

FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Neža Lipanje

Moč diskurza/Diskurz moči: psihoanaliza Balkana kot postkolonije

Magistrsko delo

Ljubljana, 2012

FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Neža Lipanje

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

Moč diskurza/Diskurz moči: psihoanaliza Balkana kot postkolonije

Magistrsko delo

Ljubljana, 2012

Moč diskurza/Diskurz moči: psihoanaliza Balkana kot postkolonije

Psihoanalitično disciplino razumemo kot proizvod razsvetljenske epistemologije in zahodnega racionalizma, ki je kot hegemonski diskurz ustvaril ločnico med vzhodnim, barbarskim, primitivnim, zaostalim in iracionalnim delom Evrope ter njegovim zahodnim antipolom kot civiliziranim, naprednim, svobodnim in razumskim. S pomočjo arheoloških in dekonstruktivističnih metodoloških prijemov o njej razmišljamo kot o specifičnem orodju postkolonialistične moči v obliki diskurza. Dekonstruiramo Ojdipov kompleks in se v foucaultovski maniri lotimo Freudove osebne zgodovine, ki jo pojmuje kot ključno pri nastajanju osnovnih predpostavk psihoanalitične teorije. V nadaljevanju psihoanalitičnemu diskurzu na Balkanu dodelimo vlogo (post)kolonizatorja. Da lahko Balkan pojmuje kot postkolonijo, čeprav ni bil nikoli koloniziran v klasičnem modernem smislu, pokažemo prek analize ključnih predpostavk teorij dveh balkanskih filozofov in psihoanalitikov, Julie Kristeve in Slavoj Žižka. Ta v svojih teorijah ponotranjita zahodni geopolitični diskurz in Balkan razglasita za regijo s spodletelo ojdipalizacijo, kar se kaže v njeni patološki, nepopolni, primitivni formi subjektivnosti. Ozadje njunih teorij razkriva a) globoko deidentifikacijo z Balkanom in b) nekritično ponotranjenje evrocentričnega simbolnega reda, ki je inherentno kolonialističen. Gre za imitacijo zahodnjaških označevalnih praks, kar je ena temeljnih značilnosti oblasti v postkolonijah. V končni fazi, paradoksalno, oba intelektualca zgolj reproducirata hegemonistično zahodnjaško podobo Balkana kot evropskega *drugega*.

Ključne besede: racionalizem, moč v obliki diskurza, psihoanaliza, Ojdipov kompleks, postkolonija, imitacija zahodnjaških označevalnih praks, Julia Kristeva, Slavoj Žižek.

Power of Discourse/Discourse of Power: Psychoanalysis of the Balkans as a Postcolony

We approach psychoanalytic discipline as a product of Enlightenment epistemology and western rationalism which - acting as a as a hegemonic discourse – succeeded in creating a divide between the East as a barbaric, primitive, backward and irrational part of Europe and its civilized, progressive, liberal and rational western counterpart. Following Foucault's and Derrida's methodological approaches we consider it a specific postcolonial discourse of power. We try to deconstruct both the Oedipus complex and Freud's personal history which we think of as crucial in determining the basic assumptions of psychoanalytic theory. In the Balkans the role of the post-colonizer is assigned to psychoanalytic discourse as the inheritor of western Cartesianism. The Balkans can be considered a postcolony even though it has never been colonized in a classic modern way. We prove the latter by analyzing the theories of two philosophers and psychoanalysts, Julia Kristeva and Slavoj Žižek. Their discourses reveal hidden Western geopolitical bias as they declare the Balkans as a region with failed oedipalization which results in primitive, pathological and incomplete subjectivation. Their theories reveal: a) a deep de-identification with the Balkans and b) an uncritically internalized Eurocentric symbolic order, which is inherently colonialist. We consider both discourses an imitation of western signifying practices which is one of the fundamental characteristics of postcolonial authority. Paradoxically, both intellectuals merely reproduce hegemonic western image of the Balkans as the European *other*.

Key words: Rationalism, Discourse of power, Psychoanalysis, Oedipal complex, Postcolony, Imitation of Western Signifying Practices, Julia Kristeva, Slavoj Žižek.

Kazalo

1 UVERTURA	5
2 KAJ?	7
2.1 Neevropska Evropa	7
2.2 Cogito ↓, psihoanaliza ↑	10
2.3 Orientalizem in balkanizem	13
2.4 [Balkan = Indija; Balkan = Severna Afrika; ...]? → post!	17
2.5 Cilji in nameni	20
2.6 Več vprašanj	23
3 KAKO?	24
3.1 Arheologija vednosti in Foucault	24
3.1.1 Izjava in pridruženo polje	24
3.1.2 Subjekt izjave	25
3.1.3 Diskurz	25
3.1.4 Materialni pogoj, ponovitev izjave	27
3.1.5 Formacija objektov	27
3.1.6 Izjavljalne modalnosti	28
3.2 Zablode »kolonialnega diskurza«	28
3.3 Dekonstrukcija in Derrida	32
3.4 Odčaran naj bo!	35
3.4.1 Mi, racionalistični zahodnjaki	37
3.5 Ostale metode	42
4 ZAKAJ? PRVIČ	43
4.1 ... ker je Ojdipov kompleks zgodovinski učinek	43
4.1.1 Nuklearna družina	44
4.1.2 Prvobitna horda	48
5 ... ZAKAJ? DRUGIČ	52
5.1 ... ker je Sigmund trikrat zašel na Balkan	52
5.1.1 Kraške jame	54
5.1.2 »Über Coca«	56
5.1.3 Trebinjski harem	57
5.2 Imitacije po balkansko	60
5.3 Nazaj k intelektualcem	69
6 ... IN ŠE TRETJIČ	72
6.1 Če Kristeva stavi na svetovljanstvo	75
6.1.1 Francoski <i>okus</i> ≠ balkanski <i>gnus</i>	76
6.1.2 Izselenstvo	80
6.1.3 Jezni otroci	82
6.1.4 <i>Čisto</i> potrebuje gospodarja	84
6.2 ... potem je Slavoj za univerzalizem	86
6.2.1 Ovinek v univerzalno in partikularno	88
6.2.2 Balkan = <i>Das Unbewusste Europas</i>	91
6.2.3 Kje je trik?	94
6.3 Nezmožnost identitete	98
7 ČEMU?	101
8 LITERATURA	107

1 UVERTURA

Dobro se zavedamo, da je vedno bolje začeti s trditvijo, kaj besedilo je ali bi vsaj želelo biti, pa vendar smo primorani najprej opozoriti na to, kar nikakor ni, in na tisto, kar nikoli ni hotelo in, celo največkrat, zmoglo biti. Naloga se vsekakor ne nadeja postati še ena zaključ(e)na zgodba ali resnica o Balkanu, njegovi post-komunistični identitetni zgradbi in vlogi, ki jo je pri tem odigrala uporaba (zloraba) psihoanalitičnega in psihiatričnega diskurza. Njen cilj prav tako ni postaviti zadnje pike na i na odgovore, ki jih zahtevajo vprašanja o (neo)kolonialističnih praksah v tem delu Evrope. Kako bi to sploh lahko bil – ne le zaradi kompleksnosti predmeta našega zanimanja – ampak že zato, ker dolgo vemo, da se jeziku nekaj vedno izmuzne, spodleti in izpade iz simbolizacije. Ene »edine« in »prave« Resnice, take, ki bi se ji dozdevalo, da ji je *realno* uspelo povzeti, se zato bojimo, in na varni razdalji približamo le kot predmetu preučevanja oziroma takrat, ko hočemo o njenih pasteh dodatno posvariti.

Temeljno tematsko izhodišče izhaja iz Bjeličevega članka *Madness as a political factor*¹ (2010) o vlogi in pomenu, ki jo je v nacionalistični retoriki dveh srbskih politikov in psihiatrov, Jovana Raškovića in Radovana Karadžića, odigrala uporaba (zloraba) psihoanalitičnega jezika. Avtor zagovarja tezo, da je imel kvazi-psihoanalitični in psihiatrični diskurz pomembno mesto pri upravičevanju etničnih konfliktov, spodbujanju množične »paranoje« in vojne na Balkanu v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja. Naslanjajoč se na Freudovo teorijo osebnosti Rašković Srbe označi za »ojdipske«, Hrvate za »kastirane« in muslimansko populacijo kot »analno«. Njuna interpretacija »balkanskega Ojdipovega kompleksa« in »norosti« kot ključnega političnega dejavnika tako postane socialna teorija post-socialistične (oziroma post-komunistične) balkanske subjektivitete *per excellence* (ibid., 20). Ne gre za to, da bi opisana »intervencija« psihiatrov neposredno vodila v krvave dogodke, ki so na Balkanu sledili, to zavrne tudi avtor sam, članek nam je služil bolj kot povod v razmišljanje o psihoanalizi in psihoanalitičnem jeziku iz makro perspektive oziroma povezavi med psihoanalizo kot disciplino, ki je nastala v konkretnih družbenih, političnih, ekonomskih konstelacijah, ki jo ključno zaznamujejo in legitimirajo, in (neo)kolonialističnimi in postkolonialističnimi praksami dominacije.

¹ *Norost kot politični dejavnik* (prevod N. L.).

Prav med-etnični konflikti na Balkanu v začetku devetdesetih let kažejo, da psihoanalize kot discipline nikakor ne gre jemati kot apolitične ali nevtralnega metodološkega sredstva. Predpostavka o univerzalni ojdipski strukturi kot temelju »zdrave« moderne subjektivitete in psihične normalnosti je postala geopolitično orodje narodov, ki so ob razpadli Jugoslaviji stremeli k temu, da bi vstopili v »evropski« klub. Vse, kar bi morali storiti je, da bi se za vekomaj »odrešili« svojih orientalskih, otomanskih križev, vzhodnjaške arhaičnosti in ponotranjili celotni zahodni *telos*. To bi bil nekakšen predpogoj, da bi lahko z zapoznelostjo sprejeli *modernost*, pa četudi Balkan ni bil nikoli koloniziran na klasičen moderen način, v smislu teritorija, ki je vojaško-ekonomski privesek nekega imperija (Bjelić 2011b, 3).

Skoraj istočasno z Raškovićevo in Karadžićevo teorijo sta dva intelektualca, psihoanalitika balkanskih korenin takratne dogodke na Balkanu razlagala s pomočjo (lacanovske) psihoanalize in pri tem Balkan označila za evropsko regijo, ki jo zaznamuje ultimativna patološkost. Svoje razloge za tovrstno trditev sta oba poiskala v istih predpostavkah: specifična »balkanska« spodletela ojdipalizacija, odsotnost kartezijske tradicije in simbolne avtoritete povzroči regresijo celotnega geografskega prostora v patološko žensko substanco, iz katere jo lahko »reši« le vzpostavitev jezika univerzalnega subjekta. S statusom univerzalnosti Ojdipovega kompleksa in njegove »klasične« razrešitve², ki je iz primarne Freudove analize posameznika prenesena na raven nacionalne ideologije, se upravičuje kolonialno dominacijo v imenu osvoboditve kolonialnih subjektov in zagotavljanja psihične normalnosti celotne regije (ibid., 8). Moč discipliniranja v obliki specifičnega diskurza oziroma posamezni diskurz v službi psihične normalizacije skupnosti, če uporabimo Foucaulteve besede (v ibid., 17). In to je točka, na kateri psihoanalitikoma balkanskih korenin, morda najbolj slavnima vzhodnima intelektualcema na zahodu, ki se ne zavedata vpetosti svojih teorij v kolonialistični diskurz, ključno spodleti³. Za nas pa je to mesto, ki odpre temeljno vsebinsko polje naše debate.

² V situaciji klasično razrešenega Ojdipovega kompleksa, ki po Freudu edini vodi v razvoj »zdrave« »normalne« osebnostne psihične konstelacije, oče s tem, ko pretrga otrokovo vez z materjo, vzpostavi triado na mestu diade in Ojdipa nasilno iztrga iz trikotnika, ter ga tako prisili, da se osvobodi in osamosvoji.

³ Ali pa morda ključno »uspe«? Pomenljivost ene ali druge možnosti bomo bolje razumeli ob koncu.

2 KAJ?

2.1 Neevropska Evropa

Simbolno zapečatenost pojma Balkan je najlažje iskati v mentalnih zemljevidih renesančne in razsvetljske Evrope. Ko govorimo o *diskurzivnosti* identitete⁴ Balkana⁵, mislimo na izrazito moderen fenomen »izumljanja« vzhodne Evrope (Wolff 1994). Razsvetljska filozofija je namreč uspešno ustvarila podobo vzhodnega dela celine (vključno z Balkanom) kot »nevarne zunanosti, mesta skritih želja Evrope, vampirjev, nebrzdane ženske seksualnosti in plemenskosti« (ibid., 372). Nekdanjo delitev na barbarski Sever in razviti Jug, ki je kot temeljna delitev veljala vse do 18. stoletja (Vodopivec v Todorova 2001, 38), je tako zamenjal binarizem racionalni zahod nasproti iracionalnemu vzhodu. Maskulinitet na eni in femininost na drugi strani. Zahodnjaški *ratio* na enem in arhaična *norost* na drugem koncu binarne palice. Civilizacija nasproti barbarstvu. Zahodne (nacionalne) kapitalistične države so se »lastnoročno« postavile v sam center kontinenta; ne geografski center, o tem ne moremo govoriti, temveč tisti *simbolni* – središče, iz katerega se presoja o omikanosti, civiliziranosti, patološkosti, zaostalosti drugega, perifernega dela celine. Razsvetljenstvo je torej čas, ko se fizična geografija zlije s simbolično:

Moderna zahodna Evropa se doživlja in vzpostavlja kot prostor svobode, vzhod in jug pa kot zrcalna slika izrisujeta prostor nesvobode, prostor za samodržce in zatiralce. Res je, da vzhodna Evropa v predstavah 'civiliziranih' zahodnih Evropejcev ni bila izenačena z 'barbarsko' Azijo, vsekakor pa to še ni bila Evropa v pravem pomenu besede. Bila je nekakšen vmesni prostor, čakalnica manjvrednih Evropejcev, Evropejcev z napako, drugorazrednih Evropejcev. Zahodna Evropa je predstavljala normo, vzhodna in južna Evropa pa sta bili kot odklon potisnjeni na raven nevrednega

⁴ Kakršnokoli identiteto podobno kot Velikonja (2005, 90) razumemo v smislu relacij in kot diskurzivno razmerje.

⁵ Zavedamo se problematike geografskih opredelitev, razmejitev in definicij termina Balkan, vendar jim v tej nalogi ne posvečamo vidnejše pozornosti. Ko uporabljamo izraz Balkan mislimo na republike bivše Jugoslavije in Albanijo, Romunijo ter Bolgarijo. O Grčiji govorimo v kontekstu mita o zahodnjaški civilizaciji oziroma zibelki zahodne *episteme*; torej o tisti antični grški tradiciji, ki si jo je zahodna Evropa prilastila zaradi njenih »plemenitih« »civilizacijskih dosežkov«. Vsekakor bi se o problematičnem mestu Grčije, ki je enkrat del zahodne Evrope, drugič pa Balkana, dalo (moralo) razpravljati tudi tukaj - to je zato ena izmed pomanjkljivosti naloge.

člana družine, ki se ga je treba sramovati, ki niti ni v celoti član družine, prej pastorek ali posvojenec (Debeljak v Vidmajer 2012a).⁶

Podrobneje pogledajmo temelje, na katerih (je) »izum« vzhodnega dela evropske celine slonel/sloni. V nebo vpijajoča metodološka težava je, da je šlo pri ustvarjanju kulturnega konstrukta za ustvarjanje povezav, ki temeljijo na podobnostih med deželami, povsem pa spregledajo njihove razlike. Vendar pa tega ne gre razumeti kot znak šibkosti koncepta. Nasprotno, kulturni okvir, v katerem je bila zgrajena vzhodna Evropa z Balkanom, je temeljil na iskanju koherentnosti (in ne raznolikosti) med deželami, in bolj ko se zavedamo kontradiktornih temeljev same ideje vzhodne Evrope, bolj spoznavamo, da so bili prav ti ključ do njene izgradnje. Celoten koncept je – paradoksalno ali pa tudi ne - najbolj poganjala prav njegova nestabilnost (Wolff 1994, 373-375).

Pomembna je dvojnost, vzajemnost procesa konstruiranja identitet Evrope, kajti »*identitete brez razlike ne moremo misliti*« (Šterk 2001, 958). Na eni strani je bila vzhodna Evropa predmet natančnih analitičnih razprav, na drugi strani je njeno odkritje neločljivo povezano s procesom oblikovanja njenega zahodnega pola. Kot vsak binarni par namreč tudi dihotomija Vzhod-Zahod deluje komplementarno, dopolnjujoče, tako na fizičnih kot miselnih zemljevidih. Opazovalci bi težko definirali razlike opazovanega, če ne bi istočasno sodelovali v oblikovanju samih sebe in pozicije, iz katere formuliranje poteka (ibid., 374). To postane bistvenega pomena, če razmišljamo o (de)konstrukciji racionalizma in iracionalizma, civilizacije in barbarstva oziroma kateregakoli binarnega para sploh. Prvi določa drugega, in obratno. Prvi obstaja zgolj in ko obstaja drugi, in obratno. »*Nasprotujoči strani zahtevata navzočnost in obenem medsebojno izključljivost: vsaka od njiju je tako pogoj možnosti kot pogoj nemožnosti druge*« (Laclau v Velikonja 2005, 91).

