

Nacionalna identiteta ni zapisana v genih, ampak v diskurzu¹

Nacionalistični diskurz – monstrozna pošast ali nedolžen bavbav? Realna nevarnost sodobne družbe ali zgolj “ritualni” dodatek vladajočega gospodstva? Zakaj ljudje pristajajo na nacionalno determinacijo, zakaj želijo pripadati nekemu narodu? Ali je strah pred praznim poljem nepripadanja tisti osnovni vzgib, ki “poganja” posameznikovo identifikacijo?

Preden poskusimo odgovoriti na ta vprašanja, si oglejmo, kaj sploh pomeni pojem “narod” in kaj (če sploh kaj) je njegova “vsebina”. Kajti “vsebina” je tista, ki lahko daje takemu diskurzu videz “avtentičnosti” in ga s tem legitimira v vsakdanji praksi. Na uvodna vprašanja lahko verjetno brez zadržkov odgovorimo pritrdilno. Nacionalistični diskurz je namreč po svoje ritualiziran, in to zato, kot pravi Benedict Anderson, da se usoda spremeni v kontinuiteto, da se naključju da smisel.² In prav malo je bilo (in je) takih stvari, ki bi bile primernejše, kot je ideja naroda. Benedict Anderson je takim “navideznim skupinam” dal ime *imagined communities*, “saj niti pripadniki najmanjšega naroda nikdar ne spoznajo vseh sočlanov, ne srečajo vseh niti ne slišijo zanje – in vendar vsak izmed njih v mislih nosi predstavo o povezanosti v skupnost.”³

Razpad družbenega polja na atomizirane posameznike je namreč korelativen razpadu družbe na posamične simbolne registre, ki jih ne družijo nič razen neodnosa med njimi. In da se ta neodnos, ta zlovesča praznina, nekako pozitivno “konsolidira”, se vanjo vtisne ideja naroda, ki je nekakšen “subjektivni odsev zahteve po celoti, ki ni percipirana”. Ta subjektivni odsev zahteve pa je tista točka, ki je tem

¹ Članek je povzet po nekaterih poglavjih magistrske naloge *Ideološki mehanizmi produkcije identitet*, ISH – Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana, 1988.

² Cf. Anderson, 1998, str. 19.

³ Op. cit., str. 14.

⁴ Cf. Močnik, 1996a, str. 302. V zvezi z narodom Močnik navaja misel Clauda Lévíja-Straussa, ki jo je v "originalu" uporabil za opis nekega drugega simbolnega registra.

⁵ Cf. Rizman, 1991, str. 33.

⁶ Cf. Riha Šumič, 1995, str. 131.

⁷ Cf. Blommaert, Verschueren, 1993, str. 9.

⁸ Cf. Ward, 1966, str. 55 sq.

⁹ Cf. Van Dijk, 1995, str. 3.

¹⁰ Op. cit., str. 4.

atomiziranim posameznikom skupna, saj vsak zase, in hkrati tako kot drugi, "sanja" celoto, kateri bi lahko pripadal. A to še ni vse. Po tej skupni potezi se posameznice in posamezniki med seboj "prepoznajo" kot pripadnice in pripadniki istega, izsanjanega občestva. Toda te sanje so povsem zadosti, da tvorijo "videz" celote, ki vzpostavlja celoto.⁴

Pri vzpostavljanju te "navidezne skupnosti" imajo veliko vlogo seveda tudi diskurzivne strategije, katerim smo priča v vsakdanjem življenju. Lahko se strinjamo z oceno Andersona, da je jutranjo molitev zamenjalo branje jutranjega časopisa in da jezik in skupna vera, ki spremljata posameznika od zibelke do groba, bistveno prispevata k samozavedanju ljudi glede pripadnosti kulturnemu telesu.⁵ In kot rase niso zapisane v genih, ampak v diskurzu, kot ugotavlja J. A. Miller,⁶ tako tudi narod obstaja in se reproducira predvsem v obliki diskurza. V taki luči je seveda tudi vprašanje, ki sta si ga zastavila Jan Blommaert in Jef Verschueren⁷ povsem umestno, in sicer: Kako naj bo nacionalizem premagan, če so premise nacionalističnega diskurza obče sprejete, med njimi tudi občevaljavna ideja, da sta homogenost in obramba proti heterogenosti povsem normalni. Ima pa nacionalizem, rahlo ironično povedano, tudi pozitivno družbeno funkcijo, saj, kot vidimo, integrira ljudi in vzpostavlja (vsaj) videz kohezije. Barbara Ward namreč ugotavlja, da je bila samo nacionalna skupnost s skoraj primitivno idejo sorodstva zmožna ustvariti idejo o "skupnem dobrem". Že po energičnosti in kreativnosti je nacionalizem kot organizacijski princip pomemben faktor na vseh treh področjih človeških potreb, ki so sorodstvo, kohezija in ekonomska funkcija, čeprav avtorica hkrati poudarja, da ideja naroda ni v celoti uspešen kohezijski element države.⁸

Za reprodukcijo nacionalizma in za konstitucijo nacionalne identitete ni pomembna samo "vsebina", ampak tudi same diskurzivne prakse, ki igrajo pomembno vlogo v izražanju, legitimaciji in vključevanju nacionalizma v družbo. Nevarnost je toliko večja, ker nekateri posamezniki in posameznice verjamejo, da mediji in tudi sami politični "agitatorji" govorijo jezik tolerance. Morda je res, da uporabljajo "mehkejši" stil, a to nekateri naslovljenci z lahkoto "prevedejo" v "tršo" obliko. Prav zato taki diskurzi niso nedolžne jezikovne rabe, saj diktirajo oblikovanje socialne kognicije, vzpostavljajo mnenja, pristope, predsodke in "kanalizirajo" socialno percepcijo. Pravzaprav je nacionalizem socialno naučen, sam diskurz pa je bistvenega pomena v procesu ideološke produkcije in reprodukcije.⁹

Lahko bi rekli, da nacionalizem "živi" izključno v jeziku, saj vloga diskurza ni samo v realizaciji jezikovne rabe in komunikacije. Diskurz je tudi socialna akcija in praksa, diskurz družbo "upomenja" in je hkrati tudi sociokulturna, politična in ideološka praksa v procesu definiranja socialnega sistema in njegove strukture.¹⁰ Diskurz, ki ima težnjo po konstituciji imaginarne skupnosti, kot je narod, si mora

hkrati zagotoviti prenosni mehanizem in posplošiti označevalce in označence kot eno. Imeti mora torej znakovno strukturo, jezik in tisk.¹¹ Tako se hkrati vzpostavlja pregovorna nevtralnost, ki je učinek retoričnih strategij, ki vzpostavljajo občja mesta, tj. *common places*, na katerih bazira "zdrava pamet", po drugi strani pa je nevtralnost tudi zanazajski produkt "vselejže" producirane hegemonije.

Za tak tip homogenizirane družbe je tudi značilno, da je implicitno definirana v neopredeljivih pojmi, pretežno imaginarni skupki (lahko bi rekli brkljarije) zgodovine, potomstva, etničnosti, religije, jezika in teritorija pa se predstavljajo ali so videni kot norma in kot pogoj družbene harmonije, ki poudarjajo "naravne skupine", ki imajo samoumevno pravico po samodeterminaciji.¹²

Že menjavanje samih definicij naroda kaže na ideološki značaj in hkrati potrjuje ugotovitev, da obstoj narodov ni resnica, ki smo jo ljudje odkrili, ampak konceptualizacija sveta, ki smo ga ustvarili.¹³ Prav zato je tudi zgrešeno stališče, da je možno delati distinkcijo med nacionalizmom kot ideologijo in nacionalizmom kot čustvom.¹⁴ Čustvo se pojavlja zgolj prek predhodne, ideološko posredovane distinkcije med "nami" in "onimi", s tem lahko posamezniki tudi vzpostavijo idejo ljubezni do "svojega" naroda. Narod je možno ljubiti šele ob določitvi "outsiderjev", saj v sami ideji naroda ni "nasebnega", transcendentalnega ali samoniklega. Temu pogledu dobro pristoji tudi namerno tavitološko stališče Erica Hobsbawma v delu *Nations et Nationalismes depuis 1780*, ko trdi, da je osnovna značilnost modernega naroda in vsega, kar je povezano z njim, prav njegova modernost. Hobsbawm poudarja, da so vsi poskusi, da se narod opredeli z objektivnimi kriteriji, obsojeni na neuspeh. Prvi razlog je v tem, da se bo, ne glede na to, kateri kriterij ali kombinacijo kriterijev uporabimo (jezik, kultura, religija, zgodovina, teritorij itd.), izkazalo, da so ti prav tako nejasni kot tisto (torej narod), kar želijo definirati. Naslednji razlog je v tem, da se vedno lahko najdejo izjeme, ki ne izkazujejo nacionalnih teženj ali pa da realni "narodi" ne ustrezajo kriterijem. Po njegovem mnenju je to povsem logično, glede na to, da poskušamo v nekem trajnem in univerzalnem okviru vzpostaviti nove zgodovinske entitete, ki so se komaj pojavile in se celo menjavajo.¹⁵

Narodu priznava modernost, da ne rečemo popularnost, tudi Benedict Anderson, ki pravi, da je zavest narodnosti (*nation-ness*) najbolj univerzalno priznana vrednota v političnem življenju naše dobe. Kljub "bohotenju" zatrjuje, da so vse skupnosti, ki so večje od prvotnih vaških skupnosti in preraščajo neposredni medčloveški stik, zamišljene.¹⁶ Vse nacije so mišljene kot omejene, torej z mejo, ki jih diferencira od drugih nacij. To mejo lahko opredeljujemo tudi kot nekakšno prepoved, ki kot taka vzbuja verovanje, to hkrati pomeni, da je meja pravzaprav v ničemer utemeljen ideološki argument, ki želi prikriti "škandal", da ni Drugega od Drugega, da smo pravzaprav vsi na istem odru.

¹¹ Cf. Mežnarič, 1990, str. 5 sq.

¹² Cf. Blommaert; Verschueren, op. cit., str. 6.

¹³ Cf. Jackson; Penrose, 1993, str. 9, 28.

¹⁴ Cf. Gellner, 1994, str. 65.

¹⁵ Cf. Poutignat; Streiff-Fenart, 1997, str. 45 sq.

¹⁶ Cf. Anderson, op.cit., str. 15.

¹⁷ Cf. Schmitt, 1994, str. 85 sq.

¹⁸ Cf. Fowler, 1991, str. 49 sqq.

¹⁹ Cf. Anderson, op. cit. 19.

²⁰ Op. cit., str. 16.

Da je taka meja povsem iluzorna in da je pravzaprav fetiš, ki zakriva manko dejstvenih in racionalnih argumentov, lahko vidimo in zaslutimo ob Schmittovem razlikovanju med prijateljem in sovražnikom, ki je po njegovem mnenju kriterij političnega. "Politični sovražnik ni nujno moralno zal ali estetsko grd," pravi Schmitt, "je samo drugi, tujec, in za njegovo bistvo zadostuje, da je v nekem zelo intenzivnem smislu eksistencialno nekaj drugega in tujega." In v podkrepitev teze o imaginarni skupnosti doda: "Sovražnik je zgolj javni sovražnik, kajti vse, kar je v povezavi s takšnim skupkom ljudi, še posebej pa s celotnim ljudstvom, postane javno."¹⁷ Tujec oziroma drugi je lahko torej zgolj posameznik kot anonimnež, kot neznanec, in zgolj pod pogojem javnega in formalnega deklariranja. Takoj, ko bi tega anonimneža srečali v realnosti kot konkretno osebo, se njegov atribut sovražnika zamaje. Zato je tudi lahko sovražnik samo kot javni sovražnik, kot imaginarni sovražnik imaginarne skupnosti.

Če se povrnemo k samemu diskurzu, bi lahko omenili nekatere osnovne značilnosti, ki se v izjavah pojavljajo in te izjave označujejo kot ideološke. Pomemben ideološki člen bi lahko označili z "ideologijo konsenza", saj se govorci pogosto obnašajo, kot da celotna populacija pozna njihova izjavljena "dejstva". Druga značilnost, lahko bi rekli "podvarianta" konsenza, je reprodukcija "nas" in "onih", kjer se konsenzualni "mi" percipirajo kot edini veljavni in legitimni, a so, to je zelo simptomatično, ogroženi spričo "drugih", zaradi "njih".¹⁸

Značilni ideološki mehanizmi v produkciji nacionalne identitete so tudi različni simboli in ceremonialno spoštovanje, ki se javno izkazuje različnim narodnim junakom in junakinjam ob spomenikih in grobovih. Čeprav v teh grobovih ni ne posmrtnih ostankov ne nesmrtnih duš, s katerimi bi se posamezniki lahko identificirali, so taka mesta prežeta z željo po imaginarni skupnosti, kakršna je narod. Anderson poudarja, da to kaže na veliko podobnost z religiozno mentaliteto ter da sta obe mentaliteti pravzaprav povezani. Z oslabitvijo religioznega verovanja namreč ni izginilo trpljenje, ki ga je to verovanje do neke mere blažilo. Raj je bil uničen in sama usoda se je prikazovala kot čisto naključje, nastala je potreba po vzpostavitvi neke druge kontinuitete.¹⁹ V tem smislu ne gre zgolj za to, da se slučaju da smisel; kontinuiteto lahko razumemo tudi kot rojstvo nove "ljubezni", saj, kot pravi Anderson, narode in njihove pripadnike, ki nosijo v sebi to nacionalno identiteto, navdihuje tudi ljubezen, za katero so se ljudje pripravljali žrtvovati.²⁰ Toda ta ljubezen ni "klasična" ljubezen do sočloveka, ki ga vsakodnevno doživljamo v konkretnih situacijah. To je ljubezen do imaginarne skupnosti, ki naj bi ji ljudje pripadali. V tem je tudi "pogoj" za tovrstno ljubezen, saj naroda in pripadnosti do nekega naroda ne moremo doživljati "razumsko" ali dejstveno, lahko ga doživljamo samo skozi ljubezen, ki ne potrebuje (oziroma ne sme imeti) dejstvenih in racionalnih argumentov. Ernest Gellner se je na primer spraševal, zakaj sta

identifikacija z domovino in lojalnost domovini možni ravno v narodih, ki so ogromne anonimne skupine.²¹ Po našem mnenju je prav ta anonimnost pogoj za ljubezen. Vse dokler sta skupina in posameznik v njej anonimni entiteti, toliko časa je možna tudi ljubezen. Z nekim nesimpatičnim konkretnim posameznikom bi se verjetno težko identificirali, kaj šele, da bi ga ljubili. Tovrstna ljubezen ima torej enak položaj kot sovraštvo v Schmittovem primeru. Tako ljubezen kot sovraštvo sta se zmožna v tovrstnih velikih imaginarnih skupnostih poroditi samo v odnosu do anonimnega posameznika.

A ljubezen do imaginarnih skupnosti lahko razložimo tudi drugače. V vseh "naravnih sponah", kot je narod, ki je asimiliran z barvo kože, s spolom in s časom našega rojstva, ki so pravzaprav elementi, ki so nam vnaprej dani in se jim ne moremo upirati, lahko občutimo tisto, kar lahko imenujemo "lepota skupnosti". Ravno zato, ker jih ne moremo izbirati, ti elementi privzamejo avro nepristranskosti. Za večino običajnih ljudi ne glede na razredno pripadnost je bistvo naroda in nacionalne identitete ravno v tem, da bit naroda ne pozna interesa, to je hkrati razlog, zakaj ta narodna bit lahko zahteva žrtve.²²

KAKO POSTANEŠ TO, ZA KAR SI SE PREPOZNAL

Nacionalna identiteta prav gotovo spada med temeljne gradbene kamne vsake nacionalne ideologije. Toda tako kot vsake druge identitete se tudi nacionalne identitete drži neka slepa pega; to je problem same opredelitve identitete. Kot abstraktnega pojma se identitete drži razlika, ki se je na videz možno rešiti z operacijo negacije, torej po znanem obrazcu: $A = A \text{ in } A \neq B$. A kot ponazarja povsem preprost obrazec, sama negacija vključi v identiteto razliko, ki v skladu s Heglovo kritiko Fichteja utemelji identiteto kot slabo neskončnost.

Določitev nacionalne identitete torej ni možno reducirati zgolj na najpreprostejšo formulo tipa Slovenec = Slovenec, ampak potrebujemo matrico, ki vsebuje množico predikatov. Kolikor skušamo to matrico opazovati karseda "objektivno", se nam seveda celoten korpus različnih samoumevnih predikatov prikaže kot povsem iracionalen konstrukt, celotno polje predikatov se izkaže kot nekakšna psihosocialna razlikovalna shema. Kopičenje kvalitativnih atributov na ta način utemljuje širšo elaboracijo nacionalne ideologije, ki se nadalje razvija v narcisoidnem diskurzu. Le-ta v končni fazi določa Slovenca in Slovenko z množico atributov in stereotipov, pri čemer za najbolj "pravega Slovenca" določa tistega, ki "ljubi svoj narod".²³

Zadnji argument dobro ponazarja "histerično" pozicijo nacionalne identitete, ki ob izgubi vsakršne racionalne argumentacije (racionalne argumentacije pravzaprav sploh nikoli ni imela) stopi sami sebi "na ramena" in začne poudarjati ljubezen, kar je znana ideološka metoda.

²¹ Cf. Gellner, 1994, str. 62 sq.

²² Op. cit., str. 130. Na tem mestu lahko opozorimo in spomnimo na tako imenovani estetski fetišizem, ki ga navaja Adorno, 1986: "Kar ima funkcijo, je mogoče nadomestiti; nena-domestljivo je samo, kar ni za nič." Nefunkcionalnost narodne biti je potemtakem osnovni argument in ideološki mehanizem, ki vzbuja verovanje, da je nacionalna identiteta "vrednota", ki se ji posamezniki ne smejo odpovedati.

²³ Cf. Štrajn, 1994, str. 194 sq.

²⁴ Cf. Žižek, 1983, str. 24 sq.

²⁵ Cf. Austin, 1990, str. 17.

²⁶ Cf. Pecheux, 1980, str. 118.

Proces oblikovanja nacionalne identitete ima, kot navajajo sodobne teorije ideologij, na ideološki ravni obliko interpelacije. V njem Drugi – narod izvrši poziv, ki se mu subjekt “odzove” s tem, da se “prepozna” v tem pozivu, da se torej v našem primeru “prepozna za Slovenca/ko”. Prepozna se kot tisti, h kateremu se Narod obrača s pozivom (podobno kot Althusserjev primer s policijsko interpelacijo *Hej, vi tam!*), da naj opravi narodno dolžnost.²⁴ Te ideološke interpelacije oziroma odgovora (prepoznanja) se drži neke vrste performativna razsežnost. John L. Austin je namreč performative opredelil kot izreke:

“A. ki prav ničesar ne ‘opisujejo’ ali ‘poročajo’ ali ugotavljajo, niso ‘resnični ali neresnični’, in

B. izreči stavek je opraviti neko delo ali del nekega dela, ki ga normalno ne bi opisali kot (ali kot ‘zgolj’) nekaj reči.”²⁵

Če je klasična opredelitev performativa izražena s formulo reči = storiti, potem lahko za performativno razsežnost akta ideološke interpelacije ponudimo obrazec: prepoznati se za (Slovenca/ko) = postati to (Slovenec/Slovenka), za kar si se prepoznal. Že omenjeni učinek “vselej že” je v tej optiki bistveni sprevid performativne razsežnosti, ki vedno spremlja ideološki proces.

PREPOZNAVJE IDENTITETE V LUČI PERFORMATIVNE REALNOSTI

Obrazec “postati to, za kar si se prepoznal” si lahko ogledamo tudi skozi polje klasičnih performativov, saj je tako pri “pravih” performativih kot v našem primeru sam spregled prepoznanja odločilnega pomena. Gospostveni performativi namreč z izjavljanjem ne izvršujejo samo določenih dejanj, ampak imajo v procesu tudi globjo intenco. Izrekanje performativa ne pomeni, da avtoriteta, ki ga izreka, ali kdorkoli drug želi ali zahteva oziroma zapoveduje. Tak je vsaj “zunanji” videz izrekanja. V izrekanju in celotnem ceremonialu lahko razberemo in razkrinkamo nekakšno fiktivno mnenje, da je ta želja po priznanju performativa na splošno priznana, da je ta želja ali zahteva upravičena, ker “vsakdo to ve”. Deluje torej na verovanjski podlagi,²⁶ podobno kot opredeljevanje “prave(ga)” Slovenca/ke z argumentom, da je najbolj pravi Slovenec oziroma Slovenka tisti/a, ki ljubi svoj narod. V tej ljubezni je prikrita močna moralistična poanta, ki subjekt “spomni” na dolžnost, da se torej “prepozna” kot naslovljenec ideološkega Subjekta, hkrati se sam vzpostavi kot ideološki subjekt.

A raje pogledajmo, kaj je performativ in kakšen je njegov “status” v vsakdanjem življenju. Če bi se namreč omejili na definicijo performativa, ki pravi, da je izjava dejanje in da tisti, ki jo izgovori, izvrši dejanje s tem, da to dejanje imenuje, bi to pomenilo, da je vsako izrekanje performativne formule tudi že izvršitev dejanja.

Toda če bi vsako izrekanje performativa zares izvedlo dejanje, bi se performativ kot družbeno priznано, institucionalno dejanje izničil. Tak položaj je možno preprečiti le, če so nekatera izrekanja performativa prepovedana, to omogočimo s klavzulo, ki določa izrekanje performativov.