V stvarnosti dveh nasprotnih polov je »*razmerje vsakega elementa v sistemu ekvivalenc do elementov drugega sistema lahko zgolj razmerje opozicije*« (Laclau, Mouffe v Velikonja 2005, 90), oziroma še drugače: »*antagonizem in izključevanje sta konstitutivna za vsakršno identiteto*« (Laclau v Velikonja 2005, 91). »*Če je razsvetljenje ponudilo kontekst v konstruiranju vzhodne Evrope in celo vztrajalo na paradoksu kot bistvenem momentu njene vzpostavitve, potem je tovrstna nestabilnost služila maskiranju inherentne nestabilnosti*

⁶ Izrazito povedno tudi glede trenutne globalne finančne krize in vloge, ki je v njej dodeljena Grčiji.

subjekta, in to tistega, ki je bil vključen v projekt odkrivanja samega sebe, zahoda« (Wolff 1994, 365-368). Vzpostavljanje zahodne Evrope je potekalo prek antagonističnega zanikanja vsega ostalega (Velikonja 2005, 90) oziroma »ne toliko skozi opredelitev tega, kaj je, ampak skozi določitev meje in s tem identifikacijo tega, kar ni (Debeljak v Velikonja 2005, 90). *Drugi in meja* sta torej točki, na katerih sloni zahodno evropska identitetna zgradba in to že od nekdaj (Ugrešić 2006, 320).⁷

Evropa(e) je vedno nastala najprej z vzpostavljanjem, izumljanjem in v naslednjem trenutku izključevanjem *Neevrope*. To je pravzaprav del temeljne evropske zgodbe: nadvlada in prezir do vsega aktualno *neevropskega*, osvajalski pohodi, koloniziranje neevropske Evrope in ostalega sveta, asimilacije in etnično čiščenje, vse to je v resnici vedno že vgrajeno v temelje evropskih nacionalnih držav in njihovih civilizacijskih misij (Velikonja 2005, 93). Še več: zgodovino evropske misli od renesanse naprej bi bilo nemogoče misliti brez navezave na kolonialistično prakso (Young 2004, 158).

Ob koncu 18. stoletja sta si vzhodna in zahodna Evropa stali ena nasproti druge, kot bi v baru sedeli dve sestri in srkali kavo: navidez urejena in negovana zahodna in izmučena, objokana, v cenena oblačila odeta vzhodna sestra (Ugrešić 2007). Na razsvetljenem zemljevidu⁸ sta si zrlji iz oči v oči, geografija v skladu s prioritetai filozofije, filozofija v obrisih geografije (Wolff 1994, 369). Par Evropa-Neevropa obstaja samo kot binarizem, kakršnikoli konstruktiven odnos ali sporazumevanje je onemogočeno. Elementa v paru Evropa-Neevropa sta urejena hierarhično, pri čemer je postavljanje (zahodno) civilizacijskih kriterijev normalnosti, zdravosti, razumskosti, pomembnosti, progresivnosti in superiornosti povsem v domeni prvega (Velikonja 2005, 89).

»Mit o Evropi je lesketajoča se zgodba o vrednotah, kot so svoboda, demokracija, blaginja, solidarnost, sodobna tehnologija in predvsem visoka kultura«, je zapisala Puntscher Riekmannova (v Velikonja 2005, 90). Kar ga najbolj zaznamuje, je iskanje tistega »nekaj«, kar neevropskemu delu evropske celine, torej Balkanu in vsej Vzhodni Evropi, umanjka,

⁷ A da ne bo pomote - kljub temu da vedno, ko uporabljamo binarizem Vzhod – Zahod, nujno poenostavljamo, nikakor nočemo nakazovati, da obstaja en, enoten, homogeni Zahod. Ali drugače: seveda enega enotnega Zahoda ni. Prav tako, kot ni enega homogenega enotnega Vzhoda. Niti Vzhod niti Zahod drug do drugega ne gojita enotnega koherentnega mnenja (oziroma odnosa). Pomen se pri enem in drugem konceptu materializira na več različnih načinov.

⁸ Ironično, da je bil (v zahodni civilizaciji) zemljevid v politične namene prvič uporabljen prav na Balkanu (Herodot 1955; Collin 1991 v Močnik 1999, 141).

nekaj, česar sami niti poznamo ne, kaj šele posedujemo. Nekaj, kar nam lahko da samo ona – Evropa, pa ne katerakoli, ampak zgolj tista evropska Evropa, se razume. *Evropska Evropa* deluje kot totalna, zaokrožena entiteta, »posvečeno občestvo, novi sacrum, mitski Panteon« (Velikonja 2005, 41), ki skrbi, da tiste regije, ki stremijo k temu, da bi postale del nje, ki bi vanjo rade »vstopile«⁹, oskrbuje z vsem, kar to *a priori* onemogoča: z *neevropskim, barbarskim, primitivnim, arhaičnim, neciviliziranim, patološkim, z žensko substanco in balkanizmi*.

2.2 Cogito ↓, psihoanaliza ↑

Kartezijanski subjekt in objekt spoznavanja sta eden poleg drugega kot glavna branika zahodne civilizacije stala vse od razsvetljenstva naprej. Suvereni racionalni posameznik kot *subjekt*, svet okrog njega kot *objekt*, *mislim, torej sem* kot poglavitni smoter. Razumskost postane »telos človeštva«, ohranjanje celovitega kontinuiranega in koherentnega tipa civilizacije pa njegov poglavitni namen (Foucault 2001, 17). To specifično civilizacijsko podstat na sistematičen način ovržejo francoski poststrukturalisti dvajsetega stoletja in pokažejo, da družbene stvarnosti kot takšne ni mogoče »objektivno« zaobjeti ali kakorkoli ponazoriti. Kot taka niti obstaja ne; vedno je že »zapečaten« oziroma so »kognitivne reprezentacije sveta zgodovinsko in lingvistično posredovane« (Stankovič 2001, 154). Kar stori Foucault v *Arheologiji vednosti* je, da nad temeljnim kamnom zahodnjaškega mišljenja - *ratem* - in na njem utemeljenem kognitivnem, racionalnem, zato tudi avtonomnem in svobodnem subjektom, preprosto suvereno zamahne. In hkrati uniči vse, na čemer je samozevadajoči se subjekt Reneja Descartesa stoletja mirno počival: *kognitivnost, transcedentalnost in empirizem*.¹⁰ Kaj dobi? Razsrediščen, decentraliziran subjekt, ki ne zna odgovoriti na vprašanje, kdo je. In tukaj se stvari zares zapletejo, »zgodovina« pa zares začne.

⁹ Zanimiva je raba besedice *vstopiti* v medijskem diskurzu v času pridruževanja vzhodne zahodni Evropi (konkretno v času pridruževanja Slovenije Evropski Uniji). »*Vsi prisegajo nanjo in vsi hočejo vanjo. Evropa je postala strateški cilj politike rez strategije*«, pravi Mastnak (v Vezovnik 2009, 150). Od kje smo v Evropo vstopali? Iz nekje drugje? Iz Neevrope, očitno. Zakaj se celo mi sami razumemo kot tiste, ki smo si Evropo morali šele zaslužiti? Kje pa smo živeli do tedaj? Nismo bili v Evropi pravzaprav že ves čas? Smo vanjo vstopili ali zgolj prestopili (iz Evrope) spet v... Evropo? Kakšen smisel ima vse to? In kaj lahko zaključimo? Zakaj nekdo tako podrobno »secira« nekaj, kar tako ali drugače že *je*? Zakaj je (bila) vera v Evropo tako močna? Nenazadnje, »*Evropa je naša imanenca, ne pa transcendenca*« (Velikonja 2005, 42).

¹⁰ Ko govorimo o zahodni, vedno bolj napredujoči civilizaciji, utemeljeni na racionalnem subjektu, se moramo za hip ustaviti tudi pri njenih drugih »izumih«, ki branijo njeno racionalnost: *unilinearni* zgodovini, specifičnem mitomanskem zgodovinopisju in historicizmu. Foucault (2001) zavrača vse troje. Najprej klasično, enosmerno zgodovino in zgodovinopisje, ki ga zaznamujejo kontinuitete, logičnost, vzročno-posledične zveze, totalnost, ideje o prazvoru, in izbranosti določenih narodov, in zagovarja, da bi se zgodovinske zgodbe morale pisati s poudarki na *naključjih, nekontingenci, diskontinuiteti, posameznih dogodkih*, ki (največkrat) ne tvorijo

Subjekt postane proizvod *subjektivacije* - načina, prek katerega ljudje postanejo subjekti¹¹. Foucault (2001) uvede pojem *diskurzivna pozicija*, s katerim iz piedestala odstavi racionalni avtonomni subjekt in na njegovo mesto postavi diskurzivno pozicijo, ki jo omogoča *diskurzivna regulacija*. Subjekti niso sami tvorci diskurzivne pozicije, kljub temu da jo sicer lahko zasedajo različni posamezniki in čeprav lahko (nezavedno) vplivajo na njeno disperzijo v posameznem diskurzu. Subjekt ostane, a ne kot avtonomni razsvetljenski agens, ker ni »niti jaz, niti cogito, niti transcendentalni subjekt, niti intencionalna zavest, niti gramatikalni subjekt« (Dolar 2001, 240). Umakne se disperziji in s tem pretrganosti, nepovezanosti: »Tako razumljeni diskurz ni veličastno odvijajoča se manifestacija subjekta, ki misli, spoznava in izreka: nasprotno, je celota, v kateri se lahko določa disperzijo subjekta in samo njegovo diskontinuiteto. Je prostor zunanosti, v katerem se razvija mreža različnih položajev« (ibid., 60-61).

Famozna izjava o »smrti subjekta« nima prave teže, svoji pregovorni zloglasnosti navkljub, saj sam Foucault v svoji teoriji »ideje« subjekta ni nikoli zares izključil, pravi namreč: »..., hotel sem definirati pozicije in funkcije, ki jih je subjekt lahko zasedel znotraj raznovrstnih diskurzov« (Foucault 2001, 215). Domnevna »smrt« se nanaša na nekaj drugega, na nek način celo veliko bolj zagatnega: ta *novi* subjekt je tako rekoč nemogoče vezati na kakršnokoli ustaljeno podobo, ki smo je bili vajeni: ne na podobo subjekta, ki je transcendentalen, svoboden, kognitiven, niti na podobo snovalca zgodovine. In točka, kjer trčita, kot ugotovi Dolar (v Foucault 2001, 241), Foucault in psihoanaliza, je prav tu, »ko poskušajo arheološke

koherentne serije in si ne sledijo v logičnem redu, temveč se prekrivajo in križajo. Obsoja retrospektivno ustvarjanje smiselnih vsebinskih celot neke zgodovinske zgodbe in zavrača totalizacije, saj gre za ideološko poenostavljanje. V zanko konstrukta evropske linearne »časovnice«, ki se začne v antični Grčiji, se na primer zaplete tudi sam Edward Said v svojem sicer monumentalnem delu, ki velja za enega izmed temeljev postkolonialnih študij - *Orientalizmu*. Enotne »avtohtone« evropske identitetne zgodbe, tradicije ali »rdeče niti«, ki bi jo lahko potegnili iz antične Grčije naprej, namreč ni in je tudi nikoli ni bilo. Gre za konstrukt poznega 18. stoletja (Bernal v Ahmad 2007, 61). Kulture in vplivi so se vedno prepletali, dopolnjevali, mešali. Bistvo historicizma Chakrabarty (2000, 23) poišče v načinu razumevanja posameznega zgodovinskega dogodka, ker »da bi lahko karkoli na tem svetu razumeli, moramo to analizirati kot zgodovinsko entiteto, ki je, prvič, posamezna in unikatna celota in drugič, nekaj, kar se skozi čas razvija«. Chakrabarty od zahodnih poststrukturalističnih očitkov historicizmu naredi še korak naprej, saj bi zadnjega, če bi se ustavili zgolj pri Foucaultu in ostalih zahodnih mislecih 20. stoletja, zgolj re-producirali, čisto v skladu z njegovo »mantra«: »najprej na zahodu, potem povsod drugod«. Zakaj je to ključno? Ker je bila taista paradigma globalnega zgodovinskega časa strukturna podlaga za evropsko (neo)kolonialno nadvlado v 19. in tudi 20. stoletju – nezahodni nacionalizmi, tudi balkanski kot del »neevropskega« dela Evrope, so sčasoma zgradili svoje lokalne verzije iste evropske zgodovinske *narrative*, le da je namesto centra, v njihovi verziji nastopala neka lokalna struktura, ki je zavzela mesto »Evrope«. Zgodovinski čas je tako postal kriterij za določanje razdalj, civilizacijskih kakopak, med posameznimi kulturami oziroma med Zahodom in vsem, kar je bilo nezahodnega (Sikai v Chakrabarty 2000, 7) (tudi *neevropsko evropskega*). »Kako pisati zgodovino, če je celotna zgodovina bela?« (Young 2004; 158; Cesaire 2009, 47).

¹¹ Foucaultev subjekt zajema oboje, *subjektivnost* (identiteto) in *subjektivacijo* (podreditev) (Salecl 1993, 34).

deskripcije zunaj vsakega sklicevanja na neko psihološko ali konstituirajočo subjektivnost definirati različne pozicije subjekta, ki jih danes zastavlja psihoanaliza» (Foucault 2001, 223).

V triadi *vednost-oblast-subjekt* Foucault prepričljivo ponazori, da oblast konstituira identiteto. S tem izgine dihotomija subjekt-objekt; Foucaultevega subjekta namreč ne omejuje zunanja oblast, ampak je z njo vedno že determiniran (Salecl 1993, 35). Poleg tega je »vsakršno vedenje vedno del specifičnih razmerij moči« oziroma »vsako vedenje je ključno prepleteno s posameznimi režimi resnice in aktualno oblastjo« (Foucault v Stankovič 2001, 168). Posamezni hegemonski in dominantni diskurzi postanejo *režimi resnice* in proizvajajo posebne načine subjektivacije ter s tem (še) vzpostavijo specifične tipe posameznikov, vso pripadajočo vednost in načine discipliniranja. Polja vednosti niso taka, kot so, kar tako, niso *nevtralna*, ampak vedno v službi aktualnih razmerij moči oziroma »ni oblastnega razmerja, ne da bi se korelativno vzpostavilo neko polje vednosti, in ne vednosti, ki ne bi hkrati zahtevala in vzpostavljala oblastnih razmerij« (Foucault v Salecl 1993, 35).

Dober primer je Foucaulteva analiza norosti in vzpon psihiatrije, s katero je želel pokazati, kako z izključevanjem določenih drugih, posredno konstituiramo sami sebe (Foucault 2008, 298), in hkrati na odličen način ponazoril, da ima tudi koncept, kot je *norost*, v nasprotju s postavkami klasične genealogije, svojo zgodovino (Young 2004, 106). Racionalizem je nekje od 17. stoletja dalje – v času vladavine kartezijskega dualizma in času boja racionalizmov nad raznimi iracionalizmi – postal hegemonski diskurz. Z nastopom te specifične *diskurzivne formacije* se vzpostavita dve novi kategoriji subjektov: razumni in nerazumni oziroma »zdravi« in »nori« in te začnejo zapirati v posebej temu namenjene institucije (Foucault 1965). Pred nastopom najprej na razumu utemeljene družbe in potem psihiatrije kot specifične discipline oziroma »*monologa razuma o norosti*«, kot je jeziku psihiatrije rekel Foucault (ibid., xi), ki je »norost« zdravila, tudi ljudi, ki bi se imeli za »nore« ni bilo. Racionalistični diskurz je kategoriji »norci« in »zdravi« oziroma »normalni« še vzpostavil. Tega tipa posameznikov oziroma tega načina *subjektivacije* pred tem preprosto ni bilo.

Racionalistični diskurz priča tudi o tem, da geografija ni le prazna neodvisna točka. Diskurz ne konstituira le »subjektov«, ampak je ključen tudi za izgradnjo Balkana kot simbolne geografije oziroma simbolnega geografskega prostora. Wolff (1994, 7) je to poimenoval »*filozofska geografija*«: proizvod povezave med razsvetljenskim diskurzom ter geografsko

dihotomijo racionalnega zahoda na eni in iracionalnega vzhoda na drugi strani. To preprosto pomeni, da je Balkan »patološki« že sam po sebi, *a priori*, njegova »nenormalnost« je določena že s tem, da se nahaja tam, kjer se – na vzhodu, na »neevropskem« delu Evrope.

Tako kot racionalistični režim omogoča tip subjektivacije, ki proizvede »norca«, ki se ga v okviru psihiatrije obravnava in zdravi, kolonialistični režim lahko vzpostavi subjektivitete domorodca, plemenitega divjaka, anti-kolonialističnega upornika oziroma Balkanca z nerazrešenim Ojdipovim kompleksom. Gre za to, da specifični diskurzi ljudi in celotne regije neprestano konstituirajo na različne načine, seveda nikoli ne neodvisno od aktualnih razmerij moči in oblasti (Stankovič 2001). To pa nujno pomeni še nekaj bolj bistvenega: če vednost sama ni nikoli nevtralna in transparentna, ampak vedno vpeta v družbene, kulturne, politične okoliščine in aktualne oblastniške interese, ki tvorijo neko ideologijo ali dominantni diskurz, potem tudi ultimativne Resnice, ene, posvečene in objektivne, preprosto ni in ne more biti. Zdaj Foucaultovo trditev, da »*analiza družbe oziroma posameznika ni stvar objektivnega znanja, ampak prej funkcija izvajanja moči*« (v Stankovič 2001, 169), lažje razumemo.