Po Benvenistovem mnenju morajo biti izključena predvsem tista izrekanja performativa, ki so izvršena brez potrebne avtoritete. Šele s prepovedjo se lahko iz množice vseh (potencialnih) performativov konstituira vsaj do neke mere konsistentna množica dovoljenih, austinovsko rečeno, posrečenih ali resnih performativov. Problem pa je ravno v prepovedi, pravzaprav, s kakšnimi razlogi utemeljiti in upravičiti to prepoved, saj se nedovoljeni performativi v ničemer ne razlikujejo od dovoljenih.²⁷

Kot se lahko performativi posrečijo zgolj tako, da se nekatera izrekanja performativov prepovejo, se podobno dogaja tudi v argumentaciji nacionalne identitete. V obeh primerih sama prepoved vzbuja verovanje, da obstajajo nemogoči performativi, da obstajajo "mi", ki smo "njim drugi". Ta zadnja distinkcija je ena od osnovnih paradigem produkcije nacionalne identitete. Na to značilnost opozarja tudi Benedict Anderson, ko pravi, da se narod oziroma nacija vedno opredeljuje kot omejena entiteta, saj imajo tudi največji narodi določene in opredeljene, pa čeprav raztegljive meje. Avtor tudi poudarja, da tudi največji privrženci in privrženke ideje naroda ne sanjajo o dnevu, ko bodo vsi pripadniki in pripadnice človeške rase pristopili k njihovemu narodu,²⁸ kajti potem to ne bi bil več narod, kot ga predstavljajo njegovi protagonisti in protagonistke. V tem primeru bi razpadla sama mistična "vsebina" posameznega naroda, ki pa je, čeprav iluzorna, glavni konstituent nacionalne identitete.

Ideološki mehanizem nacionalne identitete potemtakem namerno vzpostavlja in reproducira mejo, saj z vzpostavljanjem meje producira videz naroda kot naravnega fenomena. Reprodukcijska meja med "nami" in "njimi" namreč vzpostavlja koncepcijo mistične vezi med ljudmi in samim ozemljem.²⁹ Koncept diferenciacije, ki ga lahko zasledujemo predvsem v diskurzu, oziroma koncept razmejčitve, torej vzpostavi videz povezanosti ljudi s prostorom, to hkrati omogoči, da se z nastopom tega prepoznanja tudi sama diferenciacija ugleda kot logična in "naravna".

Antagonizem nacionalne identitete, kar bi pravzaprav veljalo tudi za vse druge identitete, je z mistično vsebino pozitiviran in hkrati zamaskiran z opredeljevanjem in "bojem" proti nekemu popolnoma drugemu, tujemu posamezniku. Paradoksnost omenjene pozicije je v tem, da se lahko ohranja samo, dokler obstaja ta drugi, torej "tujec" ali "tujka". Identiteta lahko traja toliko časa, kolikor časa obstaja tudi meja, saj identiteta dobesedno sloni na stalnem procesu opredeljevanja. S širitvijo ozemlja si nacionalna identiteta uničuje lastno eksistenco, to pomeni, da si mora stalno izmišljati nove meje in

²⁷ Cf. Šumič Riha, 1988, str. 25. Obsežnejšo razlago problema lahko najdemo tudi v: T. Praprotnik, 1998, str. 214–223.

²⁸ Cf. Anderson, op. cit., 1998, str. 16.

²⁹ Cf. Jackson; Penrose, 1993, str. 29.

³⁰ Cf. Riha Šumič, 1988, str. 26. V nadaljevanju zelo dobro izpelje "lacanovski" sklep, ki preprosto, toda epistemološko kredibilno prikaže bistvo performativne "realnosti": "Za uspešnost performativov ni namreč dovolj, da govorec in naslovljenec predpostavita kot podlago performativov konvencionalno proceduro, na katero se oba sklicujeta, ni dovolj predpostaviti skupnega Drugega, marveč je treba poleg tega predpostaviti še 'Drugega (od) Drugega (l' Autre de l' Autre), ki bi jamčil za njegovo konsistentnost."

³¹ Op. cit., str. 26 sq.

prepovedi, ki so pogoj za obstoj njene "vsebine", si torej stalno izmišljati nove "ovire" na poti do cilja. Le-tega seveda ne sme nikoli doseči, saj ko ga doseže, tudi propade njena mistika. Resnica identitete je zato predvsem v poti stalnega redefiniranja in zanikanja (negacija vključi v identiteto razliko, ki utemelji identiteto kot neskončnost), in ni cilj.

Podobna prepoved je značilna za performativ in je povsem fiktivna in arbitrarna, toda nujna, da postanejo "posvečeni" performativi "resnični".³⁰ Ali z drugimi besedami. Za posrečen performativ ni dovolj konvencija, ki omogoči performativu njegovo resničnost, potrebno je tudi določiti "nemogoče" performative, ki zagotavljajo "resnim" performativom njihovo "konsistentnost". Nemogočih oziroma nemožnih performativov seveda ni, in ta problem se rešuje tako, da vzpostavljamo konvencijo, ki pa ni utemeljena. Utemeljena je zgolj z neizrečeno prepovedjo, s prepovedjo, ki zakrije praznino nemogočih performativov (ni Drugega od Drugega). Praznina ali neobstoj nemogočih performativov se zakrije s prepovedjo, ki deluje kot čisti dozdevek (fikcija), ki vzbuja vero, da nemogoči performativi obstajajo, saj če ti ne bi obstajali, kaj bi nas potem sililo, da priznavamo konvencijo za nujni pogoj performativnosti. Ker performativ temelji na nikjer utemeljeni družbeni konvenciji, se ta začaran krog performativnosti skriva za govorčevu avtoriteto.

Povsem inverzna situacija se kaže v tako imenovanih neresnih performativih, kjer se brezopornost (neutemeljenost) performativa razkrije v vsej razsežnosti. Neresni performativi niso prepovedani kot nemogoči, ker jih ni mogoče izreči, ampak ravno zato, ker jih je mogoče izreči "in ker že samo s tem, da jih je mogoče izreči, razkrijejo skrivnost oziroma škandal, kot pravi Althusser, škandal, ki je v tem, da je družbena konvencija oziroma institucija kot garant in temelj performativa popolnoma arbitrarna, nima opore, prav narobe, oporo si išče v tistem, kar naj bi sama podpirala".³¹

Preko ovinka skozi problem performativne realnosti smo pravzaprav poskusili prikazati realnost nacionalne identitete. V obeh primerih, tako v primeru performativa kot nacionalne identitete, se proces vzpostavljanja in reproduciranja organizira pod pogojem prepoznanja. Če ju nihče ne opazi, namreč performativ oziroma "svojo" lastno identiteto, potem ju "ni", ne obstajata. V obeh primerih se odvijata dva podobna procesa, ki omogočata konstitucijo dveh "realnosti". Po eni strani se namreč vzpostavlja ritual, ki z lastnimi prakticiranjem reproducira realnost, na katero se sam nanaša, po drugi strani pa se prav tako realizira nujna prepoved, nekakšno rezanje gnilega od zdravega, ki v ničemer utemeljenemu razločevanju podeli nujni minimum konsistentnosti.

Bistvenega pomena je torej uvid, da za celoten proces namreč ne zadošča reči, da naslovljenci in naslovljenke prepoznajo nacionalno identiteto, da se prepoznajo za to, kar so "od nekdanj

že bili”, Slovenci in Slovenke namreč. Prav narobe. S tem prepoznanjem so subjekti postali to, za kar so se prepoznali.

³² Cf. Južnič, 1993, str. 306 sqq.

³³ Cf. Barthes, 1993, str. 124.

³⁴ Op. cit., str. 127 sqq.

KLENI IN POŠTENI – MIT ALI SODOBNA OBLIKA MANE

Lahko se strinjamo, da je nacionalna identiteta ena izmed najbolj zapletenih in protislovnih, iz raznovrstnih drugih “sestavljena” identiteta. Samo poimenovanje identitete, ki je pomemben kohezijski dejavnik, je v tem primeru problematično, saj lahko predpostavljamo, da so mehanizmi čustvene vezi v tem primeru manj samoumevni kot pri drugih identitetah. V tem smislu bi za nacionalno identiteto lahko dejali, da se kohezija in identifikacija ohranjata izrazito s simboli in da je slednja ritualizirana, celo narativna. Imamo jo lahko za pripoved o obstajanju in obstojnosti, to se odvija z udeležbo v skupinskem življenju ob različnem beleženju pripadnosti in pripadanja.

Samo pripadništvo se ohranja tudi z oznanjanjem mitov, ki utrujejo predstave o dolgem in nepretrganem obstajanju nekega naroda, s tem se vzpostavljajo tudi meje do drugih skupin. Mitologija vzpostavlja v človekovi identifikaciji občutek veličastja, še posebno takrat, ko miti pripovedujejo “velike resnice”.³² Mitski govor se istočasno prikazuje kot razglašanje in potrjevanje resnic in je po svoji naravi interpelacijski, to pomeni, da je usmerjen na sogovorca, ta pa je podvržen njegovi intencionalni moči.³³ Običajno mit doživljamo kot nedolžen govor, toda ne zato, ker bi bile njegove intence skrite – če bi bile skrite, sploh ne bi mogle doseči učinka – ampak zato, ker so naturalizirane. Prav zato se mit bere kot dejstveni sistem, čeprav je zgolj nekakšen semiološki sistem. Po Barthesu je osnovno načelo mita ravno preobrazba zgodovine v naravo. Sama intenca mitskega govora je vedno spremenjena v naravo. Na to intenco se torej ne gleda kot na “motor”, ki “poganja” zgodovino, ampak jo ljudje doživljajo kot nekakšno opravičevanje oziroma pojasnjevanje “vselej-že” izvršenih dogodkov. S prehodom zgodovine v naravo mit doseže neke vrste prihranek, saj ukinja kompleksnost vsakdanjega življenja, omogoča enostavnost resnic, ukinja vsakršno dialektiko in organizira svet, v katerem ni protislovnosti. Miti niso nič drugega kot neprestana in neutrudljiva zahteva, zvita in vztrajna namera, da se vsi ljudje prepoznajo v svoji večni sliki, časovno točno opredeljeni in ustvarjeni nekega dne, ki mora kot taka ostati za vse čase.³⁴ Pri nacionalni identiteti je značilna produkcija mitov o izvoru in občutenju zgodovinske kontinuitete, ki omogoča, da se v sami državi vidi izraz ali obris že prej obstoječe identitete, ki predstavlja pragmatično ideološko formo. Narodi vztrajno proizvajajo sami sebe kot nacionalno skupnost, toda nujni pogoj, da se notranja diferenciacija različnih družbenih skupin relativizira v odnosu do simbolne diferenciacije “nas in tujcev”, je v tem, da se morajo posamezniki ter

³⁵ Cf. Poutignat; Streiff-Fenart, 1997, str. 52 sq.

³⁶ Cf. Freud, 1981, str. 15.

³⁷ Cf. Lévi-Strauss, 1958, str. 242, 264.

³⁸ Cf. Riha; Žižek, 1985, str. 86.

³⁹ Cf. Žižek, 1982, str. 34 sq.

⁴⁰ Cf. Jackson; Penrose, 1993, str. 32.

posameznice različnega izvora vzpostaviti kot *homo nationalis*; to ideologija doseže tudi z mrežo ustanov in običajev, ki socializirajo posameznike in posameznice in jim fiksirajo občutja ljubezni in sovraštva.³⁵ Podobno kot voditelji/ce množic, morajo tudi velike ideologije in mitologije “slikati s kar najmočnejšimi barvami, pretiravati in ponavljati zmeraj isto”.³⁶

Tudi Claude Lévi-Strauss opredeljuje mit kot govor in v delu *Anthropologie structurale* v značilnem strukturalističnem slogu opozarja, da prave konstitutivne enote mita niso izolirani odnosi, ampak paketi odnosov (take pakete odnosov najdemo v diskurzu tipa “mi in oni” v produkciji nacionalne identitete), in da so samo v kombinaciji takih paketov konstitutivne. Namen mita je torej pridobiti logični model, s katerim se lahko razreši določena kontradikcija.³⁷

V svojem bistvu je mit vselej interpelacijski, usmerjen na naslovljenke in naslovljenke. V tem statusu lahko zaznavamo althusserjevsko logiko, saj tudi mit ne more obstajati sam zase in ne more biti “berljiv”, če nima tudi “bralcev” in “bralk”. To pomeni, da mit sproti vzpostavlja tudi bralce/ke, da gre torej za neke vrste performativno dejavnost samega mita, ki performativno ustvarja subjekte; s tem se tudi sam mit pretvori v berljivo in logično zgodbo. Interpelacija pomeni vzpostavitev neke vrste “točke prešitja” (*point de capition*), pomeni “poseg nekega ‘novega označevalca’, ki sam po sebi ne prinese novega pomena – ki je, kot pravi Lacan, ‘označevalec brez označenca’ –, ki pa prav kot tak izvrši čudežno ‘spremnitev’ celotnega danega pomenskega polja, redefinira njegovo ‘berljivost’”.³⁸ Interpelacija ni zato nikoli nevtralna, ampak je vedno obarvana s spletom partikularnih potez, ki jih (v našem primeru) Slovenec/ka “prevzame nase”, ko se prepozna v slovenstvu (pridnost, bogaboječnost, pokornost). Ta konkretna obarvanost je hkrati mesto boja za to, “katera bo tista ‘splošna svetloba’, v katero so potopljene vse druge barve in ki jih modificira v njihovi posebnosti, kateri bo tisti ‘posebni eter’ partikularnih potez, ki določa specifično težo vsega gibanja, ki se kaže v njem, posebni eter potez, s katerimi se bomo identificirali ob odgovoru na vprašanje, kaj pomeni biti Slovenec/ka”.³⁹ Ponavadi nacionalne mitologije mnogo raje od natančnega definiranja osnovnih človeških posebnosti identificirajo široko polje distinktivnosti, pri tem običajno uporabljajo pridevnike, ki konotirajo na njihovo nacionalnost. Kot klasične primere lahko navedemo besedne zveze, kot so angleška kultura, finski jezik, tibetanska pokrajina.⁴⁰ Za slovensko nacionalno mitologijo so tipične ideološke oznake, da je “pravi/a Slovenec/ka priden/na”, ki je dejstvena netočnost ne prizadene. Enačenje Slovenca ter Slovenke s pridnostjo potemtakem pomeni, da lahko Slovencu/ki lenuhu ne zalučamo “Bodi priden/na!”, ampak kar: “Bodi Slovenec/ka!” “Vrednost” slovenstva se v tem primeru izraža z “uporabnimi vrednostmi”, to pomeni, da postanejo te

“čutne” (opazne, pozitivne) lastnosti nekaj nadčutnega. Niso torej le to, kar so (npr. značajske lastnosti poljubne osebe), ampak so izpričevanje nečesa skritega, globljega, transcendentnega.

“Nacionalna ‘interpelacija’ deluje, ko pride do te fetišistične sprevrnitve, ko se ‘pozitivne’ lastnosti doživljajo kot izraz nečesa ‘transcendentnega’, slovenstva kot ideološkega Subjekta.”⁴¹

Subjekt se v tej logiki ne identificira neposredno s serijo “pozitivnih” oznak, ampak se identificira s tem transcendentalnim, pomensko “praznim” mestom, ki zaznamuje označevalec “slovenstvo”. Med to oznako in serijo “pozitivnih” oznak, ki jih konotira oznaka (pridnost), ni kontinuitete, ampak je prelom, saj se oznaka Slovenec oziroma Slovenka in serija “pozitivnih” oznak ne gibljejo na isti ravni. “Slovenec” oziroma “Slovenka” sam po sebi nič ne pomeni, pravzaprav pomeni zgolj in prav to, kar lahko ekspliciramo s serijo “pozitivnih” oznak. Medtem ko je serija “pozitivnih” oznak serija z opredeljenim pomenom, je po drugi strani “Slovenec” in “Slovenka” zgolj paradokсна avtoreferenčna oznaka, ki sama nič (pozitivnega) ne pomeni oziroma pomeni zgolj tistega in tisto, ki se prepozna v njej. Omenjeno fetišistično sprevrnitev lahko ponazorimo z ideološko logiko, ki, kot trdi Slavoj Žižek, rezonira približno takole: “Če je Francoz priden, je ‘pač priden’, če je Slovenec priden, pa je ta pridnost ‘izpričevanje slovenstva’; ni ‘Slovenec v pravem pomenu’ zato, ker ima te in te oznake, pripisane Slovencu, marveč ima te in te oznake zato, ker je Slovenec.”⁴²

Primerov tovrstne in nekoliko drugačne logike argumentacije imamo v vsakdanjem življenju precej. Za primer si oglejmo izjavo, ki se opira na topos s precej klasično ideološko “vsebinsko”.

*Res pa je, da pomladna koalicija ne bo prijetna za tiste, ki kršijo zakone ..., in za tiste, ki jim nista mar Slovenija in slovenstvo.*⁴³

Takoj na začetku verjetno marsikoga zbode v oči besedna zveza “ki jim nista mar Slovenija in slovenstvo”. Če se ne pustimo takoj ujeti v logiko izjave, bi se lahko vprašali, kaj pomeni, da komu ni mar za Slovenijo in slovenstvo? Gre za tip argumentacije, ki se opira na topos “bolj ko si Slovenec/ka, bolj si dober/ra”: pozitivna oznaka “dobrota” je izpričevanje slovenstva, torej analogno s prej omenjeno logiko. A zopet ne vemo, kaj naj počnemo s Slovenijo in slovenstvom. Na delu je primer ničelnega označevalca, ki sebe predstavlja kot vsebinsko polnega, a v resnici sam v sebi nič ne pove.

Argumentacija uporablja ime obstoječe socialne oziroma politične entitete, vendar to ime ne pripada nikomur in vsakomur, saj to vnaprej dano ime ni nič drugega kot polje, praznina (ni Drugega), ki ga lahko zasede kdorkoli,⁴⁴ ki pač želi izpolniti “sanje” po pripadnosti. S takim postopkom naredi nevidno ločnico vidno, tako rekoč očitno, in konstituira tudi neskupnost, kar omogoča ločevanje

⁴¹ Cf. Žižek, *op. cit.*, str. 36.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Izjavo je izrekel predstavnik ene od slovenskih parlamentarnih strank na TV Slovenija, 3. januarja 1997.

⁴⁴ Cf. Riha Šumič, 1996, str. 168.

⁴⁵ Cf. Močnik, 1996a, str. 299.

⁴⁶ Op. cit., str. 300.

⁴⁷ Cf. Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ) 1994, str. 523. Mar: v povedno-prislovni rabi izraža skrb, ukvarjanje s čim: Pohajkuje, otroci pa ji niso mar; služba mu je malo mar; ekspr., s smiselnim osebkom v dajalniku izraža popolno nezanimanje, neprizadetost: Mar mi je, naj reče, kar hoče; ni mi mar, kaj ljudje mislijo.

⁴⁸ Cf. Althusser, 1980, str. 75.

med tistimi, ki so vključeni, in tistimi, ki so izključeni, saj so, maussovsko rečeno, strukturne ločitve, opozicije in spopadi nosilci “družbene kohezije,”⁴⁵ saj “prepovedi, ločevanja in kaj podobnega niso zgolj nekaj ‘negativnega’, niso le ‘odsotnost’ pozitivnih odnosov bližine, pozitivnih navodil in zapovedi ipd. – temveč so, narobe, konstitutivni za člene, ki jih razločajo, in so hkrati povezovalni za strukturo, ki jo cepijo.”⁴⁶

V tem primeru je “vsebina” Slovenije in slovenstva dodatno “zapolnjena” z nekaterimi besednimi figurami. Če izjava ne pridobi na “svojo stran” naslovnika že v prvem poskusu (s samim navajanjem obeh blagozvočnih pojmov), se trudi to storiti z vpeljavo besedne zveze “ki jim ni mar”. Ta fraza v vsakdanjem pojmovanju napotuje na neizpolnjevanje “pozitivne” akcije (osupli smo, na primer, nad osebo, ki ji ni mar za sočloveka). Izjava torej na isto logiko postavlja tudi Slovenijo in slovenstvo. S tem lahko “reši” dva problema na en mah:

– Zaradi besedne zveze “ki jim ni mar”, ki ima v globinski strukturi po svoje “vpisano”, da bo nadaljevala z opisom neke pozitivne, humane dejavnosti,⁴⁷ oba pojma “zapolni” z namišljeno pozitivno humano vsebino. Slovenstvo kot nekaj posebnega se torej s pomočjo besedne zveze “povzdigne” v občo oziroma splošno in univerzalno “kvaliteto”.

– Z vzpostavitvijo te vsebine pa lahko označi vse tiste osebe (osebe, ki jim ni mar) kot negativne, ki so vredne splošnega grajanja.

Gre za tip ideološke interpelacije, saj si govorec pomaga z besedno zvezo “ki jim ni mar”, ki naslovnike “spomni” na njihove “korenine” in socialno-psihološke lastnosti, ki niso slučajne, temveč z njimi Slovenec in Slovenka “izpričujeta” slovenstvo.

In kdo so “tisti”? Govorec sicer s prstom kaže na “negativce”, a prav z namenom, da prepriča “pozitivce”. S “tistimi” je namreč mislil na “pozitivce”, saj se le-ti prek “tistih”, tj. negativcev, najlažje prepoznajo. “Tistih”, karkoli že s tem mislimo, v resnici sploh ni, a ravno zato, ker ne obstajajo, jih govorec lahko opredeljuje in hkrati v naslovljencih in naslovljenkah vzbuja vero, da “tisti” oziroma “tiste” obstajajo, saj sicer ne bi govoril o njih. Naš primer je precej podoben Althusserjevemu primeru ideološke interpelacije, njegovemu “*Hej, vi tam!*”, kjer razlaga, da naslovník z obratom telesa za 180 stopinj (ko se obrne zaradi naslovitve) postane subjekt, ker se je prepoznal, da je naslovitev veljala “prav” njemu.⁴⁸ Celotna miselna operacija se pravzaprav dogaja kar istočasno. S tem poskuša onemogočiti potencialnim dvomljivcem njihov pogum in nekateri resnično utihnejo. Sicer jim ne bi bilo treba, a vendar to naredijo. Zakaj?