2.3 Orientalizem in balkanizem

Brez razumevanja diskurzov orientalizma in balkanizma kot označevalnih praks ter poznavanjem njihovih točk stikanja in razhajanja pravzaprav ne moremo nadaljevati.

Če je orientalizem specifični zahodnjaški koncept o Orientu, o katerem je prvi govoril Edward Said in s tem oral ledino povsem novi teoretski poziciji in celotni akademski disciplini, potem je *balkanizem* izraz, ki ga je prvi uporabil ameriški novinar Paul S. Mowrer, ko je kazal na politično in ekonomsko nestabilne narode na Balkanu (Todorova 2001, 192). Podobno je z izrazom *balkanizacija*: uporabljeni se je začel v 19. stoletju, predvsem v novinarskem diskurzu¹² kot sopomenka za primitivne, grobe, čudaške balkanske regije (Slapšak 2001, 8). Tako balkanistični kot orientalistični diskurz temeljita na seriji binarnih parov, v katerih je prvi na hierarhični lestvici (na primer 'center' ali 'racionalno' ali 'Evropa') umeščen višje in opredeljuje drugega ('periferija' ali 'iracionalno' ali 'Ne-Evropa'). Je torej vsak diskurz

¹² Božidar Jezernik (2004) je avtor klasične etnografske študije Balkana, ki zajema več kot tisoč pričevanj in poročil zahodnih opazovalcev (povečini popotnikov) v obdobju več kot petstotih let. Pokaže, da opazovanje tuje kulture v njenem okolju v resnici razkriva miselnost in vrednostni sistem opazovalca in ne opazovanca. V skladu s tem gre knjigo brati kot krasen prispevek k razumevanju zahodno evropskosti in manj kot nekakšen uvod v evropsko 'eksotiko', kot bi rada prikazala poglobljena predstava v glavah zahodnjaških opazovalcev (in ocenjevalcev), ki jih opisuje Jezernik.

kolonialne reprezentacije, ki sloni na binarnih opozicijah po definiciji orientalizem (Bjelić 2002, 3)? Je balkanizem zgolj orientalistična različica v osnovi istega diskurza, niansa, odtenek? Je balkanizem proizvod orientalističnega diskurza ali povsem ločen koncept?

Saidovo delo *Orientalizem*¹³ je prvič izšlo leta 1978 in je pomenilo radikalno teoretsko intervencijo s ciljem zamajati zahodnjaško samo-zaverovanost v lastno civilizacijsko superiornost, ki je predvsem samoumevna, pa obča in nedotakljiva ter nevprašljiva. Orientalizem je Said definiriral kot specifične načine reprezentacije o »vzhodnih« ljudstvih, pri čemer se pozitivno vrednoti domnevno moderno, racionalno, liberalno Evropo, negativno pa pojmuje domnevno nazadnjaške, primitivne, zaostale družbe Orienta (Said v Bakić-Hayden 2007, 441-442). Said pokaže, kako je evropski zahod istočasno s kolonializmom akumuliral tudi neko vednost in znanje (ki pa to ni, seveda) o kolonizirancih ter s tem upravičeval svojo politično, kulturno, vsesplošno civilizacijsko nadvlado (Bakić-Hayden 2007, 442).¹⁴

Razumevanje, da kolonizacija svojo moč vedno črpa iz dveh virov, fizičnega nasilja in epistemološkega (Young 2001, 383); da vsaka vednost, (tudi tista, ki se kaže kot najbolj radikalna, op. N.L.) vsaj deloma vedno izhaja iz različnih vzvodov moči (Young 2004, 166); da kolonializem ni zgolj oblika klasičnega, vojaškega poveljevanja, temveč istočasno deluje kot dominantna ideološka praksa in hegemonski diskurz; da ima v tem smislu torej res »dosti manj opraviti z *Orientom*, kakor pa z »našim« svetom« (Said 1996, 25) – to so glavne zasluge teorije Edwarda Saida.

Orientalizem je tudi specifični zahodnjaški diskurz o Orientu, omogočen z različnimi (ne)diskurzivnimi praksami, ki služi jasnim namenom in kot diskurz deluje na več ravneh. Omenimo tri: prvič, je temelj evropske identitete, ki zares vzpostavi zahodno humanistično

¹³ *Orientalizem* je bil kot monumentalno delo postkolonialnih študij deležen tudi izjemno velikega števila kritik. Pravzaprav skoraj ni postkolonialnega pisca, ki na svoji akademski poti, po navadi na njenem začetku, ne bi razvil lastne kritike vsebinskih in metodoloških vidikov Saidove teorije. Na nekatere bomo opozorili tudi sami v poglavju *Zablode kolonialnega diskurza*. Vsem kritikam navkljub pa Saidov prispevek ostaja izjemno relevanten in še vedno velja za ustanovitveni tekst postkolonialnih študij, ki je ustoličil celotno akademsko disciplino, hkrati pa načel tip debate, ki do tedaj ni obstajal.

¹⁴ Naj bo to mesto, na katerem opozorimo na *usodno* povezanost kolonializma in humanizma kot domnevno ključne karakteristike zahodnjaške civilizacije. Humanistični koncepti univerzalne človeške narave in vrednote, ki iz teh izhajajo, so se namreč izoblikovali v istem času, kot se je začelo obdobje zahodnega kolonializma. Še več, humanizem je služil kot teoretska podpora, s katerim se je kolonialistična praksa upravičevala. Young (2004, 161) pravi, da je bil humanizem sprva tisto, kar je legitimiralo kolonialistične intervencije v očeh ljudstev velikih kolonialnih sil, kasneje pa postalo del ideološkega polja. Da je »*Evropejec lahko postal človek, je moral najprej ustvariti sužnje in pošasti*«, bi zaključil Sartre (v Young 2004, 164). Kontradiktornost humanizma kot izključevalne prakse je vseskozi močno begala (fascinirala?) tudi Edwarda Saida.

civilizacijo; drugič, izvrše binarni par Okcident – Orient, pri čemer prvi nenehno izumlja drugega kot civilizacijskega »Drugega«; tretjič, je tudi fantazija o »Drugem« (Young 2004, 181), ki ima ključno vlogo pri podpiranju zahodnega gospodovanja svetu, poveljevanju, dominaciji in kolonialističnem redu, skozi katerega si Evropejec Orient dobesedno *podredi*, saj »*orientalizem Orient izroči kolonializmu*« (Perpar 2011, 9). Je torej inherenten sami zahodnjaški *biti*, celotni evropski zgodovini in misli:

Orientalizem potemtakem ni zgolj politična vsebina ali polje, ki bi se pasivno zrcalilo v kulturi, znanosti ali institucijah; prav tako tudi ni obsežna ali razpršena zbirka besedil o Orientu; niti ni reprezentacija in izraz nekakšne zle »zahodnjaške« imperialistične zarote, ki bi si jo izmislili zato, da bi tiščali k tlom »orientalski« svet. Bolj kot kaj drugega je distribucija geopolitične zavesti v estetska, znanstvena, ekonomska, sociološka, zgodovinska in jezikoslovna besedila (Said 1996, 24).

Balkanizem je diskurz o Balkanu¹⁵ in njegovih prebivalcih, ki ga zaznamuje izrazito slabšalni prizvok in negativna vrednostna oznaka. Sloni na stereotipnih, slabšalnih predstavah o mentaliteti, značilnostih prebivalcev te jugozahodne regije evropske celine. *Balkanizem* kot koncept in diskurz se je pojavil v času, ko se je Otomanski imperij že skoraj povsem umaknil z Balkanskega polotoka in je sčasoma postal sinonim za politično razdrobljenost in konfliktnost regije, ki se je zahodnim (so)Evropejcem zdela nerazumljiva. Liminalnost Balkana je tista, ki ji na nek čuden način skoraj uspe pomensko zacementirati koncept: dejstvo, da ni ne-tukaj-ne-tam, ne znotraj ne zunaj, *ne tič ne miš*, ampak vedno na dveh mestih hkrati, dela balkanistični diskurz vedno hkrati diskurz *drugosti* in *istosti* (Fleming v Bjelić 2002, 6). *Balkanizem* je strukturiran protislovno: hkrati je predmet, ki se ga utemeljuje prek racionalne vednosti, in prostor, ki ga je (ista) racionalna vednost zapustila (Todorova 2001).

Poglavitna točka, kjer se balkanistični in orientalistični diskurz približata, je dejstvo, da sta na miselnih zemljevidih Evrope oziroma sveta pokasirali najslabše: eksotičnost, lenobo, nespoštovanje pravil, zaostalost, patološkost, civilizacijsko, evolucijsko »Drugost« (Debeljak

¹⁵ Tukaj ponovno naletimo na izraz *Balkan* v vsej njegovi pomenski brkljariji. Interpretacija (začasna stabilizacija pomena) fenomena *Balkan* je lahko del toliko različnih označevalnih praks kot redko kateri drugi izraz sploh. Posledica je dejstvo, da je kolikor toliko trdno, »fiksno« materializacijo pomena zelo težko oziroma nemogoče doseči, tudi ko gre za okvir iste hegemonске »resnice«. O Balkanu lahko recimo razmišljamo kot o versko-kulturni, politični ali pa geografski entiteti. Interpretacije, ki bi bila enotna tudi znotraj istega režima resnice, preprosto ni, saj lahko versko-kulturno razmejitev ustvarjajo enkrat geografska, drugič pa politična merila oziroma režimi resnice.

v Vidmajer 2012a). (Zahodna) Evropa si je udobno zleknjena na drugi strani simbolnega zemljevida svojega posvojenega brata ogledovala omamljena s samozadostnostjo, liberalizmom, racionalizmom in humanizmom. Stična točka obeh diskurzov je hkrati tudi mesto njunih poglavitnih razhajanj. Van Gennep (v Todorova 2001, 46) razlikuje med mejnimi, obrobni in najnižjimi skupinami. Mejnost označuje skupine, katerih predstave o samih sebi se izrazito razlikujejo od predstav znotraj dominantnih režimov resnic; obrobne so tiste skupine, katerim so dominantne predstave vsiljene; najnižje skupine pa so obsojene le na slabšalne, stereotipne predstave kot anti-pola dominantnih, pozitivnih, razumnih resnic. Če Van Gennepovo klasifikacijo prenesemo v našo debato, to pomeni, da Orient predstavlja mejni fenomen (izven evropskega kontinenta), Balkan pa spada v najnižjo skupino (znotraj evropskega kontinenta). Enostavneje: Orient je zunanji »Drugi«, pa vendar kot tak koherenten in konsistenten; Balkan na drugi strani je nepopoln (zahodno) evropski »mi«, razdrobljen, beden in bolan »jaz« znotraj evropske meje, »notranji Drugi«. ¹⁶

Tako orientalizem kot balkanizem sta predvsem označevalni praksi. Do prve svetovne vojne se je uporabljal izraz *balkanizacija* in sicer kot sinonim za na novo nastale, fragmentirane (nacionalne) države na Balkanskem polotoku; kasneje, po drugi svetovni vojni, pa se je izraz pojavil najprej v Franciji v času osamosvajanja afriških (koloniziranih) držav – sekundarna raba se torej navezuje na osamosvajanje evropskih kolonij, na procese dekolonizacije (Todorova 2001, 66-70).

¹⁶ Vendar gre pri balkanizmu še za nekaj več kot zgolj ideologijo meje. Balkanizem, ugotavlja Močnik (1999, 142) je tudi *ideologija mejašev, mejaška ideologija*. Vsak balkanski narod jo namreč vleče navzdol, proti jugu. Ko je Franjo Tuđman izjavil: »Dobili smo trdno podporo Združenih držav, da Hrvaška pripada Srednji Evropi in ne področju Balkana« (v Močnik 1999, 142), je bil to primer balkanistične obsedenosti s prostorsko mejo. V tem primeru balkanizem hkrati laska, češ, »Daj, Evropa, priznaj, da res ne sodimo na Balkan!«, na drugi strani pa lokalno prebivalstvo spodbuja, »Dajte, potrudite se in tudi pokažite, da niste Balkanci!« (ibid., 146). Pa še nekaj. Balkanistični ideološki performans je vedno dvojen: navzven, v odnosu do Evrope, ki edina lahko izreče tisto, po čemer hrepenijo ušesa vsake balkanske deželice (da oni pa nikakor ne sodijo na Balkan) je skromen, nebogljen in ponižen; v odnosu do ostalih balkanskih držav, ki si oznake »ne-Balkan« naj ne bi zaslužile, pa je sovražen, agresiven in bojevit (»Celo v Albaniji bedakom zdaj pravijo 'bolgarski radiator'« (24 časa v Močnik 1999, 148)). V vertikalnem odnosu gre za poniglavost, prikupovanje in hlapčevstvo, v horizontalnem za sovraštvo in napadalnost. Balkanizem tako ni nekaj, s čimer bi se Balkan ločeval od Evrope, nasprotno, je mehanizem, preko katerega se balkanske države na specifičen način vključujejo v širšo mednarodno skupnost (Močnik 1999, 149).

2.4 [Balkan = Indija; Balkan = Severna Afrika;...]? → post!

Mitski konstrukt o napredni zahodnjaški civilizaciji, utemeljeni na kognitivnem, sekularnemu subjektu razsvetljenske filozofije, in evrocentrizem¹⁷ sta nastala skupaj z moderno Evropo. Religijo zahoda nadomesti vera v večni, neizogibni napredek; od tu izhaja samo-predstava Zahoda kot na razumu utemeljene civilizacije; od tu predpostavka o njenem univerzalističnem dometu¹⁸; od tu stigmatiziranje vseh ostalih delov sveta kot »Drugih«: iracionalističnih, barbarskih, še vedno *začaranih* in inferiornih. Konstrukt evrocentrizma in univerzalizem sicer delujeta v precej ambivalentnem odnosu. Evrocentrizem je hkrati protiuverzalističen, ker predpostavlja, da obstajajo neke kulturne stalnice med posameznimi deli sveta, katerih zgodovinske tradicije je preprosto nemogočo spraviti na skupni imenovalc; ne zanima ga odkrivanje splošnih zakonov človeškega razvoja, hkrati pa zahodni model vpeljuje kot edino možno zgodovinsko pot, kar ga dela univerzalističnega. (Amin 2009, 4-5).

Na tem mestu v razpravo vpeljujemo postkolonialne študije, študije neokolonizma in neevropske avtorje, ker jih zanima točno to, s čimer se ukvarjamo tudi sami: izpraševanje zahodnega *referenčnega* ter dekonstrukcijo in dekolonizacijo evropske misli, ki prek specifičnih (zahodno) evropskih označevalnih praks, prevzame vlogo kriterija najvišje stopnje civiliziranosti in hkrati vrhovnega razsodnika (ne)razvitosti, (ne)normalnosti, (i)racionalnosti, (ne)civiliziranosti vsega preostalega sveta. Chakrabarty (2000) temu pravi projekt »provincializacije Evrope«. Z njim še zdaleč ne napada evropske misli, konceptov in modernizacije v smislu kakšnega postkolonialnega *revenge*-a, maščevanja, gre bolj za nek poseg v diskurze, diskurzivne prakse in standarde, ki »evropskost« v najširšem pomenu besede postavljajo na stopnico »popolnosti«, s katere se ves ostali svet zdi nepopoln, marginalen in »Drugi«. Bi lahko rekli, da želi evropsko misel podvreči neevropski označevalni predelavi? Lahko. Če bi s tem mislili na *odčaranje* celotne evrocentrične *episteme* in njeno relativizacijo.

¹⁷ Evrocentrizem ni običajen etnocentrizem; je namreč povsem moderen pojav, kot koncept izvržen (še) v renesansi in nič prej (Du Bois v Todorova 2001, 44).

¹⁸ Nujno moramo dodati pomen kapitalizma in kapitalistične ideologije. Kapitalizem in tipične »evropske« vrednote, kot so bratstvo, enakost, individualna svoboda in človekove pravice izhajajo iz razsvetljenstva in francoske revolucije. Kapitalizem je ustvaril potrebo po univerzalizmu tudi v smislu »znanstvene« utemeljitve unilinearnega razvoja vseh človeških družb in s tem ene splošne Prihodnosti civilizacije (Amin 2009, 2).

Preden nadaljujemo, moramo določiti polje raziskovanja in meje postkolonialnih študij ter jih razmejiti od nekaterih drugih, pomensko sorodnih pojmov: *kolonializma*, *imperializma*, *neokolonializma* in *postkolonializma*. Skupno postkolonialnim študijam in študijam neokolonializma je zapopadanje ultimativne referenčne pozicije, s katere Zahod presoja o naprednosti/zaostalosti, normalnosti/patološkosti, klasično razrešeni/spodleteli ojdipalizaciji, civiliziranosti/neciviliziranosti, kultiviranosti/barbarskosti Nezahoda. Kljub temu pa ne bi nikakor mogli trditi, da se polje diskurza postkolonialnih študij zaokroži v koherentno, enovito celoto idej, saj je praktično nemogoče, da bi obstajala ena sama postkolonialna teorija, ki bi smiselno povezovala vsa analizirana obdobja, okoliščine ali posamezne družbene procese v različnih regijah sveta. Ali konkretnije: pisati o postkolonialni Indiji ne more biti podobno pisanju o postkolonialnosti Brazilije, Zahodnih Indov, Avstralije ali morda Balkana. Govoriti o kakšni transcedentalni metazgodovinski poziciji, skozi prizmo katere bi se postkolonialne študije povezovale ali dopolnjevale, zato nima pravega smisla.

Pojem postkolonialne študije in študije neokolonializma gre ločiti tudi od pojma *postkolonializem* in njegovih dveh temeljnih težav. Če postkolonialne študije in študije neokolonializma majejo piedestal evrocentričnosti in poskušajo demitologizirati Evropo, potem je *postkolonializem* termin, ki teoretsko obdeluje obdobja po formalni dekolonizaciji, vendar pri tem ostaja zavezan evropocentризmu, evrocentričnosti in tudi – prav tako ključnega pomena – linearnemu evropskemu času (McClintock 2007, 416). Namreč: navkljub obljubam o obravnavi zgodovine kot *mnogotere*, je njegov učinek ravno nasproten: ostaja razsodnik enodimenzionalne centralizirane zgodovine, zavezane modelu evropske časovnosti. Os *predkolonialno-kolonialno-postkolonialno* (ibid., 417) ostaja poglavitni označevalec zgodovinskega vlaka, za katerim lahko številne svetovne kulture podrejeno in upehano tečejo, oropane možnosti, da bi ga lahko kdajkoli zares ujele.

Drugi problem predstavlja že dolgo komercialno nadvse uspešna predpona *post*; kot da bi formalna dekolonizacija pomenila tudi konec (neo)kolonialističnih praks, razmerij in zaznamovanih samopodob formalno dekoloniziranih (ibid., 419). McClintockova meni, da je zapovedovanje besedice *post* v mnogih akademskih -izmih »*simptom globalne krize v ideologijah prihodnosti, posebno ideologije napredka*« (ibid., 427).

Ostane nam še razlikovanje med *kolonializmom* in *imperializmom*, ki sta pogosto uporabljena kot sinonima, saj oba vključujeta določeno podreditev ene skupine ljudi drugi. Iz zgodovinske

perspektive ponavadi govorimo o dveh najpogostejših oblikah kolonializma in dveh poglavitnih oblikah imperializma. Robert C. J. Young (2001, 16) razlike v kolonialistični praksi poveže s primarnimi vzroki njihovega nastanka. Kolonialistična prakse in strategije so drugačne, če je bila kolonija primarno namenjena naseljevanju ali pa ustanovljena neposredno za ekonomsko izkoriščanje.¹⁹ Pomembno je, ali je bil »imperij« birokratsko voden iz smeri centralne vlade in opravičen ne samo s finančnimi interesi, ampak z *mission civilisatrice*, civilizacijskim poslanstvom, katerega cilj je bil »odličnost« določene kulture (recimo francoske) ponesti v nek drug del sveta in tako »nerazsvetljene« svetovne regije *evropeizirati, kultivirati* (ibid., 30). Kolonializem na drugi strani je vzniknil iz ekonomskih interesov in ga je bilo s stališča kolonialne sile pogostokrat težavno obvladovati. Ideja imperializma kot »altruistične dejavnosti« pa je služila kot moralna, ideološka alternativa šibkejšim ekonomskim argumentom. Največkrat se imperializem analizira kot *koncept* (čeprav to nikakor ni pogoj), medtem ko se kolonializem pogostokrat obravnava bolj kot prakso: pomisleki o posploševanju se na tem mestu porodijo nemudoma, seveda.²⁰

Seznanjenost z zgornjimi pojmi se nam zdi pomembna, ker sta psihoanaliza in psihiatrija Balkana ter celotno razumevanje oblikovanja njegove identitete močno prepleteni z evropsko kolonialno zgodovino. Še več, koncept zahodnega racionalnega diskurza, tudi psihoanalize in psihiatrije, je proizvod kolonialnih izključevanj. Zelo podobno implantacijo psihoanalitičnega in psihiatričnega jezika in 'očetovskega kompleksa' kot temeljnega pogoja, s katerim bi se kolonialno podrejene svetovne regije osvobodile svoje patološkosti, podrejenosti, marginalnosti, »drugosti« ter postale moderne in civilizirane, najdemo tudi pri mnogih formalno dekoloniziranih regijah sveta in ta problematika je med postkolonialnimi avtorji dodobra obdelana. Tako je Heyer (v Bjelić 2011b), na primer, pisal o nacistični psihoanalizi in psihiatriji, uporabljeni za stigmatizacijo židovskih in slovanskih populacij na takratnih vzhodnih mejah nemškega teritorija; Berkeley-Hill (v Bjelić 2011b), Nandy (v Bjelić 2011b) in Khanna (v Bjelić 2011b) so dokumentirali britansko kolonialno psihiatrijo v Indiji; Keller (2001) pa francosko etno-psihiatrijo in etno-psihonalizo v severni Afriki. Psihoanalitična retorika je v vseh primerih premočrtna, evidentna in zelo enostavna: podrejene kolonizirane regije so bile razglašene za »patološke« in »nore«, proces kolonizacije pa naj bi služil kot njihova »civilizacijska terapija« (Bjelić 2011, 3).

¹⁹ Med ključna sistema delovanja imperializma se ponavadi prišteva rimski, otomanski in španski način na eni in evropski način poznega 19. stoletja na drugi strani (Young 2001, 17).

²⁰ Ibid.

2.5 Cilji in nameni

Prek obravnave temeljnih konceptov psihoanalize v skladu z dekonstruktivističnimi in arheološkimi »zapovedmi« ter z naslonitvijo na postkolonialne študije in študije neokolonizma želimo zamajati predpostavljeno univerzalnost konceptov, diskurzov in označevalnih praks, ki še danes urejajo svet in se zdijo samoumevne, ob podrobnejšem pogledu pa na dan privre njihova globoka zasidranost v intelektualni tradiciji moderne zahodne Evrope. Želimo tudi doumeti lucidnost trditve, da je »Evropa dobesedno ustvarila Tretji svet«, ki jo je prispeval Frantz Fanon, psihiater, brez katerega ne bi mogli govoriti o povezanosti psihoanalize in postkolonialne teorije (v Young 2004, 158), in v skladu s Chakrabartyjevo idejo provincializacije evropske misli dopustiti možnost emancipacije neevropskega kritičnega polja in neevropskega *imaginarnega*.

Postkolonialne študije poskušajo razložiti, kako je kolonializem ustvaril specifične kategorije, na katere se lepijo ideje univerzalnosti, in še bolj, kako uspešni, če sploh, so postkolonialni poskusi, da bi vezi z njimi dokončno pretrgali (Greedharry 2008, 8). »*Ne gre le za vprašanje, če so se bivše kolonije osvobodile nadvlade ali ne, ampak še bolj za vprašanje, če in kako se lahko sama zgodovina kolonializma in kolonialistično discipliniranje zgodovine otrese nadvlade kategorij in idej, ki jih je sama proizvedla – kolonizator in koloniziranec; belci in črnici; civilizirani in necivilizirani; moderni in arhaični; kulturna identiteta; pleme in nacija*« (Prakash v Greedharry 2008, 8).

Vpeljava modernih nacionalizmov je na Balkanu potekala z določeno zamudo. Da bi Balkan lahko postal vreden naziva *Evropa*, Balkanci pa imena *Evropejci*, so morali najprej »ozdraviti« lastno simbolno geografijo, povsem prerezati zgodovinsko tradicijo več-etničnih skupnosti in uvesti nacionalne države po logiki *en-narod-ena-nacija-ena-religija-en-jezik*. Balkan je na Evropo in modernost moral nekoliko počakati. Vse živali so enakopravne, toda nekatere so enakopravnejše od drugih, gre tista iz Orwellove Živalske farme, *vsi smo namenjeni v isto smer, samo da bomo nekateri tja prišli hitreje od ostalih*, pa ona Millova iz enega ključnih tekstov razsvetljenstva, z naslovom *On Liberty* (Mill v Chakrabarty 2000, 8). Mill je imel v mislih Afričane in Indijance, Balkance dodajamo mi. Zgodovina postane neke vrste čakalnica za vse *primitivne* regije sveta, v kateri po nasvetu »civiliziranih« (po)čakajo, da bodo dovolj »zrele« za naslednjo evlucijsko stopničko.

Greedharry (2008, 7-8) poudarja, da bi se morala analiza psihoanalitičnega jezika iz perspektive postkolonialnih študij osredotočati na to, kako se disciplini psihoanalize in psihiatrije legitimizirata, ko raziskujeta *subjektivnost*, *željo* in *identifikacijo* ter spoznati, kako je njuna avtoriteta že vpisana v (evropski) kolonialni red. Kritika psihoanalitičnega jezika kot desne roke (simbolne) kolonialistične dominacije mora zato k obema disciplinama, tako psihoanalizi kot psihiatriji, vedno pristopati kot k skupku moderne zahodne (evropske vednosti), ki svoje preučevane kategorije vedno obravnava kot univerzalne.²¹ Kot smo že pokazali, psihoanaliza kot diskurzivna formacija ne le formira objektov svoje vednosti, na primer *norosti*, *primitivnosti* ali *kastriranosti*, oblikuje tudi tip subjektivacije oziroma tip subjekta, *norca* oziroma *primitivca* oziroma *kastriranca*²². Vse naštetu pomeni, da »balkanskega« primera ne moremo zares zaobjeti, ne da bi ga postavili v kontekst postkolonialnih študij in s tem odprli vrata novim uvidom, interpretacijam in reprezentacijam, ki jih prispevajo neevropski avtorji z neevropskim *referenčnim*.

Teoretski okvir raziskovalne naloge je postavljen v presečno množico *postkolonialnih študij* in *študij neokolonializma*, ki počivajo na plečih po večini neevropskih avtorjev, ter teoretskega jezika *psihoanalize* kot geopolitičnega orodja (neo)kolonialistične moči. Raba neevropskega *referenčnega* in *imaginarnega*, kljub temu da pri postkolonialnih študijah ne gre za enovito teorijo, ki bi bila povsem neodvisna od evrocentričnega diskurza²³, je eden izmed metodoloških orodij, ki se jih poslužujemo, česar pri zaključkih vsekakor ne gre zanemariti. Določeni zorni koti in uvidi so namreč neposreden rezultat uporabe konkretnih metodoloških inštrumentov; brez njih bi bili prikrajšani tudi za nekatere ugotovitve, torej.

Naš poglavitni namen je z uporabo arheoloških in dekonstruktivističnih metodoloških prijemov ter izborom nekaterih referenc neevropskih avtorjev iz postkolonialnih študij dregniti v psihoanalizo kot v temelj, na katerem stoji (neo)kolonializem celotne regije in njena postkolonialnost. Podobno kot Bjelić (2011b, 18) želimo spoznati načine, s katerimi je

²¹ Ibid.

²² Tip subjekta v Foucaultevem in ne Lacanovem smislu, torej »*podložnik nekoga drugega - preko kontrole in odvisnosti in priklenjenost na lastno identiteto – preko vesti in vedenja o sebi*« (Foucault v Nolan 1999, 3).

²³ Velika večina avtorjev, na katere se nanašamo v okviru postkolonialnih študij, izhaja iz bivših koloniziranih regij, šolani pa so bili - vsaj delno - na zahodnih univerzah (na primer Gayatri Spivak, Bhabha, Chakrabarty,...). Njihova intimna identitetna pozicija je zato lahko zapletena in konfuzna, kljub temu pa dejstvo, da obstaja nek »osebni moment« in konkretna izkušnja življenja na hegemonskem obrobju, ki mu je zapisana vsaka postkolonija, doprinese k svežini in pristnosti njihovih teoretskih konceptov. Ti niso zaznamovani izključno z zahodnjaško superiornostjo in skovani v ekskluzivistični evrocentrični maniri.

psihoanalitični jezik kot vodilna paradigma moderne evropske subjektivnosti pripomogel k razumevanju modernega Balkana kot vojaškega zemljevida. Celotna razprava na nek način nakazuje ključno povezanost kolonializma in psihoanalize: psihoanalitična perspektiva v obravnavi kolonializma je nujna, istočasno pa je psihoanaliza sestavni del vsakega kolonialnega projekta moderne Evrope (Nolan 1999). Tudi v metodološkem smislu nam psihoanaliza hkrati služi kot nabor instrumentov za obravnavo kolonializma, istočasno pa jo obravnavamo kot specifično »zastrupljeno« »orodje«, ki je proizvod kolonializma. *Psiholonizacija* bi lahko rekli temu »usodnemu« odnosu. Kot vsaka teorija je tudi psihoanalitična disciplina »otrok« svojega časa in s tem konkretnih političnih, kulturnih, ..., konstelacij; tako ne le analizira določenega zgodovinskega časa, ampak je hkrati njegov odsev in ta odsev dodatno reproducira (ibid., 5).

Iz začetnih opredelitev ključnih vsebinskih in metodoloških konceptov in nabora terminov neevropskih avtorjev preidemo k historizaciji psihoanalitične discipline in dekonstrukciji Freudove osebne zgodovine, zaključimo pa s pozornim branjem ključnih predpostavk diskurzov dveh filozofov in psihoanalitikov, Slavoja Žižka in Julie Kristeve. Cilj je ugotoviti, ali lahko na podlagi sistematične in namenske uporabe psihoanalitičnega diskurza z namenom *disciplinacijskih in normalizacijskih praks* (Bjelić 2009a) zaključimo, da je o Balkanu moč razmišljati kot o formalno dekolonizirani regiji, ki pa ostaja ujeta v stanje postkolonialnosti, kljub temu, da ni nikoli veljal za kolonijo v klasičnem modernem smislu, kot sta to na primer bili (britanska) Indija ali pa (francoska) Alžirija.

Seveda ne bomo prišli do kratkega enoznačnega odgovora. To niti ni naš namen. Poenostavljeno lahko rečemo, da je predmet našega raziskovanja Balkan, ki ga, potem ko prepoznamo in opišemo različne (ne)diskurzivne prakse, ki so ga zaznamovale, postavimo pod povečevalno steklo skupaj s psihoanalizo, ki je v službi psihične normalizacije, z latentno geopolitiko evropskega kolonialnega diskurza, s postkolonialnimi imitacijami zahodnjaških praks in samo-orientalizacijskimi diskurzi.

2.6 Več vprašanj

Psihoanaliza Balkana ne ponazarja zgolj primera asimilacije s sredstvi psihične normalizacije celotne geografske regije, ampak ponazarja tudi napetost med diskurzom univerzalne normalnosti na eni in patološkostjo nekega specifičnega prostora na drugi strani (Bjelić 2011b, 1). To direktno sovпада s Foucaultovo tezo, da vsak red psihične normalnosti proizvede sebi lasten tip patološkosti, ne kot zunanje nasprotje, temveč kot konstitutivni učinek samega procesa normalizacije (ibid., 1). Raziskovalni proces jemljemo kot hojo po strmi poti, vendar brez stremljenja k cilju za vsako ceno in na vsak način. Vemo, da je ta, če ga razumemo kot odkritje ene prave in edine Resnice, pravzaprav nedosegljiv in hkrati nejasen; in prav je tako. Menimo celo, da bi, če mislili drugače, udarili povsem mimo. Medtem ko zaključke in odgovore z veliko začetnico puščamo ob strani, dregamo v različna vprašanja in na nekaterih mestih nakazujemo določeno, upamo, enovito logiko argumentacije.

Zanima nas, kako je izgradnja simbolne identitete modernega Balkana zaznamovana s kartezijskim dualizmom in razsvetljensko geopolitiko; zanima nas vloga psihoanalitičnega diskurza kot normalizacijskega orodja, ki je prav tako proizvod razsvetljenkega »duha«; zanimajo nas osnovne premise, na katerih je utemeljena Freudova psihoanaliza in kako je ta povezana z družbenimi, ekonomskimi, političnimi in kulturnimi dejavniki in diskurzivnimi formacijami časa, v kateremu je kot disciplina vzniknila, ter kaj to pove o nastanku družboslovnih ved na splošno; zakaj je humanizem inherentno rasističen; kakšne so posledice dejstva, da je nekatera zahodno usmerjena balkanska inteligenca ponotranjila psihoanalitični balkanistični jezik in ga uporabila kot orodje za *kvazi* družbeno kritiko; katere (ne)diskurzivne označevalne prakse so omogočile avtorizacijo psihoanalize; zanima nas Ojdipov kompleks kot zgodovinski učinek; režimi resnice v postkolonijah, ipd. V končni instanci nas zanima dekonstruktivistično branje Žižkovega *univerzalizma* in *kozmpolitstva* Kristeve. Naštete se z več metodološkimi sredstvi lotimo z veliko mero zanosa in želje ter s ciljem odgovoriti na vprašanje, *ali lahko v navezavi na specifično uporabo psihoanalitičnih konceptov in psihoanalitičnega jezika o Balkanu govorimo kot o postkoloniji, oziroma, ali lahko o Balkanu razmišljamo v sklopu postkolonialnih študij.*

3 KAKO?

3.1 Arheologija vednosti in Foucault

Če klasična genealogija deluje na osi »zavest-spoznanje-znanost« (Foucault 2001, 196), potem lahko za arheologijo vednosti rečemo, da krene v drugo smer; razbija občo zgodovino idej, linearno zgodovinopisje, enotnost in kontinuiranost, išče diskontinuitete in prelome, zavrača vsiljene vzročno-posledične povezave med posameznimi dogodki, ne prenese poenostavljanja in generaliziranja. Arheologijo zanima tudi znanost oziroma njen odnos z vednostjo, ki je njeno primarno področje. Zanima jo, kako razmerja moči znanost vprežejo v polje vednosti in kako ta potem deluje; kako je obstoj znanosti kot diskurzivne prakse prepleten z ideologijo; kakšna je njena vloga v verigi z drugimi diskurzivnimi praksami (Foucault 2001, 199). V vednosti so namreč vpisane vse pomembne diskurzivne prakse in tiste »najmočnejše« postanejo dominantni, hegemonski režimi resnici; s tem jim pripada gospodovanje nad celotnim poljem *vedenja* neke družbe nekega obdobja.