Izjava je razprostrla veselje verovanj, zato nihče natančno ne ve, kaj si mislijo drugi o tem vprašanju. Dvomljivcev je verjetno precej, a nihče ne upa “stegniti jezika”, saj bi bil lahko deležen splošnega obsojanja, v primeru, da se bo za ta korak odločil le on. Tudi če nihče ne verjame izjavi (sklicevanju na slovenstvo), se utegne zgoditi,

da bo rezultat isti, saj je zadosti hipoteza o naivnežu, ki verjame v vsebino izjave, pa bo stvar povsem učinkovito delovala. V našem primeru, kjer se vzpostavlja logika "molčeče večine", lahko vidimo pravzaprav inverzijo z logiko "slepega potnika". V velikih družbenih skupinah, in še posebno v tako imenovanih individualističnih družbah, obstaja specifična racionalna logika ljudi. Čeprav imajo vsi člani skupen interes za pridobitev določenih dobrin, nimajo po drugi strani nikakršnega interesa glede "stroškov".

S pozicije posameznika ter posameznice je torej jasno, da njegov/njen glas (da bi stegnil/a jezik) ali, da bo molčal/a, ne prispeva h končnemu rezultatu. V obeh primerih bo njegov/njen vpliv na skupino v bistvu ničten, zato nihče nima posebnega interesa v "stegovanju jezika".⁴⁹

Kot vidimo, je bila za govorca vzpostavitev velike skupine zelo produktivna, saj tako nihče natančno ne ve, kaj drugi mislijo o tem vprašanju. Če smo zelo natančni, se moramo popraviti in reči, da govorec ni ničesar vzpostavil oziroma izjavo ni naslavljal na konkretno skupino. Ker je izjavo naslavljal na navidezne pripadnike in pripadnice iste skupine, se je vzpostavilo nekakšno totalitarno "obče mesto", drugače rečeno: "Totalitarnega zakona ni, kljub temu pa ima lastnost, da ga lahko kršimo."⁵⁰

V individualističnih družbah, kot je naša, se torej funkcija subjekta, za katerega se predpostavlja, da verjame (SSB), vedno pripisuje drugim posameznikom in posameznicam, predstavlja se kot verjetje, ki ga posamezniki/ce pripisujejo drugim posameznikom ali posameznicam.⁵¹ V našem primeru ta SSB "vznikne" z izjavljanjem besede "tisti", ki ravno zaradi nedefiniranosti vzpostavi v ljudeh verjetje, da obstaja "en, ki verjame" v slovenstvo. Celotna zadeva je toliko bolj "eksotična", ker je povsem možno, da nihče ne verjame pretendirani izjavi, pa bo vseeno učinkovita.

To situacijo bi lahko zopet primerjali z ugotovitvami Olsona, ki poudarja problematičen položaj konsenza v velikih skupinah. "Po tihem" verjetno vsi soglašajo, da je slovenstvo, kot bi se izrazil Lacan, označevalec brez označenca.⁵² Toda še tako dober konsenz v velikih skupinah pogosto ni dovolj za doseganje skupnih ciljev, v našem primeru za "zunanji" protest. To pomeni, da kljub tihemu konsenzu ni tendence po doseganju ciljev s prostovoljno, racionalno akcijo posameznikov in posameznic.⁵³

Praktična intenca take ideološke etikete pa seveda ni v tem, da bi ljudi samo "prepričali" v svoj prav, ampak tudi to, da poskusijo fronto konflikta prenesti v polje, kjer je vladajoča ideologija manj vpletena kot "resnična oblast".⁵⁴ V naši izjavi je to več kot očitno. Nacionalna država kot taka ni kriva za "neprimerno" zavest ljudi glede slovenstva, saj je ta zavest "samoniklo" subjektivna in torej intimna zadeva vsakega posameznika/ce. Kaj torej obravnavana izjava naredi?

Po eni strani izjava posameznika/co v diskurzu subjektivira, saj je nacionalna zavest samoumevno subjektivna, intimna in skoraj

⁴⁹ Cf. Olson, 1965, str. 21, 50.

⁵⁰ Cf. Žižek, 1987, str. 218.

⁵¹ Cf. Močnik, 1996b, str. 168.

⁵² Cf. Riha; Žižek, 1985, str. 123. *Za slovenstvo in "materialnega" subjekta, Slovenca, lahko uporabimo definicijo označevalca brez označenca. "Ta subjekt zato ni polnost smisla, imaginarni 'subjekt označenca', ki se 'izraža' v jeziku, marveč tako rekoč praznina, prazno mesto strukture, ki ga pozitivira paradoksn moment samonanašanja."*

⁵³ Cf. Olson, op. cit., str. 59 sqq.

⁵⁴ Cf. Močnik, 1985, str. 156.

⁵⁵ Cf. Riha Šumič, 1996, str. 37.

⁵⁶ Cf. Pecheux, 1980, str. 118.

“genetska” lastnost posameznika/ce. S tem se država elegantno “odlepi” od subjekta (ki ga je sama ravnokar vzpostavila) in ustvari vtis, da ona ne “zganja” represije in ne “posiljuje” posameznikov/ic s takimi lastnostmi, kot je nacionalna zavest. S tem, da se nacionalna država “odlepi” od subjekta, pa ima ta subjekt tudi možnost “izbire”, saj vpeljava besede “tisti” vključuje tako odločitev. Toda ta izbira je pravzaprav le “totemska maska”. Subjekt je zmerom že izbral, tako da se lahko sama “možnost izbire” pokaže le kot dodatna rekonstrukcija.⁵⁵ A prav zato, ker so posamezniki/ce “svobodni/e”, si država lahko lasti pravico, da “sankcionira” potencialne grešnike in grešnice, ki so zavili s “prave poti”, ki naj bi bila tako rekoč “vpisana” v samem subjektu. Država si torej lahko privoščiči sankcije, kolikor “vbije” ljudem zavest o svobodnem posamezniku/ici, toda z nacionalno zavestjo.

V izjavi imamo opraviti tudi z argumentacijo, ki jo vzpostavlja logika analogije. Govorec trdi, da pomladna koalicija ne bo prijetna za dve vrsti “grešnikov”. Za kršilce/ke zakona in za “nacionalno neosveščene”. V tem primeru se na isto stopnico postavljata povsem različna kriterija oziroma vsebini. Kršilci in kršilke zakona so povsem določena potencialna kategorija ljudi (ob predpostavki, da obstaja pravna država), medtem ko je druga skupina grešnikov ter grešnic povsem nejasno opredeljena. A nič za to. Marsikdo bi lahko po analogiji sklepal, da so ti drugi enako “pravnomočno” opredeljeni kot kršilci/ke zakona. Ta analogija poleg (pravzaprav ravno zaradi) podeljevanja enakega “statusa” obema kategorijama grešnikov/ic tudi po svojo “umetno” dokazuje resničen obstoj vsebine slovenstva.

To logiko bi lahko še enostavneje ponazorili: Obema vrstama “grešnikov/ic” je pomladna koalicija neprijetna, ker sta obe “protislovenski”. In kaj iz tega sledi? Najbolj “samoumeven” odgovor je seveda: Pomladna koalicija je slovenska. Grešniki ter grešnice so v vsakem primeru zelo koristni. Zakaj? Zaradi grešnikov in grešnic ter skozi njih se vzpostavlja tako subjekt-interpeliranec, kot tudi Subjekt, ki, althusserjevsko rečeno, interpelira. In ta veliki subjekt je nedvomno pomladna koalicija.

Zanimivo je predvsem dejstvo, da je “vsebina” toliko bolj “argumentativna”, kolikor manj je je, in da zvenijo “vsebinsko polno” prav najmanj vsebinski pomeni, saj evocirajo v ljudeh fantazmo Realnega, ki je Slovincem in Slovenkam tako samoumevna, da njene vsebine sploh ni potrebno pojasnjevati, saj to že “vsakdo ve”. Prav ideologija nudi evidence, s pomočjo katerih “vsakdo ve” in s tem prikriva identifikatorično “normo”. Kot primer Michel Pecheux navaja. “Francoski vojak se ne umika dejansko pomeni: “če si ti *pravi* francoski vojak, kar si, se ne *moreš/smeš* umakniti.”⁵⁶ Podobno je z našim “tisti”.

Zvitost izjave je tudi v tem, da ne vzbuja občutka, da je to diskurz Gospodarja, ki je Gospodar zgolj zato, ker se do njega obnašamo kot do Gospodarja, in ljudstvu ne pravi “slediti mi morate, ker sem

Vodja”, ampak nasprotno, “sam zase nisem nič, vsa moja oblast izvira iz vas, sem, kar sem, le kot izraz, utelešenje, izvrševalec vaše Volje ...”⁵⁷

Lahko bi rekli, da ravno zato, ker pove preveč, pove premalo, zaradi česar se lahko v odsotnost vzroka naseli najbolj “samoumevni” smisel, to je ideološki smisel. Skozi diskurz tako govori naslovljenec/ka (interpeliran subjekt) sam, kolikor skozenj že govori ideološki diskurz kot tak, ki je diskurz brez subjekta, diskurz, ki si subjekte ravno vzpostavlja.⁵⁸

Najbolj klasičen in produktiven primer izpričevanja slovenstva pa je verjetno pridevnik “poštenost”. Med sodobnimi knjižnimi izdajami tako najdemo knjigo Antona Trstenjaka z naslovom *Slovenska poštenost*, v kateri v uvodnih stavkih preberemo misel: “S poštenostjo živi in propade slovenstvo.” Omenjeni avtor tudi pravi, da “slovenska poštenost nima samo jezikovne podlage, temveč ima tudi stvarno zgodovinsko ozadje”.⁵⁹ In kot zadnji citat lahko navedemo tipični odlomek:

“Slovenec je potemtakem zaznamovan s poštenostjo, ki je njegova posebnost, po kateri se razpozna in ločuje od drugih narodov. Če velja, da ima vsak narod kakšno posebno, specifično lastnost, po kateri ga prepoznavamo sredi drugih ljudstev (kakšnega npr. po junaštvu, drugega po muzikalnosti ali po čutu za pravico, po državotvornosti ipd.), potem naj bi se Slovenec že v besednem izražanju z vsem vedenjem in zgodovinskim sporočilom pred svetom enačil s poštenostjo: vse da na poštenost, tudi samega sebe. Kolikor se to v kakem času ne uresničuje, pomeni odpad od samega sebe, saj ni več zvest samemu sebi, ni več pravi Slovenec.”⁶⁰

V tem odlomku lahko v “praksi” vidimo celotno predhodno analizo, ki se je posvečala pridevniku “priden”. Tudi v primeru “poštenosti” lahko izpeljemo popolnoma enako ideološko logiko, ki se glasi: Ni *pravi* Slovenec ali *prava* Slovenka zato, ker je pošten/a, ampak je pošten/a zato, ker je Slovenec/ka. Da ta naša izpeljava ni “parazitska”, lahko dokažemo s kratko analizo. Avtor pravi, da kolikor se poštenost v kakem času ne uresničuje, pomeni odpad od samega sebe. Po tej logiki je pravi Slovenec “življenjsko” odvisen od poštenosti; poštenost v tej logiki igra “pogoj eksistence” in je resnično “izpričevanje slovenstva”.