Arheologija je opisna zgodovinska metoda, usmerjena k analizi razmerij moči, režimov resnice, pogojev njihovega nastanka in pojavitve in načinov, kako diskurzivne in nediskurzivne prakse v določenem obdobju določijo, katera ravnanja, na primer kateri tipi eksistenc, identitetnih struktur, itd. so veljavni in legitimni in kateri ne. Arheologijo zanimajo načini in vzroki nastanka pomena, načini, prek katerih označevalne prakse oblikujejo družbeno resničnost in načini, kako se v to vplete subjekt (Hrženjak in Vendramin 2003, 13).

3.1.1 Izjava in pridruženo polje

Izjava ni struktura (Foucault 2001, 94), ni označenec ali označevalec, ni stavek, niti ni nekaj materialnega (Dolar 2001, 236-239). Je funkcija obstoja, »ki preči področje možnih struktur in enotnosti ter jih skupaj s konkretnimi vsebinami razkriva v času in prostoru« (Foucault 2001, 94) oziroma *izjava je vedno dogodek*, dejanje (ibid., 32) in kot taka singularna. Izjava je vedno tu, gor, na površju; ne potrebuje mrzličnega iskanja skritih in globljih pomenov, ni histeričarka, vedno na lovu za resničnejšo resnico, vse, kar je, je tukaj, vsem na očeh. In to je dovolj. »Zanimiva je sama njihova dogodkovna površina, nikamor izza njih ni potrebno sestopiti, temveč na vsak način ohraniti prav tisto, kar je v njih nezvedljivega na kakršno koli matrico. Izjave so izjave prav po svoji dogodkovni nezvedljivosti« (Dolar 2001, 237).

Ni enostavno povsod, kjer smo do sedaj gledali trditve in koncepte in ideje, kar naenkrat videti izjave. Kje točno iskati? A »izjava je hkrati nevidna in neskrita« zatrjuje Foucault (2001, 242), kot da bi se morali le naučiti gledati brez avtomatiziranega iskanja *izza*, iskanja globlje strukture. Ker je izjava funkcija obstoja, nas ne zanima njen pomen, temveč regularnost njenega obstoja. Izjave se vežejo v regularnosti, se ponavljajo, tvorijo diskurzivne formacije, se spreminjajo (Dolar 2001, 244). Ne gre za to, da bi se hoteli prikrasti do izvirnega temelja, ki bi vse pojasnil in utemeljil, nasprotno, pri preučevanju izjav Foucault predlaga nekaj čisto drugega – priklenjenost na golo površino.

Izjava je vedno obdana z drugimi izjavami, kot samostojna ne mora obstajati, izjave zunaj *pridruženega polja*, ki je »obljudeno z drugimi izjavami« (Foucault 2001, 106) tako ni. Vendar pa ne moremo govoriti o enotnosti izjav ali čemu podobnemu, gre za razpršene izjave, vpete v odnose, razmerja z drugimi izjavami. Na to se veže tudi vprašanje subjekta izjave, s katerim nadaljujemo.

3.1.2 Subjekt izjave

Razumeti, da med avtorjem in subjektom izjave ni enačaja, je ključnega pomena. Če za avtorja lahko rečemo, da izjavo proizvede in nas ob tem zanimajo tudi njegove odkrite in skrite namere (kaj je hotel reči, česa ni hotel reči, pa smo to kljub temu razumeli, itd.), za subjekta izjave tega ne moremo trditi: subjektov izjave je namreč lahko več. Subjekt se pojavi kot »določeno in prazno mesto, ki ga lahko dejansko zapolnjujejo različni individui« (Foucault 2001, 103). Kako postaneš subjekt izjave, je vprašanje, ki iz tega sledi. Na kateri poziciji se moraš znajti, da lahko postaneš subjekt izjave?

3.1.3 Diskurz

Diskurz je neka vrsta, tip vednosti, ki pomaga osmišljati realnost. Sestavlja ga omejena skupina razpršenih izjav, ki se vežejo v določeno regularnost (Young 2001, 400). Tudi sam Foucault prizna, da gre za precej izmuzljiv in fleksibilen pojem, celo on ga uporablja na več načinov: enkrat kot splošno domeno vseh izjav; drugič kot individualizirano skupino izjav in tretjič kot regulirano prakso, ki zadeva določeno število izjav (Foucault v Young 2001, 400).

Za Foucaulta je diskurz nabor izjav in vedno praksa ter s tem nekaj materialnega. Poudarja vlogo diskurza v strukturiranju objektov vednosti kot del oblikovanja znanstvenih disciplin,

na primer psihiatrije, in znotraj nje kategorij, kot so deviantnost, norost ali seksualnost. Vednost vedno operira v polju, kjer koncepti prečijo materialno. Psihiatrija, na primer, želi vzpostaviti vednost, ki bo operirala v interakciji med poljem jezika in telesa (Young 2001, 399).

Diskurza ne moremo definirati tako, da identificiramo nek skupni objekt, ampak z vrsto pravil in pogojev, ki operirajo in oblikujejo objekt, ki ga diskurz konstituira (ibid., 401). Pri analizi diskurza iščemo, prepoznavamo te pogoje in v izvorni disperziji dogodkov s pomočjo *diskurzivnih formacij* pridemo do enotnosti diskurza. Diskurz gre torej razumeti kot nek skupek izjav, ki pripadajo isti *diskurzivni formaciji*. Regularnost diskurza deluje kot oblikovanje objektov, izjavljalnih funkcij, oblikovanje strategij.²⁴

»Moč« oziroma učinek določenega diskurza je odvisen od *nediskurzivnega* kot pogojema možnosti *diskurzivnega*. In obratno: nediskurzivne prakse omogočajo samo določeni diskurzivni vdori. Ne moč argumenta oziroma moč 'pomena' diskurza, ampak argument moči, ki jo diskurz podpira; pa naj bo ta verska, vojaška, politična, kulturna ali kakšna druga *moč* (Perpar 2011, 13). Poglejmo konkreten primer. Vznik racionalističnega diskurza v zahodni Evropi 17. stoletja, ki je temeljil na razumnem, avtonomnem, svobodnem posamezniku, so omogočale določene nediskurzivne prakse, na primer ločitev cerkve od države ter začetek industrializacije in kapitalistične proizvodnje. Te pa so istočasno podpirale in omogočale vzpostavljanje in obnavljanje diskurzivnih praks – humanističnih vrednot in racionalističnih režimov resnic. Da lahko psihiatrični diskurz v istem obdobju izvrše subjektivacijo *bolnika* kot specifične kategorije, so prav tako potrebne določene nediskurzivne prakse, na primer povsem nov tip oblasti, ki do svojih »subjektov« pristopa povsem drugače kot oblast v fevdalizmu (biopolitika) in znotraj nje nastanek bolnišnic (rojstvo klinike) kot posebnih ustanov, namenjenih obravnavanju, (discipliniranju) in zdravljenju pacientov. Nediskurzivno torej medicino kot disciplino, ki je proizvedla psihiatrični diskurz, sploh omogoča, skupaj s celotnim pripadajočim poljem vednosti (kategorizacijo bolnikov, tip bolezni, prognoza, hospitalizirano zdravljenje, klasifikacija simptomov, itd.).

²⁴ Ibid.

3.1.4 Materialni pogoj, ponovitev izjave

Materialni pogoj je nujnost, ki omogoči, da se izjava pojavi. Izjava pa se lahko tudi ponovi. Enkrat lahko govorimo o isti izjavi, kljub temu da je bila izjavljena večkrat na različnih mestih, različnih časih in različnih okoliščinah, drugič pa moramo govoriti o različnih izjavah, čeprav morda med njimi zlahka opazimo določene podobnosti. Zakaj? Da se izjava lahko ponovi, mora najprej vstopiti v isto izjavljalno polje. Ponoviti se morajo določeni pogoji, ki so nekakšna *polja stabilizacije*. Ona dopuščajo ponovitev izjav. Če izjave operirajo v istem polju stabilizacije, potem se lahko ponovijo (Foucault 2001, 111-113).

Pogoji ponovljivosti nas zanimajo zato, ker se nam s tem na stežaj odprejo vrata do primerjalne študije diskurzivnih in nediskurzivnih praks tudi takrat, ko te na prvi pogled nimajo ničesar skupnega, se pojavijo v različnih obdobjih, različnih družbah in na različnih koncih sveta. Ničesar skupnega? Zgolj na videz. Z odločitvijo, da se bomo posluževali postkolonialnih študij in študij neokolonializma, smo dobili vpogled v družbene realnosti in procese uradno dekoloniziranih regij kot so Indija in Severna Afrika. Težko si sprva predstavljamo, kako bi te lahko povezali z »balkansko zgodbo«. Da, Balkan, res nikoli ni bil klasično kolonizirano ozemlje; da, na Balkanu res ni bilo nekih »velikih« kolonizatorjev, ki bi na tak način zaznamovali regijo, kot je to značilno na primer za Angleže v Indiji; da, na Balkanu res ne moremo na isti način govoriti o kolonialni psihoanalizi, kot jo opisuje Keller (2001) v primeru Alžirije. Pa vendar vzporednice obstajajo in s primerjalno študijo (neo)kolonialističnih razmerij nam jih (lahko) uspe potegniti.

3.1.5 Formacija objektov

Formacija diskurzivnih objektov zadeva celoto objektov, o katerih je moč govoriti. Objekte omogočajo določena pravila oziroma relacije, preko katerih se objekt lahko pojavi, te relacije omogočajo njegovo disperzijo in njegova razmerja do drugih objektov. Spet nas zanimajo objekti kot dogodki, pogoji njihove zgodovinske pojavitve, kako so si sledili in oblikovali polje določenega diskurza (Foucault 2001, 44-54). Vrnimo se še malce k psihiatričnemu diskurzu. Njegovi objekti so izrazito razpršeni, pomembno je, kako jih diskurz formira in oblikuje v neko entiteto, v kateri ima vsak izmed njih svoje mesto (ibid., 49). Tako nas pri analizi ne zanima izvor objektov, ampak skupek pravil, ki omogočijo, da se okrog diskurza oblikujejo njegovi objekti in določijo pogoje njegovega vznika (ibid., 53). Objekti se

spreminjajo, področje, ki ga oblikujejo prav tako, kar ostaja konstantno so relacije med površinami, na katerih se lahko pojavijo, ločijo in kategorizirajo (ibid., 52). Zanimajo nas pravila (ne)diskurzivnih praks, ki omogočajo specifično vlogo objektov v določenem hegemonskem diskurzu in režimu resnice.²⁵

3.1.6 Izjavljalne modalnosti

Z vidika analize diskurza je vprašanje subjekta zvedeno na vprašanje *kdo govori*. Iz katerih institucionalnih položajev govori? Kakšen je njegov odnos do objektov diskurza? Kdo ima tako institucionalno, legalno in profesionalno pozicijo, ki mu dovoljuje, da zasede pozicijo subjekta (Young 2001, 403)? Pri izjavljalnih modalnostih nas zanima način, na katerega so subjekti razpršeni, in iskanje skupka regularnosti »*pozicij subjektivnosti*« (ibid., 60). S tem diskurz postane »*celota, v kateri se lahko določa disperzijo subjekta in samo njegovo diskontinuiteto*« (ibid.).

3.2 Zablode »kolonialnega diskurza«

Kolonialni diskurz in analiza kolonialnega diskurza sta dve izmed tistih zgodovinsko izpraznjenih kategorij, ki se pogosto uporabljata, ne da bi čisto zares vedeli, kako naj si z njima pomagamo, oziroma na kaj točno se nanašata. Enako McClintockova (v Jeffs 2007, 418) trdi tudi za kategorijo »drugi«, »subjekt« in »postkolonialno«. Različic teorij je ogromno, o kolonialnem diskurzu je pisal čisto vsak postkolonialni avtor in skoraj čisto vsak je teorijo, ki naj bi v osnovi slonela na Foucaultevi teoriji diskurza, interpretiral drugače, ji dodal nekaj novega. Nezanemarljivo, glede na to, da se sam Foucault s tem ni nikoli ukvarjal, razprava o kolonializmu ali kolonialnem diskurzu je pri njem povsem izpuščena (Young v Young 2001, 27).²⁶ Said je kot inavgurator novega akademskega polja s svojo interpretacijo

²⁵ V primeru norosti kot diskurzivnega objekta nas ne zanima rekonstrukcija norosti same – to, kar naj bi ta bila primarno, pa je nato izpadla drugačna; ne zanima nas, kdo je bil zares nor, kako je bil zares nor, ne zanima nas iskanje nečesa *izza* kulise, kar bi obudilo 'bistvo' norosti nasploh (ibid., 52) - ne zanima nas »jedro stvari«, ampak »*zgodovina diskurzivnih objektov, ki /.../ bi razvila neksus regularnosti, ki vladajo njihovi disperziji*« (ibid., 53).

²⁶ Kar je vsaj zelo zanimivo, če že ne fascinantno - Foucault je namreč že dolgo poleg Derride osrednja referenca za avtorje postkolonialnih študij in postkolonialnih analiz. Za ogromno Foucaulteve teorije se zdi, da direktno sovpadе s kolonializmom (poleg diskurza tudi analize avtoritet, delovanje moči, nadzorovanje, discipliniranje,...), a se sam problematike neposredno ni dotaknil nikoli. Od tu očitki nezaslišanega evrocentrizma. Foucault je bil sicer celo življenje zaprisežen politični aktivist, nenazadnje je leta 1968 med pisanjem *Arheologije* nekaj časa preživel v Tuniziji in »v živo« spremljal tamkajšnje marčevske študentske proteste, ki so za dva meseca »prehiteli« in hkrati napovedali kontroverzne dogodke, ki so sledili v Parizu (Young 2001, 395-397). Nasploh je povezanost poststrukturalistov z regijami sveta z izkušnjo

kolonialnega diskurza v veliki meri zaslužen tudi za obilico metodoloških zdrah, ki so se potem potvarjale tudi v teorijah ostalih postkolonialnih avtorjev, z redkimi izjemami, na primer Gayatri Spivakove in Bhabhe, ki oba ponudita sicer sila abstrakten, a hkrati izrazito dodelan celovit pristop h teoriji kolonialnega diskurza.²⁷

Kljub temu, da lahko na kolonialni diskurz gledamo kot na poglobitveni koncept postkolonialnih študij, ta ni bil nikoli deležen celovite navezave na teorijo, iz katere naj bi primarno izhajal – Foucaultovo formulacijo diskurza. O njem se pogosto govori na zelo ohlapen način in sicer naj bi se nanašal na slog, stil, tipični jezik, uporabljen za razprave o sferi *kolonialnega*; analiza kolonialnega diskurza pa naj bi preučevala načine, s katerimi je nastal specifični diskurz, ki opisuje *kolonialno* sfero (Young 2001, 392). Problem je, ker sam Foucault tovrstno razumevanje izrecno zavrača. Originalna teorija zavrača misel, da lahko diskurz sestavljajo različne izjave, ki *imajo, se nanašajo* ali pa *opisujejo* skupni objekt, isti slog, ali sistem idej, ki oblikujejo neko tematsko celoto (ibid., 400). Foucaulteva arheologija tekstu dejansko obrne hrbet; ne zanima je tekstovna analiza ali intertekstualnost, njen namen je približati se *materialnosti* jezika. Zanima jo izjava, diskurz na površju, kot dejanje, kot zgodovinski dogodek. Ne gre za skupek tekstov, ki bi jih potem interpretirali v smislu skupnih ideoloških idej, njegova analiza se v resnici izmika »*vsakršni interpretaciji*« (Foucault v Young 2001, 399). Lahko bi rekli tudi, da se umika abstraktnosti, saj jo zanimajo konkretne diskurzivne formacije v polju posameznih disciplin, recimo psihiatrije kot funkcije specifičnih materialnih pogojev. Pri Foucaultu je vednost vedno zajeta v presečni množici jezika in ostale materialne realnosti (ibid.).

To je bistveno drugače od načina, kako Said aplicira teorijo diskurza na fenomen orientalizma – tega družijo celota skupnih idej, skupno konceptualno polje. Za Saida je orientalizem praksa (najprej zgolj akademska), ki sloni na seriji reprezentacij, popačenih *reprezentacij* neke *realnosti* – realnosti Orienta (Said v Young 2001, 388). Orient je kot objekt skonstruiran v reprezentaciji, ki se prenaša iz teksta na tekst; rezultat je reprodukcija orientalističnega stereotipa in omalovažujočih reprezentacij Orienta, ta pa kot objekt ostaja nespremenjen,

(proti)kolonialističnih bojev velika: Fannon, Bourdieu, Althusser, Lyotard, Derrida so vsi, ali delno izhajali iz Alžirije ali pa sodelovali v alžirskem boju za neodvisnost (Young 2001, 413-414).

²⁷ Bhabha (1994) postreže z eno redkih sistematičnih in celovitih teorij kolonialnega diskurza in uvede koncept mimikrije, s katerim želi opozoriti na ultimativno *ambivalenco* kolonialnega diskurza in inherentno kontradiktornost (kolonialne) moči. A o tej več v nadaljevanju.

zamrznjen v času. Njegova moč naj bi zato izhajala iz te strukture ponavljanja (Young 2001, 388-389).

Orientalizem naj bi Orient dobesedno ustvaril, saj *»/.../ metodoloških spodrseljajev orientalizma ne moremo zajeti v dejstvu, da je Orient drugačen od njegovih orientalističnih portretov /.../ Teza knjige ni, da obstaja nekaj, kot je pravi ali resnični Orient /.../ Nasprotno, povedati želim, da je sam Orient že skonstruirana entiteta /.../«* (Said v Young 2001, 389). To pomeni, da postane Orient označenec brez označevalca, reprezentacija, ki se nima na kaj nanašati - pravega Orienta namreč ni, ker je sam Orient že konstrukt, ki ga je ustvaril orientalistični diskurz. To je ključna težava Saidovega branja Foucaulta: dejstvo, da se iz koncepta diskurza premakne k konceptu ideološke reprezentacije (Young 2001, 386-388). To pa ni nekakšen manjši odklon od Foucaulteve teorije, je nekaj v osnovi drugačnega.

Ker če Said pravi, da resničnega Orienta sploh ni, kako lahko potem v isti sapi zatrjuje, da je njegova orientalistična reprezentacija popačena? Bistvo Saidovega argumenta namreč je, da je orientalistična vednost obstajala pred kakršnikoli dejanskim izkustvom. Orientalizma nikoli ne obravnava kot vsakdanje, materialne prakse. Za Foucaulta pa diskurza pred dejanskim stikom z realnim sploh ni. Diskurz je teorija izjav kot diskurzivnih dogodkov, namen analize je prepoznati pravila, prek katerih diskurzi vzniknejo (Young 2001, 399-400).

Mesto, kjer se Said najbolj približa Foucaultu, je vprašanje vpisa znanosti v vednost. Said pokaže, da *vednost, resnica* in *moč* delujejo hkratno. Z vednostjo do resnice, z resnico do moči. Said opozarja na orientalistično vednost, ki je del zahodne akademske sfere, ta pa aparat (insitucionalne) moči, enako kot Foucaulta trdi, da se *»moč in vednost združita v diskurzu«* (Foucault v Young 2001, 387). A njuno zблиžanje je le začasno. Foucault (v Young 2001) ob tej temi namreč postreže z opazko, ki je za obravnavo kolonializma bistvena. Zanika vrednotenje diskurzov kot bolj in manj pomembnih, ne verjame v ločevanje diskurzov na dominantne in podrejene. S tem pa se podrejo celotni postkolonialni naporu poslušanja nesliš(a)nih glasov podrejenih. Ker Foucaultev diskurz ne reprezentira izkušnje, to spodnese črno-bele binarizme kolonizatorja na eni in koloniziranca na drugi strani, nadvlade in podreditve, moči in upora. Diskurz sprotno proizvaja oba fenomena, oba dela binarnega para, upor znotraj moči, podreditve znotraj dominance, kolonizatorja znotraj koloniziranca; Bhabha bi rekel, da je kolonialni diskurz inherentno ambivalenten, Foucault pa, da sam sebe zamaje, da proizvaja lastne destabilizacije. *»Diskurz hkrati proizvede in spodnaša moč«* (v *ibid.*, 407).

Kolonialna nadvlada zanj ne utiša nobenega glasu, kvečjemu proizvaja nove, ki v recimo anti-kolonialističnih bojih delujejo kot kontra diskurzi^{28,29}.

Poskusimo si sedaj zamisliti hipotetičen model kolonialnega diskurza, ki bi v celoti sledil Foucaultevim izvornim postavkam. Kakšne bi bil ta sistem, če Foucault ne bi tako vehementno izpustil celotnega polja kolonializma? V resnici se zdi, da bi dobro prenesel test odpornosti na vse klasične očitke Saidovemu modelu: problem (de)historizacije, problem popačenih reprezentacij, problem monolitičnosti oziroma partikularnosti in univeralnosti ter problem tekstualnosti (Young 2004, 168-176). Nikakor ne bi preučeval in interpretiral tekstov in svetoval, kako se lotiti (inter)tekstualnosti; kolonializma se ne bi loteval kot nabora (izkrivljenih) reprezentacij; vsekakor ne bi diskurza jemal kot objekt analize, ampak bolj kot instrument za preučevanje kolonialistične materialne prakse (Young 2001, 408).

Kolonialistično prakso bi obravnaval kot zgodovinsko diskurzivno prakso, ki je pod določenimi pogoji razvila svoje polje vednosti kot orodja izključevanj; iskal bi diskurzivne dogodke in subjekte izjav ter pozicijo, iz katere so ti lahko govorili; razmišljal o pravilih, ki so zaznamovala pogoje možnosti njegove pojavitve; poskušal identificirati sosledje diskurzivnih objektov; kakšne so bile relacije, ki so omogočile umestitev objektov v verigo drugih objektov; spraševal bi o razlikah kolonialnih diskurzov v primeru kolonialnih praks na različnih delih sveta; ne iskal regularnosti poenotenja, temveč regularnosti disperzije in diskontinuitet; se zanimal za načine povezovanja z nediskurzivnimi praksami, za oblastniška

²⁸ Ibid.

²⁹ Izjemno kritiko francoskih poststrukturalistov kot neuničljivo zavezanim evrocentričnemu diskurzu pri obravnavi kolonialnega subjekta ponudi filozofinja in kulturna kritičarka indijskega rodu Gayatri Chakravorty Spivakova, v sicer zelo vplivnem, a hudo abstraktnem tekstu *Kritika postkolonialnega uma: subalterni* (v Jeffs 2007, 109-140). Esej prav tako kot Saidov Orientalizem velja za enega izmed stebrov postkolonialnih študij. Kritika Spivakove izhaja iz predpostavke, da je tudi poststrukturalizem kot »cvet« najradikalnejše zahodnjaške kritike globoko geopolitično determiniran in v resnici posledica želje, da se zahod kot Subjekt ohrani in ne poruši ali vsaj dodobra zamaje. Meni, da Foucault in Delueze pri svojem razumevanju koncepta delovanja moči ne upoštevata »epistemološkega nasilja« imperializma in povsem spregledata pomen mednarodne delitve dela, zato zanjo poststrukturalisti in njihove kritike suverena subjekta ne spodnesejo, ampak šele trdno ugnezdijo na zahodnjaškem prestolu. Loti se tudi statusa zahodnih intelektualcev. Ti vnaprej predpostavijo, kako podrejeni (post)koloniziranci mislijo (in čutijo, ravnaajo, itd; op. N.L.), a v resnici je to miselnost intelektualcev samih, s čimer samo reproducirajo obstoječo hierarhično ureditev sveta. Za Spivakovo je odgovor na vprašanje, če je podrejenosti Drugega moč slišati, odločno negativen, saj ta *ne* (more) govori(ti). Podrejeni se za Spivakovo svoje podrejenosti osvobodi v trenutku, ko sam tvori in artikulira lastne misli, želje in dejanja (beri: torej nikoli, ker *ne govori*; op. N.L.) (Jeffs 2007, 477). Samo kot zanimivost: Bjelić (2009) je njen *Can the subaltern speak?* parafraziral in spisal esej *Can the subaltern drive?*, nadvse prepričljiv prikaz pomena in vloge legendarnega jugoslovanskega avtomobila »jugota« kot dela kulture evropske alternative, »drugih«, podrejenih, ki so po njegovem mnenju, vsaj začasno uspeli zaobiti dominantne označevalne prakse in najti svoj »glas«.

razmerja v določenem obdobju določene družbe, za tipe vstopanja v diskurzivna zavezništva in kako so ta osnovala ostale dominantne diskurze in hegemonске režime resnic (ibid.).

3.3 Dekonstrukcija in Derrida

Dekonstrukcija se, nekoliko poenostavljeno, ukvarja s pomeni besed in pojmov ter opisovanjem pomenskih razmerij, ki med njimi vladajo. V razumevanju dekonstrukcije povsem sledimo njenemu utemeljitelju, Jacquesu Derridi, in je zato ne razumemo toliko kot tehniko ali metodo, temveč bolj kot odnos, in sicer kot držo, odnos »čudenja« (Derrida v Herga 2005). Držo človeka, ki se čudi vsem povezavam, ki se zdijo «naravne», preizprašuje navidezno samoumevnost mitoloških konstruktov, zdrave kmečke pameti, »normalnih«, »zdravih« identitetnih struktur in subjektivacij, uveljavljenih binarizmov in z njimi povezanih režimov resnic.³⁰

»Odnos čudenja« pomeni, da dvomimo, zavračamo, preizprašujemo vse relacije in pomenske materializacije, ki se med posameznimi fenomeni, pojmi, dogodki, serijo dogodkov, serijo procesov, zdijo normalni, logični, naravni, »pravi« in edini možni (ibid., 2005).³¹ Z dekonstrukcijo želimo prežvečiti samoumevnost evropskega imaginarnega in dominantnih označevalnih praks, o katerih se načeloma ne sprašujemo, vanje ne dvomimo, ker v skladu z aktualnimi razmerji moči veljajo za prave, resnične, veljavne. In pri tem nam nezahodnjaške študije (ne)evropskega referenčnega služijo kot odlična podlaga – odpirajo okna in vrata različnim uvidom, različnim resnicam ter skrbijo, da je razprava zračna – zatohli se poskušamo izogniti.

Derrida je kot poststrukturalist začel s kritiko strukturalističnih postavk Ferdinanda De Saussureja (1857-1913) in njegovih osnovnih teoretičnih postavk: jezik je sistem znakov, sestavljenih iz *označevalca*, franc. *signifiant* (*beseda*, na primer *drevo*) in *označenca*, franc.

³⁰ Čisto konkretno, včasih se povezava med določenim označencem in označevalcem zdi *logična* in *vzročno-posledična* ter ima zato učinek resnice; z dekonstruktivističnim pristopom spoznamo, da občutek vara. Ničesar »logičnega« ni med odsotnostjo kartezijske tradicije na Balkanu in krvavimi vojnimi spopadi po razpadu Jugoslavije v začetku 90ih let. Podobno ne moremo iskati »naravne« povezave med označevalcem Srb in označencem »barbarski, primitiven, agresiven, impulziven«.

³¹ Dekonstruktivist se je pred kratkim šel tudi nek ljubljanski grafitar, ki je naslov otroške igre *Kdo se boji črnega moža* najprej spremenil v *Kdo se boji povodnega moža*, ki se navezuje na Prešernovo zgodbo o Urški in zanjo pogubnem Povodnem možu, kasneje pa je to uspel znotraj političnega konteksta zelo aktualno parafrazirati še v *Kdo se boji Urškinega moža?* Meril je seveda na premiera Janeza Janšo in njegovo absurdno politično vladavino.

signifié (koncept konkretnega pojma, na primer spomladanska cvetoča češnja na vrtu moje stare mame). Ključna Derridina teoretična kritika se v delu *O gramatologiji* (1998) začne s pomensko hierarhizacijo označevalca in označenca. Ta nista enakovredna, temveč se ločujeta in povezujeta v vedno nove sestavljanke (Derrida v Todorova 2001, 51). Iz tega izhaja, da enemu označevalcu lahko pripada več označencev, torej je pomenskih materializacij več in tudi več (različnih) označevalnih praks. Pomislimo, koliko različnih označencev lahko vključuje označevalec Balkanec (Balkanec - prebivalec balkanskega polotoka, Balkanec - nekristjan, Balkanec – plemeniti divjak in strasten ljubimec, Balkanec – politični upornik, Balkanec – primitivni Drugi, itd.).

Iz tega Derrida razvije misel o *logocentričnosti* kot glavni značilnosti zahodnjaške misli. Logocentrizem predpostavlja, da so različni (filozofski) teksti in koncepti v bistvu verzije enega sistema s specifičnim središčem, strukturo, iz katere izhajajo (Derrida 1998, 33). Pomen ni vsebovan v znaku samem, temveč v razmerju, ki ga ima do drugih znakov (kot besed). Jezik je zato v bistvu utemeljen na razlikah. Srb ni Srb *sam po sebi*; ničesar inherentno »srbskega« ni na Srbu. Srb je Srb v razmerju do Hrvata, Bosanca, Slovenca, Makedonca, zahodnjaka. Srb je Srb samo zato, ker ni Hrvat, Bosanec, Makedonec, zahodnjak,... Označevalec torej ni odvisen od označenca, kot neke dejanske predstave, na katero se nanaša; odvisen je od relacij do drugih označevalcev.

A v tem ni pravzaprav nič novega, isto je na primer trdil že Barthes. Kar Derrido pri strukturalistični teoriji zares zmoti, je ideja, da je pomen fiksiran. Za Derrido je pomen vedno negotov, izmuzljiv in nestabilen (Derrida v Stankovič 2001, 162). Zato je tak tudi pomen določene družbene realnosti - vedno nestabilen in spreminjajoč se. Pravi pomen »znaka« se ne nahaja nekje izven, zunaj. Pomen je izmuzljiv, pomenov je več, pomenov sploh ni.³²

Pomen ne more biti pripisan niti nameri govorca, odvisen je od interpretacije, ta pa je odvisna od (ne)diksurzivnih praks, na katere govorec nima (neposrednega) vpliva. Če se na trenutke zdi, da je en, specifičen pomen »resničen«, to pomeni, da je v skladu z aktualnimi razmerji moči določeni družbeni skupini uspela fiksacija nekega specifičnega razumevanja (Stankovič 2001, 163). A le za določeno obdobje. Interpretacija, ki daje pomen, je odvisna od diskurzivnih vdorov, posegov, intervencij, ki premeščajo pomensko polje oziroma pomen

³² Ibid.

stabilizirajo v novih poljih. Njihova učinkovitost pa je odvisna od aktualnih razmerij moči (politične, verske, institucionalne, kulturne, itd.) – posledično je pomen vedno slučajen.

Naloga dekonstrukcije je razgradnja teksta, preko katere želi opozoriti na neenakovredne binarne opozicije³³, ki tekstu vladajo (ibid., 162). Dekonstrukcija je »način branja filozofskih tekstov z namenom, da jih prisilimo, da začnejo sami sebe preizpraševati in da izpostavijo svoje lastne antagonizme, ki so jih prej spregledali ali namenoma potlačili« (Newmann 2001, 2). Pozorni moramo biti na hierarhije, ki so v jeziku implicitne, ne pozabimo, da Freud interpretira »normalno« šele potem, ko definira »patološko« (ibid., 165).³⁴ A da ne bo pomote: dekonstrukcija ne poskuša »razgraditi« enega dela binarnega para zato, da bi »povzdignila« drugega, to bi seveda pomenilo ponavljati isto (napačno) vajo; kar želi, je zamajati avtoritete, takšne in drugačne, ki jih ti binarizmi omogočajo (Young 2004, 105). Ne iskati ene in edine »prave«, »resnične« resnice, prej dopustiti možnost, da je uvidov, interpretacij, resnic več.

Arheologija vednosti in dekonstrukcija delujeta komplementarno. Če dekonstrukcija razstavlja relacije med označevalci in označenci, potem arheologijo zanima, kako pomen sploh nastane, od česa je odvisen, kdo ga stabilizira, kdaj, kako in v kakšnih primerih ga destabilizira. Zanimajo jo aktualna razmerja vzvodov moči, saj ta izvržejo hegemonске diskurze in prevladujoče režime resnice, ki vladajo določeni družbi določenega časa; kako diskurzivno in nediskurzivno določa načine subjektivacij - posameznim podeli status »normalnih«, ostalim status »patoloških«; katere pomenske materializacije bodo dobile učinek resnice; katere označevalne prakse bodo legitimne in katere ne. Če se dekonstrukcija osredotoča na različne pomenske materializacije nekega koncepta, potem arheologijo zanimajo normalizacijski vplivi tega istega koncepta (Perpar 2011, 33).

³³ Osnovni Derridajev primer je binarni par govor/pisanje, pri katerem opozori na (neupravičeno) superiornost prvega. Derrida je kritiziral tudi Foucaulta in njegovo obravnavo binarizma *razum-norost* ter vprašanja *zgodovine* nasploh. Osredotočil se je na Foucaultevo trditev, da je v *Madness in Civilization* sam pisal zgodovino *Drugega*. Ključno vprašanje za Derrido je: kako lahko napišeš zgodovino norosti, če se *razum* vzpostavi šele potem, ko izključi *norost*, in če predpostavljaš, da je zgodovina racionalni koncept? Njegova kritika je v resnici namenjena razumevanju razmerja med *razumom* in *norostjo* oziroma dejstvu, da je *norost* vedno postavljena izven polja *razuma*. Če je *norost* kot Drugi vzpostavljena preko *razuma*, potem je tudi *razum* definiran prek *norosti*, na njej temelji in je od nje odvisen. Diskurzivni objekt *norosti* tako ne more obstajati izven zgodovinskih pogojev njegovega nastanka. Foucault v skladu s kritiko kasneje svoj argument popravi in pravi, da sta zgodovini *Drugega* in *Istega* (vedno) implicitno prepleteni (Young 2004, 107-109).