“S poštenostjo živi in propade slovenstvo,” če ponovimo trditev avtorja. In če pogledamo v Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ) pod besedo “poštenost”, nam ta pove, da je poštenost *lastnost, značilnost poštenega človeka*, torej tautologična opredelitev. Tudi slovar nam ne more v idejo “poštenost” priklicati “slovenstva”, saj se “poštenost” nanaša na ljudi nasploh, in ne na Slovence/ke oziroma *prave* Slovence/ke. Če zadevo nekoliko obrnemo, bi potemtakem morda lahko našli razlago, da se poštenost nanaša na *prave* ljudi. Toda tudi take razlage ne bomo nikjer našli, saj je preveč nesmiselna, kajti vemo, da smo ljudje ali pač nismo, da torej ni pravih

⁵⁷ Cf. Žižek, *op. cit.*, str. 76.

⁵⁸ Cf. Skušek, 1980, str. 17.

⁵⁹ Cf. Trstenjak, 1995, str. 5 sqq.

⁶⁰ *Ibid.* S “poštenostjo” je zato nekaj takega kot s “sadežem”, ki sta ga orisala Marx in Engels v Sveti družini: “Če si iz dejanskih jabolk, hrušk, jagod, mandljev ustvarim splošno predstavo ‘sadež’, če nadaljujem in si domišljam, da je moja iz dejanskih sadežev dobljena abstraktna predstava ‘Sadež’ (die Frucht), neko zunaj mene bivajoče bistvo, da resnično bistvo hruške, jabolka itn., tedaj razglašam – spekulativno gledano – ‘Sadež’ (die Frucht) za substanco hruške, jabolka, mandlja itn. (...) Bistveno pri teh stvarih ni njihovo dejansko, čutno nazorno bivanje, temveč bistvo, ki sem ga jaz abstrahirал iz njih in jim ga podtaknil, bistvo moje predstave, ‘Sadež’. (...) V jabolku vidi isto kot v hruški in v hruški isto kot v mandlju, namreč ‘Sadež’. Posebni dejanski sadeži veljajo le še za navidezne sadeže, katerih resnično bistvo je ‘Substanca’, ‘Sadež’ (die Substanz’, ‘die Frucht’). (...) Vrednost profanih sadežev zatorej tudi ni več v njihovih naravnih lastnostih, temveč v njihovi spekulativni lastnosti, po kateri imajo neko določeno mesto v življenjskem procesu ‘absolutnega Sadeža’.” Cf. Marx; Engels, 1969, str. 497 sqq.

⁶¹ Cf. Močnik, 1985, str. 90.

⁶² Kot značilen primer strategije imputacije Rastko Močnik navaja besede Gobbelsa, ki v korespondenci s Furtwanglerjem glede dobre in slabe umetnosti pravi: "Stoj, kot nemški politik moram pripomniti, da je treba, preden se pogovarjamo o kvalitetnosti ali nekvalitetnosti umetnine, izpolniti neki prvi pogoj. In ta prvi pogoj je, da je tisto, o čemer govorimo, sploh umetnina: nič pa ne more biti umetnina, če ni (najprej) ljudsko. Glede na ljudskost kot bistveno, določujočo lastnost objekta, ki ga imenujemo 'umetnina', je kvalitetnost ali nekvalitetnost šele drugotna, izpeljana, akcidentalna lastnost." Cf. Močnik, op. cit., str. 198.

in nepravilnih ljudi. To toliko bolj kaže na samo mitološko konstrukcijo "slovenske poštenosti", kjer se pretvorba kulture v naturo dogaja v vsej razsežnosti in je kot tip naturalizacije klasičen primer kraljevske poti v ideologijo.

Dodatno razlago bomo opustili, ker po našem mnenju ni potrebna, lahko pa opozorimo na simptomatično zainteresiranost ideologije po analogiji med slovensko "poštenostjo" in "klenostjo", saj je "klen" "tisti ničelni označevalec v slovenskem jeziku, ki deluje na način, ki mu Melanezijci pravijo mana. Torej ničelni označevalec z izrazito magičnim učinkom presežnega smisla, ki pa sam po sebi čisto nič ne pomeni."⁶¹ "Poštenost" v smislu funkcije *mane* bi nekateri želeli izenačiti z besedo "klen"; s tem bi se izognili dejstvenemu preverjanju in nadeli "poštenosti" – kajpak slovenski – status samoniklosti, čarobnosti in substancialnosti.

Na koncu bi v zvezi s slovensko poštenostjo lahko navedli še tako imenovano strategijo imputacije, s katero se nanašamo na argument, da neuresničevanje poštenosti za Slovenca/ko povzroči odpad od samega sebe, saj ni več zvest/a samemu sebi in ni več pravi/a Slovenec/ka, kjer se poštenost torej opredeljuje kot ključna lastnost. Ta strategija "referentu podtakne neko lastnost kot bistveno lastnost, kot lastnost, ki je prvi pogoj za vse druge lastnosti (namreč tiste, ki so se nam dotlej zdele bistvene in določujoče)."⁶² Poštenost je "zaveza" slovenstvu, z njo Slovenec ali Slovenka izpričujejo nacionalno identiteto. A ob tem moramo opozoriti, da to velja, kot pravi knjiga *Slovenska poštenost*, samo za prave Slovence in Slovenke. Za "neprave" Slovence ter Slovenke, kdorkoli že so, potem poštenost ni posebej obvezna, oziroma le-ti/e ne bodo doživeli/e *odpada od samega sebe*. Toda s čim naj se oni identificirajo? Ali njihova nacionalna identiteta ne obstaja?

Verjetno lahko situacijo najlažje razložimo takole: tako kot druge ideologije, potrebuje tudi nacionalna ideologija koga, ki še ni povsem pravi Slovenec in Slovenka. A kaj se bo zgodilo takrat, ko bodo vsi Slovenci/ke postali poštenjaki? Ali bo takrat sama poštenost pokopala tudi Slovence kot Slovence, saj bodo ugotovili, da smo na istem odru kot "oni drugi"?

REZANJE GNILEGA OD ZDRAVEGA

V sodobnem slovenskem ideološkem diskurzu obstajajo tudi drugačna razločevanja in ideološke interpelacije. Zanimiv instrumentarij, na primer, uporablja krščanska religiozna ideologija oziroma mitologija. Reprodukcijsko religiozno identiteto namreč vzdržuje tudi dejstvo, da je skriti Bog večni, in ni, tako kot drugo življenje, sestavni del kozmosa. V tem pogledu se Bog Stvarnik radikalno loči od ljudi kot končnih bitij, in ravno zato je identiteta končnih bitij ogrožena identiteta; spričo ogroženosti jim je najbolje

ukazati "Ne iščite poti, izberite smer", kot se glasi televizijski reklamni spot za katoliški radio Ognjišče.

Če se ustavimo ob sami diskurzivni organizaciji reklamnega spota, bi osnovno idejo najlažje odkrili z distinkcijo "pot" in "smer". Izraza sta pomensko dovolj jasna, da naslovljencem prikažeta osnovni cilj. Medtem ko je pot nekaj materialnega, "tlakovanega" po zemlji, kjer gre za spoj označevalca z označencem, gre v situaciji "smeri" za nekaj "nadzemeljskega", za pot, ki ne potrebuje materialne osnove.

To nas direktno napotuje h konceptu *mane* kot čisti simbolni vrednosti, označevalcu brez označenca, ki označuje odsotnost označenega ali prisotnost neoznačenega, torej nečesa, kar je zunaj sistema pomenske konstrukcije jezika, ki pa ga ta sistem vendarle nekako registrira. Sama "smer" v kristjanu hkrati vzdržuje občutek božjega pogleda, ki se mu nič ne izmakne in mu nič ne more pobegniti, navdaja ga z misterijem, ki je eden od izvorov predstave o božji vsevednosti in vseprisotnosti. "Smer" kot označevalec brez označenca ima analogijo tudi v samem ritualu, katerega vloga je v tem, da zbuja osebna religiozna čustva, katerih splošna značilnost je, da so neizrekljiva, torej nediskurzivna, podobno kot je "smer" nepredstavljiva v primerjavi s "potjo". Nediskurzivna izkustva v ritualih ne morejo biti falsificirana, kajti enostavno so ali pa jih ni, medtem ko so diskurzivna sporočila lahko resnična ali lažna in hkrati preverljiva. Zato je religiozni diskurz sprejet kot nedvoumna resnica, saj je vključen v ritualih ali simbolih, ki izvablajo iz vernikov nediskurzivno in, po tej logiki, neponaredljivo priznanje.⁶³ "Poti" je zato lahko tudi več, prav zato so lahko tudi napačne, medtem ko je "smer" lahko samo ena.

Za omenjeni televizijski spot bi lahko domnevali, da gre za neke vrste ideološko "vnaprejšno obdelavo" gledalcev in gledalk, kar seveda olajšuje uveljavljanje dominantnega pogleda. Glede na to, da so v teoriji komunikacije kod in sporočila, če uporabljamo Jakobsonovo izrazoslovje, oziroma konvencionalnost pomena, sploh šele pogoji za možnost kodiranja, se lahko vprašamo, ali je v tem spotu resnično šlo za kodiranje in gledalčevo oziroma gledalkino dekodiranje. Celotni televizijski spot je namreč tako visoko pomensko strukturiran, tudi vizualno, da gledalcem/kam morda ni bilo potrebno vložiti prevelike energije v sam proces odkrivanja pravega pomena omenjenega sporočila oziroma, kot pravi Morley, v odkrivanje tako imenovanega "prednostnega branja" (*preferred reading*), to je branja, kakršnemu enkodiranje daje prednost pred drugimi, ga ponuja v branje, ga privilegira v primerjavi z drugimi branji.⁶⁴

Hkrati imajo simbolni označevalci poseben pomen v integracijskem delovanju religiozne identitete, saj najbolj integrativno delujejo ravno tisti simboli in dejanja, ki so racionalno nerazložljivi in nedoumljivi. Priseganje na absurdnost je vir trdne identitete in identifikacije, kajti čimbolj je neka verska resnica neverjetna, toliko

⁶³ Cf. Kerševan, 1975, str. 100 sqq.

⁶⁴ Cf. Vogrinc, 1995, str. 45 sqq.

⁶⁵ Cf. Freud, 1981, str. 33. Freud nadalje ugotavlja, da se je distanciranost in netolerantnost do drugačnih, torej nekrščanskih ljudi, v sodobnem svetu zmanjšala; razlog išče v oslabelem religioznem občutju in s tem oslabljenih libidinalnih vezeh.