³⁴ Celotno Freudovo delo je osnovano na binarnih parih – ne le normalno/patološko ali civilizirano/primitivno, tudi moškost/ženskost (moška seksualnost in ženska seksualnost) je par, ki kar kliče po dekonstruktivizmu: moškost ima v primerjavi z ženskostjo privilegirani status, ki ga dobi z vpeljavo kastracijskega kompleksa; ženskost na drugi strani po Freudu najbolj zaznamuje zavist zaradi odsotnosti penisa.

Na primer: psihoanalitični v zavezništvu s kolonialističnim režimom resnice in pripadajočimi praksami normalizacije in nadzora seže dlje od zgolj ene same družbe in kulture, zato je to ena izmed ključnih hegemonskih praks na ravni celotne civilizacije, ki zadeva vprašanje »zdrave« (evropske) subjektivitete. Psihoanalitični režim sproži subjektivacijo Slovence z nerazrešenim Ojdipovim kompleksom. Ker pa iz specifične psihoanalitične mitologije izpadejo vse južne in vzhodne evropske regije³⁵, konkreten tip subjektivacije služi kot praksa normalizacije na celotni evropski celini, ne zgolj v eni družbi. Slovenec, Romun, Bosanec in Črnogorec so vsi subjekti brez razrešenega Ojdipovega kompleksa, kot taki omalovažujoče obravnavani kot zgolj delno Evropejci in zato le delno ljudje.

3.4 Odčaran naj bo!

Ambiciozen razsvetljenski projekt o odčaranem svetu *brez mita* ni v resnici nikdar zares zaživel; klopčič se pravzaprav istočasno zavezuje in odvezuje, stvarnost je vedno v precepu med začaranjem in odčaranjem. Vsakršna sedanost je ujeta v željo, da bi se starih mitov, ki prevevajo celotno družbeno polje, enkrat za vselej uspela rešiti, izriniti in prerasti, svet *odčarati*, hkrati pa vedno znova snuje in vzpostavlja novo *mitsko*. Kričav in bahav diskurz demitologizacije in oni tišji, ki vztrajno ustvarja nove majhne in velike mitske zgodbe, le pomeni eno: da se bajeslovna misel neprestano obnavlja (Velikonja 1996, 20). Mit preživi in se uspešno obnovi ne glede na spremenljivost zgodovinskih, kulturnih, religijskih ali političnih razmer.

Razsvetljenci iz 18. stoletja so zavračali stare mite in so bili kritični do preteklosti: bajeslovju so kot vzor racionalnosti in logičnosti zoperstavljali filozofijo. Najvišji mit odčarane, pozitivne dobe je mit o stanju brez mita, o izključno objektivnem poseganju diviniziranega uma v umazano dejanskost. Ta naj bi znal dešifrirati in decifrirati vse nivoje bivajočega, kvantificirati svet brez posluha za njegove večplastne kvalitete; kozmogonijo pa si je prisvojil z nastankom vrst (ibid., 20).

Sodobna politična mitologija je hkrati (samo)konstrukcija in (samo)percepcija; je dokaj enostavna zgodba o sebi in drugih, ki je kolektivna, pragmatična, konkretna in zagotavlja celostno razumevanje stvarnosti (Velikonja 2003, 9). Nužen in obvezen del vsake človeške

³⁵ Freud je kot začetnik psihoanalize njeno »polje delovanja« zamejil pri južnih mejah Avstro-ogrske. Regije, ki so iz tega okvira izpadle, so bile a priori dojete kot »patološke«. O tem bomo podrobno govorili kasneje.

skupnosti, torej. Nikakor ni (le) pred-logična, primitivna, del pred-preteklosti ali poganskosti; je resda specifična, ampak dejavna in konsistentna racionalnost, ki ustvarja družbeno kohezijo. Miti delujejo iracionalno le za tiste, ki gledajo »od zunaj«, navznoter jih krasi urejenost, koherentnost, konsistentnost in logičnost (Velikonja 1996, 20-21).

Cilj mitologije »je ključni element v ustvarjanju končnih resnic in v oblikovanju skupnosti« (Schopflin v Velikonja 2003, 9), »temeljno dejstvo v svetu politike« (Tismaneanu v Velikonja 2003, 9), »njenim izkušnjam 'podeljuje pomen' oziroma definira njeno 'bistvo'« (Smith v Velikonja 2003, 9), mit »priskrbi vizijo prihodnosti, ki povzroča grob, obenem pa praktičen smisel sedanjosti« (Tudor v Velikonja 2003, 9). Mit in ideologija sta popoln par; dopolnjujoč in vzajemen. Mit je nekoliko bolj počasen, zasanjan, veliko govori, bolj malo dejansko stori, vsem obljubam navkljub; ideologija insistira, poveljuje, hiti v prihodnost. Mit sprašuje, ideologija odgovarja. Mit spremembe nakaže, ideologija utrdi. Oziroma: mit je potencial, ki z ideologijo pridobi tudi moč. Mit je ideja, ideologija njena (uspešna) izvedba.

Mitologije tvorijo tradicionalni miti, ki so zazrti v preteklost, in ideološki, ki stremijo v prihodnost. Odnos med eno skupino in drugo je kompleksen, kljub temu da se nenehno prepletata in povezujeta. Velikonja (1996, 23) prvega razume najprej kot zgodbo o nastanku, kozmogonijo, ki deluje kot premik iz neurejene, kaotične stvarnosti v smiseln, urejen svet. Poleg tega je mit tudi pripoved o travmah, zlomih in za skupnost usodnih dogodkih, ki so se lahko zgodili davno nazaj, pa vendar so ključnega pomena tudi za današnje generacije, ki se z njimi spopadajo na različne načine. Osnoven konflikt, s katerim se mora (na svoj način) soočiti vsak njegov naslovnik, ostaja enak.

Ideološki mit je povsem drugačen. Če je tradicionalni mit odprt, nedokončan in interpretativno širok, potem ga ideološki poskuša interpretativno zapreti in zožiti oziroma dokončati (Hobsbawm v Peče 2003, 5). Če želi prvi svet *poetizirati* (od »spodaj«), potem je namen drugega *politiziranje* (»od zgoraj«, ideologija) (Cassier v Velikonja 1996, 28). Skupki mitologij temeljijo na dialektičnem odnosu in interakciji med tradicionalnim in ideološkim. Skupaj oblikujeta dokončano zgodbo, kljub temu da je prvi endogen način razmišljanja in delovanja neke skupnosti, drugi pa eksogen, izhajajoč iz ozkih skupin zainteresiranih (Velikonja 1996, 26-29).

Družbene funkcije mitologij so tri: integrativna – naslovnike istega mitskega diskurza prek identifikacije povezuje; spoznavno-kognitivna – gre za pojasnjevalni oziroma označevalni mehanizem; in komunikacijska – služi sporazumevanju (Velikonja v Škrinjar 2010, 21). Poleg tega navznoter združujejo in homogenizirajo, navzven pa izključujejo in delijo na »naše« in »vaše«, »normalne« in »nenormalne«, »racionalne« in »nore«, »prave« in »neprave« (Schoepflin v Škrinjar 2010, 20-21). Od kje mitu ta moč? Bistvo se skriva v zamenjavi *splošnega* in *osebnega*, kot ugotavlja Velikonja (1996, 22-23): prvo deluje kot vsiljena uniformirana partikularna izbira in v novih mitologijah dobi različna imena: nacionalno, družbeno, versko, razredno, ipd. Kasneje to postane *osebno* in edina veljavna osebna identifikacija. Na mesto posameznikovega mikro-sveta pridejo makro, velike zgodbe. Intimno *osebno* izgine. Pomembnost tega mehanizma se zbistri, če zraven priključimo dominantno mitsko zgodbo, tisto, ki razlaga svet, njegov ustroj in delovanje ter njen univerzalizem. Je ena in edina, ki zahteva enotno podreditev in poistovetenje metafizičnih razsežnosti. Vse ostale, pa naj bo to verska, razredna, nacionalna ali katerakoli druga, so njeni sestavni deli, ki pa so povsem podrejeni celoti: brez/izven nje sploh ne obstajajo. Ona je tista, ki krog osmišljanja sveta zapre na točno določen način in zaključi s točno določenimi razmerji.

V nadaljevanju dregnemo v mit o racionalistični zahodnjaški civilizaciji, ki ga je treba zaobjeti v vsej njegovi veličastni pojavnosti. Njegova analiza je nujna, če želimo razumeti geopolitične temelje, na katerih je osnovano celotno evropsko *imaginarno*, pa tudi, ko želimo razumeti, kako zlahka se intelektualci vpnejo v mitomansko zgodovino. Enako potrebno bi bilo govoriti tudi o Ojdipovem mitu, a se tega skupaj z Ojdipovim kompleksom kot zgodovinskim učinkom analitično lotimo kasneje.

3.4.1 Mi, racionalistični zahodnjaki

Težava preteklosti je ta, da jo lahko vedno opazujemo zgolj retrospektivno, *za nazaj*, s pogledom, polnim specifične, mitske zdajšnjosti. Nek zgodovinski dogodek, osebo ali dejstvo vsaka naslednja generacija prireja skladno s svojimi potrebami, situacijami in okoliščinami, zato je zgodovina vedno nezdravljivo zastrupljena oziroma, kot je temu dosti elegantneje rekel Febvre (v Velikonja 1996, 14): »Tudi zgodovina je hči svojega časa.« Za mitomansko³⁶ zgodovino je značilno beleženje preteklosti tako, da se ta sestavi logično, potuje po kar se

³⁶ »Mitomanija« pomensko ustreza tudi pojmu mitografija. V SSKJ-ju je »mitoman« opredeljen kot nekdo, »ki je bolezensko nagnjen h laganju, pretiravanju«. Izraz uporabljamo kot opis zaslepljenosti z miti, (re)produkcijo mitskih zgodb in mitologij (Velikonja 1996, 61).

da ravni premici, izogiba se zdrsom in zlomom. Posamezne dogodke ali celotne epohe sestavlja v konsistentne nize, med katere postavlja vzročno-posledična razmerja, čeprav jih tam morda sploh ni bilo, toda njihov končni doprinos je neizmeren: zgodovinska zgodba se zdi smiselna, koherentna in razumljiva. Strukturna dvojnost vsake mitologije, zazrtost v preteklost in prihodnost, v vsakem trenutku ponudi holističen, celosten pogled. To je tudi njeno poslanstvo. Pozitivne dogodke, osebe ali kakršnekoli druge družbene fenomene povzdiguje, tiste negativne označi za napako, *lapsus*, stranpot, ki pa je/bo le začasna. Dolgoročno je zgodovinski smerokaz trdno usmerjen naravnost, na »pravo«, »dobro« in »razumsko« pot.

Zgodovinar Janko Prunk (2008, 9) bistvene dosežke evropske racionalistične misli povzame takole: *»Najkrajše bi mogli med te ideje uvrstiti vero v razum, ki naj edini ureja vse na svetu, prepričanje o človekovi svobodni naravi, prepričanje o potrebi po strpnosti do različnih človeških nazorov in prepričanje, da sta evropski način mišljenja in življenja (civilizacija) tako zelo svojevrsna, da se zaradi njiju Evropa oziroma Zahod bistveno razlikujeta od drugih delov sveta«.*

Duchhardt (v Prunk 2008, 5) v predgovoru z zanosom pozdravi, kako je avtor povzel temeljni konflikt, ki Evropejce zaznamuje že stoletja, saj naj bi mu uspelo zaobjeti izvore zahodne civilizacije, ki je sicer inherentno racionalen, vendar pa še vedno neprestano bije bitko z različnimi iracionalizmi. Toda Prunkova napoved prihodnosti je kljub tej napetosti globoko optimistična. Ne le da je razum tisti, ki dokazuje, da je nered, nerazum in kaos mogoče preseči (Grdina v Prunk 2008), tudi raznim iracionalizmom, ki so grozili ob koncu 20. stoletja, je odklenkalo, saj se zdi, da svetle prihodnosti, ki je na pragu Evrope 21. stoletja, ne more več nič preprečiti (Duchhardt v Prunk 2008, 5).

Glavne zasluge za to, da Evropa in Zahod tako zelo izstopata, tako Duchhardt (v Prunk 2008, 5), gre pripisovati na razumu utemeljenem načinu konceptualiziranja sveta. Resda je evropska civilizacija oblasti *razuma* navkljub naletela na ovire in težave, zdrse in odklone, njen razvoj je bil vedno obremenjen z mitskim bojem med dobrim in zlim, neracionalizmi in iracionalizmi, ki so v določenih obdobjih zaustavljali pot racionalističnim tendencam, vendar pa se je ta *»vedno znova prebijal naprej, se uveljavljal v vseh svojih dimenzijah in življenjskih sferah ali »svetovih« ter do take mere zaznamoval to obdobje evropske in vse zahodne civilizacije, da jo lahko imenujemo racionalistično«* (Prunk 2008, 11).

Razum vztraja in ne odneha in ko potegne črto, avtor ugotovi, da dobre stvari kljub neprijetnim slučajem odtehtajo tiste slabše, evlucijski plusi izničijo evlucijske minuse in pozitivno premaga negativno. *»Če za konec prikaza 250-letnega razvoja racionalistične civilizacije poskušamo povzeti njene bistvene poteze in dosežke, moramo zapisati, da je jasno razvidno, da je v tem obdobju človek uspel mnogo bolj kot v preteklih dobah spoznati in obvladati fizično naravo okoli sebe (s pomočjo naravoslovnih znanosti) kakor tudi svojo lastno fizično naravo (s pomočjo naravoslovnih znanosti in predvsem medicine)«* (ibid., 565).

Prunkova misel se zaplete v specifično zahodno mitomanijo, ki sloni na razsvetljenski ideji (in veri) o »večno« napredujoči evropski civilizaciji. Ideologija evrocentrizma se pojavi takrat, kot se pojavi »Evropa«, ki je kot politična skupnost sposobna kolektivne akcije. To je v renesansi (Mastnak v Amin 2009, 181).³⁷ V osrčju tovrstne mitomanije je model družbenega razvoja, poglavitni produkt označevalnih praks zahodne Evrope, ki je unilinearen, evolucionističen, univerzalen in predstavlja (naj)višjo razvojno stopnjo. Narekujejo ga progresistične zakonitosti, zato se zdi, da je kakršnakoli druga razvojna pot nemogoča. Zgodovina se začne iracionalno in konča racionalno. Cilj je prihodnost, ki bo (še) racionalnejša, naprednejša, bolj tehnološko razvita, bolj znanstveno napredna, vsesplošno boljša in »bolj prava«. Cilj se rad izmika, zdrs tu, stranpot tam, razum zna »zatajiti«, seveda, pa vendar ni razloga za strah: pot je ena, za vse enaka in na dolgi rok usmerjena samo v eno smer: naravnost navzgor. To je argumentacija, po kateri se Prunku zdi, da je po padcu nacizmov, fašizmov in končno še komunizma, Evropa enkrat za vselej opravila s svojo temno iracionalno platjo in zdaj osvobojena koraka v »večno« razumno svetlobo.

Sami se sprašujemo, ali taka civilizacija sploh čisto zares obstaja, in če, kje jo lahko najdemo in »doživimo«? Toda pustimo zdaj to, četudi je odgovor da, ali res dosledno in strumno koraka naprej, s poti pa nespretno zablodi le *tu* pa *tam*? Ker Evropo od ostalih regij sveta ne loči plemenitost in večvrednost na njenih tleh spočetih idej ali izumov, temveč bolj sistematična, učinkovitejša, agresivnejša in racionalnejša uporaba nasilja (Huntington 2005, 52), ki ji omogoča, da si (je) svet podredi(la). Od ostalega sveta jo ločita dve svetovni vojni in pripadajoči fašizem, nacizem, totalitarni sistemi ter holokavst.

³⁷ V srednjem veku taka Evropa sploh ni obstajala, v antiki pa je bila del Balkana – istega Balkana, ki se ga danes postavlja kot njen antipol (Mastnak v Amin 2009, 182).

Da holokavst nikakor ni bila anomalija v civilizacijskem procesu zahodne Evrope, temveč njen najpristnejši izraz, praksa oziroma prava demonstracija na razumu utemeljene civilizacije, pokaže Bauman (2006). Poleg rasistične ideologije³⁸, s katero je bila takrat prepletena evropska znanost in filozofija, je holokavst omogočila tudi birokracija in birokratske prakse. Ne iracionalnost, temne plati, gorečnost ali ideologija, ampak sistematičnost, organizacija in disciplina (ibid. 50). »Popolnoma nenasilen značaj moderne civilizacije je utvara. Točneje, je sestavni del njenega samoopravičevanja in samopoveščevanja; skratka, njenega legitimizirajočega mita« (ibid., 156). Zahodna evropska civilizacija ni anti-pol barbarstvu in primitivnosti, kot se morda navzven zdi, ampak bolj demonstracija racionalne pragmatične birokratizirane uporabe nasilja, ki ima jasen cilj. »Nasilje je postalo tehnika. Tako kot vse tehnike je tudi ta brez čustev in povsem racionalna« (ibid., 157).