⁶⁶ Izjava znanega slovenskega psihiatra, časopis Slovenec, citirano po: Mladina, rubrika Izjave tedna, Ljubljana, 10. september 1996, str. 5.

več ima vernik, ki veruje vanjo, zaslug, tem trdnejša je njegova povezanost z religijo, odločnejše je po drugi strani izključevanje kake druge resnice. Tako se vzpostavlja tudi distinkcija med svetim in profanim, ki jo je Émile Durkheim opredelil kot bistvo religije. V tem polju je možno govoriti o več identitetah, o človeški in o vrhunski oziroma nadidentiteti, kjer kristjan z religiozno identiteto celotno področje identitete podredi zunajčloveški; s tem se vzpostavlja kontrast med slabšo (človeško) identiteto in boljšo (božjo) identiteto. V tej slednji nadidentiteti lahko kristjan priznava distanco med seboj in višjimi bitji, torej Bogom, in tako je identiteta do skrajne meje hierarhizirana.

Konstitucija distinkcije sveto-profano je ena od pomembnejših identifikacijskih točk v reprodukciji religiozne identitete. Ni pa ta distinkcija edina pomembna in produktivna, kajti poleg same "notranje" identitete vernika v odnosu do tako imenovane nadidentitete Boga se verniki lahko in se pogosto identificirajo tudi z izključevanjem in razločevanjem nasproti drugim in drugačnim ljudem oziroma njihovim resnicam in njihovim pogledom na svet.

Zunaj Kristusovega občestva je vedno določen del posameznikov in posameznic, ki Kristusa ne ljubijo in jih prav tako Kristus ne ljubi. Prav zato mora biti religija, pa četudi krščanska, ki poudarja ljubezen do bližnjega, trda in brez ljubezni do tistih, ki ji ne pripadajo. Vsaka religija je namreč religija ljubezni za tiste, ki jih vključuje, in je hkrati distancirana do "outsiderjev".⁶⁵

V nadaljevanju bo sledilo nekaj prikazov diskurzivne konstrukcije "resnice", ki reflektira sodobno vsakdanjo argumentacijo v krščanskem diskurzu v Sloveniji. V njih se ne razodeva tolikšna netolerantnost kot nekoč in tudi sama vsebina ter argumentacija ni vedno pasivno sprejeta v družbi, res pa je, da imajo izjavljalci določeno prednost glede vplivanja na interpretacije in splošna verjetja. Njihova prednost je namreč pogosto v tem, da imajo zaradi pozitivne podobe tolerantnih ljudi večje težave tudi kritike na njihov račun. Težava je tudi v tem, da verski "agitatorji" uporabljajo izrazoslovje, ki je na prvi pogled videti zelo "nevtralnno", saj se s tem izogonejo napadom, kajti njihov "nevtralnno" diskurz vključuje dejanske implikacije intenc in pomenov šele v "globinski strukturi", ki pa jo naslovljenci/ke, kot smo že omenili, lahko s kančkom želje takoj prepoznajo. Oglejmo si sedaj prvo konstitucijo "resnice":

*Kdor se sklicuje na Jezusa Kristusa, mora imeti namreč celovitejše in pravilnejše videnje sveta, humanejše vizije in strožja merila do sebe kot tisti, ki se sklicuje na A. Bebla in F. Lassalla, A. Smitha in D. Ricarda ali J. Kocijančiča in J. Drnovška.*⁶⁶

V tej izjavi je ideološka zvijača prav vzpostavljanje delitve na dve izključujoči si poziciji. Glavno orožje govorca je navidezna delitev, s katero govorec opredeli fronto spopada, ki pa je pravzaprav

konstrukt, saj odpira okvir diskurza na točki, kjer sploh ne bi bilo potrebno. Tudi v tem primeru pozicija ni pozitivno opredeljena, ampak je zgolj nekakšno konstruiranje konsenzualnega "mi", ki naj se percipira kot edino veljavni oziroma legitimni "predstavnik" ljudstva. Naj poudarimo, da tovrstne izjave kažejo na pogosto grobo instrumentalizacijo religije, ki postaja spričo takih argumentativnih mehanizmov zgolj orodje oziroma "kanal" za prenašanje netolerantnosti.

Konstitucijo Drugega od Drugega si bomo поблиže ogledali še v zadnji izjavi, ki je, glede na to, da jo je izrekel sam nadškof, dokaj "reprezentativna", in se glasi:

*... danes ni ubog samo tisti, ki je materialno ogrožen, ampak so ubogi tudi tisti, ki ne verujejo v Boga in ki torej nimajo druge perspektive kakor grob ...*⁶⁷

V tej izjavi imamo opraviti s strategijo, ki želi na isto raven spraviti tako materialno in duhovno življenje. Govorca bi lahko takoj na začetku povprašali, kakšen status ima potemtakem tisti, ki je materialno ubog, toda veruje v Boga. Je tak subjekt še vedno "ubog"? Verjetno se govorec s tem ne bi strinjal. To nam lahko tudi pojasni, kakšen je bil "pravi" smisel začetnega dela izjave. Bil je samo "lepotilna maska", s katero govorec preliči naslovljenca. Toda bolje je analizo prikazati s teorijo Oswalda Ducrota. A najprej razvijmo problem do konca. Govorec je v izjavi opredelil dva "tipa" nesrečnikov, a to še ni vse, saj želi govorec s pomočjo besed, kot je "samo", ta dva tipa subjektov (naslovljencev) tudi "kvalitativno" opredeliti. Glavni namen "samo" je v tem, da želi v izjavi vzpostaviti, kot temu reče Ducrot, gradualnost toposa.⁶⁸ Kaj to pomeni v našem primeru?

Beseda "samo" nakazuje, da se "nesrečniki" dajo stopnjevati, da obstajajo manj in bolj "ubogi" nesrečniki. Kako lahko to našo trditev argumentiramo? Govorec opredeljuje kot uboge sprva materialno ogrožene in nato še neverujoče. Toda kako bo lahko to novico sprejel naslovljenec? Materialna ogroženost je stvar nesrečnega spleta ekonomskih dejavnikov, toda tisto "drugo"... Tisto drugo je še večji problem. S tako "interpelacijo" naslovljencev pa naslovljenci sami, in ne govorec – in to je seveda tudi največja lepota interpelacije – sproducirajo skalarnost toposa, ki bi se lahko glasil, na primer: "Bolj ko so ljudje neverni, bolj so ubogi." Pri tem nevernost v splošnem povečuje uboštvo.

Na koncu izjave govorec omenja tudi verjetne "perspektive" neverujočih in jim napoveduje precej žalosten konec. Tudi to "napovedovanje prihodnosti" je zgolj "lepotilna maska", ki želi zakriti praznino, neobstoj Drugega tako, da "plastično" prikaže prihodnost Drugega (od) Drugega, torej tiste, ki jih Kristus ne ljubi. S takim "manevrom" prepričuje potencialne naslovljence in naslovljenke.

⁶⁷ Izjava slovenskega nadškofa v reviji *Ognjišče*, citirano po: *Mladina*, rubrika *Izjave tedna*, *Ljubljana*, 1. april 1997, str. 11.

⁶⁸ Cf. Ducrot, 1996, str. 152.

⁶⁹ Cf. Ducrot, 1988, str. 45.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Cf. Rose, 1996, str. 13 sq.

Toda drznost postopka je še v nečem drugem. Da govorec lahko izreče to končno "oceno", mora najprej vzbuditi verjetje, da so bile predhodne misli nekakšen *common sense*, da so bile to misli "drugih", da je šlo za vsesplošno znano stališče. Tak vtis mora v naslovljencih/kah nujno proizvesti, da lahko govorec nadaljuje tisti del izjavljanja, ki ga "resnično" želi izreči. Drznost takega postopka je po Ducrotu v tem, "da argumentacijo opre prav na vsebino dane informacije".⁶⁹ Z nekoliko tveganja lahko za konec zatrdimo, da se je govorec znebil svoje odgovornosti tako, da jo je prevalil na "nekatere".⁷⁰

VZTRAJATI PRI IDENTITETI ZA VSAKO CENO?

V knjigi *The making of Political Identities* avtor Ernesto Laclau poudarja, da živimo v obdobju, za katerega je značilno spoznanje o odsotnosti kakršnihkoli trdnih tal, ki bi omogočala brezskrbno, univerzalno identifikacijo. Vse socialne identitete so torej razcepljene med identiteto in identifikacijo. "Neuspeh" identitete, kot pravi Jacqueline Rose, ni obžalovanja vreden moment v procesu prilagajanja in razvoja k normalnosti, kakor bi idealno potekal, ampak je nekaj, kar se ponavlja v neskončnost in kar sleherni trenutek podoživljamo v naših osebnih zgodovinah.⁷¹

Nestabilen položaj same identitete nam mora biti hkrati vodilo k temu, da zavrnemo vsakršno apriorno in "prenapeto" poudarjanje o obstoju identitete, ki seveda pelje zgolj v določen tip esencializma. To seveda ne pomeni, da zavračamo celoten koncept identitete; želimo zgolj poudariti, da lahko pretirano poudarjanje značilnosti in lastnosti identitete posamezniku ali posameznici, ki naj bi to identiteto posedoval/a, bolj škodi kot koristi. To se morda še najbolje vidi v opredeljevanju ženske identitete in njene "ženskosti". Lahko se strinjamo z mnenjem, da sta moški in ženska samo dva različna načina negotovosti oziroma negotovega vpisa v nek fantazmatski register, znotraj katerega je njuna identiteta sploh šele možna. Zunaj tega polja je subjekt zgolj prazna forma, kar je pravzaprav logično, če predpostavljamo, da je subjekt učinek ideologije.

Situacija s pretiranim poudarjanjem identitete je lahko tudi tale primer, ki je tudi vzet iz polja ženske identitete. Ena od strategij v feminističnem gibanju je bila zavračanje normativnih podob ženskosti, na primer z gesli *Fat is a feminist issue; No more Miss America*, ali pa, po drugi strani, iskanje nenormativnih podob ženskosti na podlagi neposrednega obračanja stereotipov, s podobami mišičastih, tako imenovanih "macho" žensk ali pa lezbijk poudarjeno ženskega videza. Kje tiči osnovni problem? Problem je nadvse identičen s primerom seksističnih reklam, s pornografijo in spolnim nadlegovanjem. V navajanih geslih in vedenjskih vzorcih se uveljavlja novo predpisovanje, pravzaprav popolnoma enak

normativizem, nova verzija enoumja v smislu “za vse enako”.⁷²

Vrnimo se zopet k samemu problemu pretiranega poudarjanja identitete. Situacija v tem polju postane namreč kočljiva, ko se s poudarjanjem drugačne, samosvoje, tako rekoč “svobodoljubne” identitete, ki se želi rešiti zunanjega, oblastnega definiranja, pripeti podoben determinističen spodrsrljaj. Kot primer lahko navedemo varstvo manjšin, ki nujno priznava posebne značilnosti pripadnic in pripadnikov manjšine. Kaj sproži taka logika, ki ima seveda lahko zgolj dobronameren cilj, to je osvobajanje posameznika iz primeža večine? V imenu priznavanja skupinskih značilnosti in v imenu njihovega varstva predpisuje, kaj naj bi bilo “dobro” za pripadnice in pripadnike take skupine, a to je seveda v temeljnem protislovju z osnovno zahtevo sodobnega razumevanja medčloveških razmerij, ki pravi, da nikomur ni mogoče predpisovati, kaj naj bi bilo zanj “dobro”, saj se varstvo v tem primeru spremeni v navaden teror. Institucionalizirana strpnost do skupine potemtakem lahko postane institucionalizirana nestrpnost do članic in članov te skupine.⁷³ Tu nam na pomoč lahko priskoči Alain Badiou, ki glede nevarnosti določevanja identitete “za vsako ceno” pravi:

“In končno, skupnost, kolektiv sta neimenljivo politike: vsak poskus ‘politično’ poimenovati skupnost pripelje do pogubnega Zla (kot je razvidno tako iz skrajnega zgleда nacizma kakor tudi iz reakcionarne rabe besede ‘Francozi’, katere ves namen je, da preganja ljudi, ki tu bivajo, z arbitramo obdolitivijo, da so ‘tujci’). Tisto, za kar nam gre, je splošno načelo: Zlo je takrat, to je, v pogojih resnice, v tem, da hočemo za vsako ceno izsiliti imenovanje neimenljivega. Prav v tem pa tudi je načelo katastrofe.”⁷⁴

Čeprav nam je že dolgo znana preprosta in eksaktna definicija identitete, ki se glasi $A = A$ in $A \neq B$, nam drugi člen definicije problem identitete prikaže v dokaj nestabilni luči. Kolikor upoštevamo, da je za določitev identitete potreben kdo, ki ni A, nam povsem simptomatično postane vprašljiv tudi sam A. Kajti slednji nima utemeljitve v ničemer izven sebe; sklicuje se na golo tautologijo. Toda ravno zato seveda konstruira tistega B.

Ta kratek in dokaj suhoparen oris smo navedli zato, da skiciramo samo mističnost identitete. Kljub vsem ideološkim diskurzom in mistifikacijam je identiteta ljudi negotova, nepojasnjena. Bistvenega pomena je tudi ugotovitev, da v vsakdanjem življenju ne živimo nekakšnih fiksnih identitet, ampak doživljamo – v skladu z logiko dinamičnega, kontinuiranega življenja – identifikacijo. A že sam pojem identifikacije sugerira, da v tem polju ne prevladuje neka esencialna, vnaprej dana vsebina, ki jo z našim rojstvom zgolj zbudimo “iz spanja”, ampak da gre za neprestano redefiniranje samega subjekta, za njegovo neprestano umeščanje v identitetni kontekst, v neko “zgodbo” o “njegovi” identiteti.

⁷² Cf. Bahovec, 1996, str. 233.

⁷³ Cf. Močnik, 1994, str. 160 sq. Močnik navaja znan primer tako imenovanega jezikovnega zakona v Quebecu, ki je materinskim govorcem angleščine dopuščal, da obiskujejo angleške šole, frankofonskim govorcem pa predpisoval, da morajo obiskovati francoske šole.

⁷⁴ Cf. Badiou, 1996, str. 65.

Da je identifikacija zgolj neprestano negotova, "težavna" in vselej malo neuspešna pot v oblikovanju identitete, kaže že sama mogočna ideološka "mašinerija", ki z vseh plati "opozarja" in vzpostavlja v posameznicah in posameznikih zavest o njihovi lastni identiteti. Zakaj je potrebno v oblikovanje identitete vložiti toliko energije? Sklep bi bil lahko: ravno zato, ker identiteta ni "vrojena", samonikla ali kakor koli esencialna entiteta, jo brez "dela" ni mogoče vzpostaviti.

Na ideološki značaj identitete kažejo tudi sami glagoli, ki se običajno povezujejo s tem pojmom: oblikovanje identitete, konstrukcija identitete ... Tudi to nam plastično sugerira indic, da identiteta posameznika, pa naj on ali ona ve ali ne, ni uspešna, ampak prej neuspešna in dolgotrajna pot, če ne kar vseživljenjsko čakanje na Nekaj.

Skratka, identiteta posameznika/ce je nestabilna, pravzaprav je sploh "ni". Zato je bistvo identitete nenehna pot k čemu, cilja pravzaprav niti ne poznamo in morda niti ne obstaja. V tem smislu je identiteta, podobno kot naše vsakdanje želje, neprestano (re)producirana kot "skrita želja". To "skrito željo" nam nenehno reproducirajo različni ideološki programi. Vprašanje je seveda, kako se lahko taka "umetna" entiteta ohranja skozi tako dolga časovna obdobja. In kako je možno, da "skrita želja" res postane želja? Očitno imamo ljudje radi želje, in to nam lahko pojasni še marsikaj drugega. O tem drugem pa morda ob naslednji priložnosti.

LITERATURA

- ADORNO, T. W. (1986): Uvod v sociologijo glasbe, *Državna založba Slovenije, Ljubljana*.
- ALTHUSSER, L. (1980): *Ideologija in ideološki aparati države*, v: SKUŠEK, Z. (ur.): *Ideologija in estetski učinek, Cankarjeva založba, Ljubljana*.
- ANDERSON, B. (1998): *Zamišljene skupnosti; O izvoru in širjenju nacionalizma, Studia humanitatis, Ljubljana*.
- AUSTIN, J. L. (1990): *Kako napravimo kaj z besedami, Studia humanitatis, Ljubljana*.
- BADIOU, A. (1996): *Etika, Analecta, Problemi 1/1996, letnik XXXIV, Ljubljana*.
- BAHOVEC, E. D. (1996): *Žensko telo – moška oblast?, v: BOGOVIĆ, L. in SKUŠEK, Z. (ur.): Spol: Ž, KUD Franceta Prešerna in Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana*.
- BARTHES, R. (1993): *Mythologies, The Noonday Press, New York*.
- BLOMMAERT, J., in VERSCHUEREN, J. (1993): *European concepts of nation-building, paper presented at the conference on Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa: Comparative Perspectives, Grahamstown, South Africa*.
- DUCROT, O. (1988): *Izrekanje in izrečeno, Studia humanitatis, Ljubljana*.
- DUCROT, O. (1996): *Slovenian Lectures / Conferences slovenes, ISH, Ljubljana*.

- FOWLER, R. (1991): *Language in the News*, Routledge, London and New York.
- FREUD, S. (1981): *Množična psihologija in analiza jaza*, v: MOCNIK, R. (ur.): Psihoanaliza in kultura, *Državna založba Slovenije, Ljubljana*.
- GELLNER, E. (1994): *Encounters with Nationalism*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.
- JACKSON, P., in PENROSE, J. (1993): *Constructions of race, place and nation*, UCL Press, University College London.
- JUŽNIC, S. (1993): *Identiteta, Knjižna zbirka Teorija in praksa, Ljubljana*.
- KERŠEVAN, M. (1975): *Religija kot družbeni pojav, Mladinska knjiga, Ljubljana*.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958): *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris.
- MARX, K., in ENGELS, F. (1969): *Sveta družina*, v: *Izbrana dela v petih zvezkih, 1. zvezek, Cankarjeva založba, Ljubljana*.
- MEŽNARIČ, S. (1990): *Bivanje nacijom danas, spremna beseda v: B. Anderson, Nacija: zamišljena zajednica, Školska knjiga, Zagreb*.
- MOCNIK, R. (1985): *Beseda ... besedo, Založba ŠKUC, Ljubljana*.
- MOCNIK, R. (1994): *Strpnost, sebičnost in solidarnost*, Časopis za kritiko znanosti, letnik XXII, št. 164–165, Ljubljana.
- MOCNIK, R. (1996a): *Marcel Mauss – klasik humanistik*, v: M. Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*; C. Lévi-Strauss: *Uvod v delo Marcela Maussa, Studia humanitatis, Ljubljana*.
- MOCNIK, R. (1996b): *Subject supposed to believe and Nation as a Zero-institution*, v: MILOHNIČ, A., in MOCNIK, R. (ur.): *Along the Margins of Humanities, ISH, Ljubljana*.
- OLSON, M. (1965): *The Logic of Collective Action, Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- PECHEUX, M. (1980): *Diskurz in ideologija(e)*, v: SKUŠEK, Z. (ur.): *Ideologija in estetski učinek, Cankarjeva založba, Ljubljana*.
- POUTIGNAT, P., in STREIFF-FENART, J. (1997): *Teorije o etnicitetu, Biblioteka XX vek, Beograd (Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, Theories de l'Ethnicite, Presses universitaires de France, P.U.F., 1995)*
- PRAPROTNIK, T. (1998): *Performativ kot murna fikcija ali kako napravimo kaj s konvencijami*, v: CINDRIČ, A. (ur.): *Čarnijev zbornik, Oddelek za sociologijo, Filozofska fakulteta, Ljubljana*.
- RIHA, R., in ŽIŽEK, S. (1985): *Problemi teorije fetišizma; Filozofija skozi psihoanalizo II, Analecta, Ljubljana*.
- RIZMAN, R. (1991): *Teoretske strategije v študijah etnonacionalizma*, v *zborniku: Studije o etnonacionalizmu, Knjižna zbirka KRT, št. 79, Ljubljana*.
- ROSE, J. (1996): *Ženskost in njeno nelagodje, Analecta, Ljubljana*.
- SCHMITT, C. (1994): *Tri razprave, Krt, št. 90, Ljubljana*.
- SKUŠEK, Z. (1980): *Spremna beseda*, v: SKUŠEK, Z. (ur.): *Ideologija in estetski učinek, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1980*.
- ŠTRAJN, D. (1994): *Ideologija identifikacije drugega*, Časopis za kritiko znanosti, letnik XXII, št. 164–165, Ljubljana.
- ŠUMIČ RIHA, J. (1988): *Realno v performativu, Analecta, Ljubljana*.
- ŠUMIČ RIHA, J. (1995): *Avtoriteta in argumentacija, Analecta, Ljubljana*.
- ŠUMIČ RIHA, J. (1996): *Totemske maske demokracije, Zbirka Sophia, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana*.
- TRSTENJAK, A. (1995): *Slovenska poštenost, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana*.
- Van DIJK, T. A. (1995): *Elite Discourse and the Reproduction of Racism*, v: SLAYDEN, D. (ur.): *Hate Speech, SAGE Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi*.
- VOGRINC, J. (1995): *Televizijski gledalec, ŠKUC/FF, Studia humanitatis, zbirka Apes, št. 3, Ljubljana*.
- WARD, B. (1966): *Nationalism and Ideology*, W. W. Norton & Company, Inc., New York.

- ŽIŽEK, S. (1982): Zgodovina in nezavedno, *Zbirka Misel in čas, Cankarjeva založba, Ljubljana*.
- ŽIŽEK, S. (1983): Tri predavanja na simpoziju ob ustanovitvi Društva za teoretsko psihoanalizo (III – O Slovencih in antisemitizmu, v: *Problemi/Razprave, št. 4–5*), Ljubljana.
- ŽIŽEK, S. (1987): Jezik, ideologija, Slovenci, *Zbirka Družboslovje, Delavska enotnost, Ljubljana*.