Še posebej to velja takrat, ko sta racionalizacija in sistematična hladnost nasilja v službi napredka, kajti »moderni genocid je element družbenega inženiringa, ki naj vzpostavi družbeno ureditev v skladu z načrto popolne družbe« (ibid., 148). Je v službi evropeiziranja, civiliziranja, pomoči primitivnejšim, organizacije kaosa v red, da bi postali bolj omikani, bolj civilizirani, bolj razumni, bolj »mi«. V službi boljšega sveta, skratka. Bistvo genocida ni eliminirati nasprotnika, to je le način, kako doseči pravi cilj, popoln svet brez odvečnega elementa, ki v shemo ne bi spadal. »Idealni svet, ki ga je treba ustvariti ustreza merilom superiorne lepote. Ko bo ustvarjen, bo vsestransko zadovoljujoč; kot popolna umetnina; bo svet, ki mu /.../ ne bo mogoče ničesar dodati, odvzeti ali ga spremeniti, da bi ga izboljšali. (ibid., 148). Holokavst torej nikakor ni bila deviacija, odklon, tista redka stranpot zahodnjaške vedno napredujoče racionalistične civilizacije, temveč kulminacija njene logike, proizvod; fenomen, ki ga je taista civilizacija in njene prakse sploh omogočila. Pojmi *racionalizem, napredek, znanost, razum, holokavst, disciplina, humanizem, nacizem, sistematičnost, empirizem, sekularizem, učinkovitost, nasilje* tako vsi pripadajo istemu kontekstualnemu

³⁸ Rasizma kot ideologijo ne moremo skrčiti ne na rasistično teorijo niti na rasistično prakso, saj ti ne pokrivata njegovega celotnega polja, ki seže dalj od zavestne misli. Kot ideologija je precej ohlapen, in se ne zaveda lastnega dosega. Prav tako agresija in nasilnost velikokrat sovpadata z rasizmom, vendar ju nikakor ne smemo enačiti, s tem namreč zanemarimo dvoje, specifičnost, ki jo rasizem uvede v odnosno dinamiko med človeškimi skupinami in posebno formo, ki jo podeli uporabi sile. Agresija kot taka ni odvisna od esencializacije znakov, tipičnih za rasizem. V odsotnosti napetosti ali konflikta, lahko rasizem ostane 'pristen' in 'neokrnjen', omejen "zgolj" na vzpostavljanje Drugega kot inherentno drugačnega. Gre za kulturni fenomen, ki ga nasilje lahko spremlja, nikakor pa to ni nujno; označevalni sistem rasizma s svojimi predpostavkami o »esencialni naravi« in »biološki posebnosti« ostaja njegov edini nujni pogoj (Guillaumin, 1995, 29-31).

okvirju. To je okvir mitske zgodbe o evolucionistični progresivistični paradigmi zahodno evropske civilizacije in njene neomajne samozaverovanosti.³⁹

In ne pozabimo, da je fašizem zgolj »kolonialni totalitarizem prinešen nazaj domov«, domov v Evropo (Fanon v Young 2001, 415).⁴⁰ Tudi kolonializem zato ni (bil) še en nesrečen slučaj modernosti, ki so stalnica človeške zgodovine, nasprotno. Gellner (v Young 2001, 5) se z nami prav gotovo ne bi strinjal, sam namreč meni, da: »zahodno nadvlado lahko razumemo kot/.../ vidik transformacije sveta s pomočjo novih tehnologij, ekonomije in znanosti, ki - zaradi njihove neenakomerne porazdelitve - vzpostavlja začasno in nestabilno neravnotežje moči«.

Zanj je kolonializem zgolj »napaka« zahoda, ki je neprimerno izkoristil tehnološki⁴¹ napredek in moč, ki jo je ta prinesel, kar je vodilo v vzpostavitev kulturne večvrednosti. En *faux pas*, pač, napačen korak. Da je obravnava kolonializma kot *lapsusa* modernega projekta docela nedopustna, priča njegova zgodovina: izjemna in fascinantna zaradi svoje globalne dimenzije in daljnosežnosti moči. Zahodnim imperialnim velesilam je uspelo svetovne regije povsem različnih zgodovinskih tradicij združiti v eni Zgodovini; enak ekonomski vzorec, ki ga ni bilo mogoče zaobiti, jim je bil dobesedno vsiljen. Zahodna nadvlada v smislu politične, ekonomske, vojaške in kulturne moči je tista, ki tej Zgodovini podeljuje status kontinuirane privilegiranosti (Young 2001, 5).

³⁹ Da je bilo sodelovanje Nemčije v prvi svetovni vojni čudenja vredna anomalija, je trdil tudi sam Freud (1967, 147).

⁴⁰ O povezavi med imperialno politiko, totalitarizmi in konkretno holokavstom je razmišljala tudi Hannah Arendt v knjigi *Izvori totalitarizma*, 2003. Podrobneje o tako imenovani »bumerang teoriji« še v Hawkes, *European Colonial Politics and Holocaust*, 2011.

⁴¹ Pomembno se nam zdi izpostaviti Marcusejevo (1968, 32) misel, da gre pri tehnologiji vedno že za ideološkost: »Sam koncept tehničnega razuma je mogoče ideološki. Ne samo aplikacija tehnologije, ampak sama ideja tehnologije že pomeni dominacijo (narave in posameznika) oziroma metodološki, znanstveni, pragmatičen, načrtovan nadzor. Tehnologija je vedno zgodovinsko-družbeni projekt, v katerega so projicirani družbeni interesi in nameni. Tovrsten »namen« nadvlade je velik in pripada samemu konceptu tehničnega razuma.«

3.5 Ostale metode

Poleg navedene metodologije smo se ponekod posluževali tudi primerjalnih študij, predvsem, kar zadeva kolonialno psihoanalizo in psihiatrijo v Kellerjevi Severni Afriki (2001), Bhabhini (1994) in Nandyjevi postkolonialni Indiji (v Bjelić 2011b) in avstralskih Aboriginih, o katerih govori Nolanova (1994).

4 ZAKAJ? PRVIČ...

4.1 ... ker je Ojdipov kompleks zgodovinski učinek

Izhajamo iz predpostavke, da je psihoanaliza nastala kot posledica razsvetljenske epistemologije. To vodi k drugi tezi in sicer, da je psihoanaliza primeren konceptualni inštrument, s katerim lahko seciramo fenomen zahodnjaškega subjekta, ki je najprej sam klasično ojdipaliziran in potem tisti, ki želi klasično ojdipalizirati druge; torej kolonizirati, torej *restavrirati*, na novo vzpostaviti »normalne« evropske subjektivitete. Narediti ta svet evropski. Ko rečemo, da je psihoanaliza kot vednost z vsemi pripadajočimi diskurzivnimi objekti učinek razsvetljenskega *telosa*, mislimo na tri stvari: prvič, da je kot disciplina nastala kot stranski proizvod razsvetljenske obsedenosti z znanostjo, ki temelji na *ratu* kot gonilni sili civilizacijskega napredka (kako lahko razsvetljenje ne bi vzpodbudilo nastanka znanosti o človekovi *duši*?), drugič, da gre pri psihoanalizi za neke vrste fundamentalizem, v smislu da kot vednost sovpade z načinom razmišljanja, ki deluje v univerzalističnih, totalnih in enoznačnih okvirjih; in to ne le, kar zadeva njo samo, ampak tudi ko utemeljuje nasprotno večinoma ahistorične svetove *drugih* (Gourgouris 2010, 3); in tretjič, da med *cogito* in psihoanalizo vlada specifični simptomatični odnos. Kartezijanski *mislim, torej sem* je najprej izvrigel psihoanalizo kot kvazi-znanost, ki naj bi ga nadomestila oziroma prevzela njegovo vlogo, kasneje pa se prek psihoanalitičnega momenta, katerega cilj je klasična razrešitev Ojdipovega kompleksa in z njo pot do Civilizacije, znanosti in koherentnega subjekta, želi isti *cogito* spet vzpostaviti (Nolan 1999). V tem krožnem procesu gre iskati ključ za razumevanje, zakaj je lahko Ojdipski mit postal ključni konstrukt, ki je omogočil in upravičil zahodne kolonialistične eskapade. Freud je igral za razsvetljence.⁴² In pri življenju ohranjal vse njihove upe, katerih časi, tako se je takrat že zdelo, so bili zdavnaj mimo.

(Ne)diskurzivnih praks, ki se zlijejo in omogočijo suveren vzpon ojdipskega subjekta je več, med drugim tudi novo nastala disciplina antropologije, katere vzpon lahko skupaj s psihoanalizo časovno postavimo v konec 19. in začetek 20. stoletja. Takrat izide tudi Freudov

⁴² Kljub temu da se tudi sam hudo »zacikla« v trenutku, ko nekritično prevzame vse razsvetljenske premise. Njegova misel je na trenutke protislovna, negotova in špekulativna. Hkrati neomajno verjame v znanost, ki naj bi racionalno napredovala, za svoj poglavitni predmet analize pa privzame nekaj, kar je po definiciji nedostopno racionalni misli – človeško psiho. Psihoanalitični diskurz je torej luknjičav na vsaj dveh mestih: prvič s konstitutivnimi nestabilnostmi, ki zaznamujejo vsak diskurz, in drugič zaradi inherentno nestabilne vednosti, ki jo (naj bi) proizvaja(l), kar nujno poruši njegove temeljne predpostavke. Na psihoanalizo moramo zato vedno gledati kot na potencialno destruktivno, ki se legitimira in avtorizira kot disciplina, hkrati pa avtorizira in legitimira lastno de-avtorizacijo (ibid., 6).

Totem in tabu s podnaslovom *Nekatera ujemanja med življenjem divjakov in nevrotikov* (1912-1913).⁴³ Obe disciplini sta v svojem manifestu obljubljali celostno vednost, ki jo je ustvaril človek o človeku. Prav to je imel v mislih tudi Foucault (2001), ko je govoril, da so se ljudje znašli istočasno kot produkti subjektivacije in proizvajalci objektivacije; hkrati so postali oboje, vedoči subjekti in objekti (lastne) vednosti.

Nadaljevanje je kratka historizacija dveh objektov psihoanalize, ki nas zanimata kot razloga za to, da je konstrukt Ojdipovega kompleksa pridobil status medkulturne univerzalije in zaživel kot definitivni moment vznika modernega evropskega subjekta, ki je nujno tudi subjekt-konkvistador, kolonizator. Kajti šele Ojdip omogoči subjektivacijo divjaka. Govorimo o statusu *nuklearne družine* in mitu o *prvobitni hordi*.

4.1.1 Nuklearna družina

Fenomen nuklearne družine kot nujno univerzalne oblike družinske strukture je po Nolanovi (1999, 1-50), katere mnenje tukaj povzemamo in zato nekoliko poenostavljamo, povezan z različnimi dejavniki, brez katerih ne bi bilo konstrukta Ojdipovega kompleksa in specifičnih identifikacij, ki konstituirajo ojdipski subjekt. Ojdipov kompleks se prek zgodovinjenja psihoanalitičnega režima resnice izriše kot specifični družbeno-kulturni učinek in ne njegov vzrok, kot nakazuje branje Freudovega *Totem in tabu*-ja. Nuklearna družinska forma je izšla iz kapitalistične politične ekonomije kot temelja trdne fiksne identitete in izrazito rigoroznih primarnih identifikacij, omejenih zgolj na trikotnik mati-oče-otrok. Ključna je sprememba pravil dedovanja, ki za dediča predvidijo prvega moškega potomca⁴⁴, kar fiksira identitetno

⁴³ Rojstvo antropologije zaznamujejo izidi nekaterih zdaj klasičnih antropoloških monografij, na primer Mainejeve *Ancient law* (1861), ki se ukvarja z vzpostavitvijo primerjalnega prava, dedovanjem in transformacijo patriarhalne družine, in Taylorjeve *Researches into the early history of mankind* (1865). Do konca 19. stoletja se je antropologija vzpostavila kot povsem kredibilna akademska disciplina, Burnett Taylor jo je na Oxfordu začel predavati leta 1884 (Godina 1998). Omeniti gre povezavo med (britansko) antropologijo in kolonializmom. Kuper (2000, 133) sicer pravi, da niti kolonialne oblasti niti britanski antropologi niso kazali izrazitega zanimanja drug za drugega, je pa tudi res, »da so bile v kolonialnem obdobju mnoge antropološke študije (v mnogih primerih nehote in nezavedno) konzervativne; najprej so bili Afričani opisani kot tako drugačni od 'civiliziranih' ljudstev in tako 'divji' kot v obdobju, ko je Evropa morala opravičevati kolonialno ekspanzijo; nato pa je bila vrednost tradicionalnih kultur precenjena, da so se kolonialne sile lahko povezale s tradicionalnimi Afričani proti bolj naprednim, da bi od tega imele korist« (Maquet v Kuper 2000, 133).

⁴⁴ Evropa vse do 10. stoletja ni imela poenotenih pravil dedovanja in s tem enakega mehanizma primarnih identifikacij in identitetnih struktur. Šele z vzponom fevdalizma se zaradi ekonomskih razlogov vzpostavi način dedovanja, v katerem je po očetu do dedovanja upravičen prvi moški potomec (Barker v Nolan 1999, 23).

strukturo okrog vprašanja dedovanja po očetu, hkrati pa definira tudi položaj žensk v patriarhalni tvorbi.⁴⁵

Freudova misel močno sovпада s teorijami družbene pogodbe, ki so začele nastajati v 18. stoletju in izzvale postavke klasičnih teorij patriarhata. Rousseaujeva *Družbena pogodba* (1762) je ena izmed teorij, ki je ogrožala primat ustaljenega razumevanja očetove avtoritete kot pglavitnega izvora družbene moči. Za Rousseauja so bile primitivne družbe osnovane na sorodstvenih vezeh, za katere je veljalo, da so patriarhalne in avtoritarne.

Od vseh družb je družina najstarejša in edina prirodna: pa še v tej družbi ostanejo otroci povezani z očetom le dotlej, dokler jim je potreben, da si lahko ohranijo življenje. Brž ko ga ne potrebujejo več, naravna vez razpade. Otroci, ki očetu niso več dolžni pokorščine, in oče, ki ni več dolžan skrbeti za otroke, se vsi vrnejo v prirodno neodvisnost. Če ostanejo skupaj, tega ne zahteva več priroda, pač pa je to prostovoljna odločitev; družino ohranja le še dogovor (Rousseau 1960, 60).

Družba je bila družba le toliko, v kolikor je minimizirala stopnjo, do katere je status očeta določeval status njegovega potomca. Pot od primitivnosti k civilizaciji je pot *k* in hkrati *stran od* obeh, svobode in priklenjenosti (Nolan 1999, 20). Teoretiki družbene pogodbe so izrazito emancipatorni: »Klasična teorija družbene pogodbe in širši argument, da naj bi v idealnem primeru vsi družbeni odnosi privzeli obliko pogodbe, izhajajo iz revolucionarne ideje. To je ideja, da so vsi posamezniki naravno svobodni in enakopravni oziroma, da so posamezniki rojeni svobodni in rojeni enaki« (Pateman v Nolan 1999, 21).

Temeljni problem, ki ga po Rousseauju družbena pogodba na poti iz naravnega stanja divjaštva v civilizacijo razreši, se pojavi, ko »je treba najti tako obliko združitve, da bo z vsemi skupnimi silami branila in varovala osebo in premoženje vsakega člana in v kateri se bo lahko vsakdo, združen z vsemi, vendarle podrejal le samemu sebi in ostal prav tako svoboden kakor poprej« (Rousseau 1960, 73). V teoriji družbene pogodbe očetje metaforično ubijejo očeta in s tem transformirajo očetovo patriarhalno moč v civilno družbo, *republiko*, ki ima *ljudstvo* oziroma *državljan*e. Potem, ko »vsak od nas pristopi s svojo osebo in vsemi

⁴⁵ K okoliščinam nastanka ojdipskega subjekta se prišteva tudi celo serijo nediskurzivnih praks, na primer naraščajočo industrializacijo, dvig ravni pismenosti in pojav tiska (Nolan 1999, 20-21). Sočasnost diskurzivnih in nediskurzivnih praks je botrovala k nastanku fenomena Ojdipovega kompleksa in ojdipske subjektivacije.

svojimi silami pod vrhovno vodstvo obče volje; in na vsakega člana gledamo kot na nedeljiv del celote« (ibid., 75), nastane nova oblika skupnosti, to je politična skupnost, *politično telo*.

Napačno bi bilo iz tega zaključiti, da so se po teorijah socialne pogodbe moderne družbe osvobodile patriarhata. Nasprotno. Družba v teorijah družbene pogodbe ni nasprotje patriarhatu, ampak tega na novo vzpostavi: pogodba je način, prek katerega moderen patriarhat šele nastane in ustvari pogoje za civilno družbo. Pateman namreč (v Nolan 1999, 22) opozarja, kako je v resnici seksualni dogovor, ki ženske na hierarhični lestvici postavi v podrejen položaj, tista določujoča podstat izvirne družbene pogodbe. *»Na delu je moška nadvlada žensk in pravica do seksualnega dostopa. Družbena pogodba je zgodba o svobodi, seksualna pogodba je zgodba o podreditvi... Civilna svoboda ni univerzalna. Civilna svoboda je atribut moških, odvisen od patriarhalne pravice. Sinovi sprevržejo očetovsko pravilo zato, da bi si lahko zagotovili pravico do žensk*« (Pateman v Nolan 1999, 22). Družbena pogodba je torej za patriarhat in sodobno (civilno) družbo konstitutivna.

V *civilizaciji* postane človek hkrati *zasebnik* in *državljan*. Zakoni delujejo prek ponotranjenosti, *»kajti slediti nagibom poželjivosti je suženjstvo, pokoriti se zakonom, ki si si jih sam postavil, pa je svoboda*« (Rousseau 1960, 81). Posledica je ločitev sfere *političnega* in *privatnega*, kar pomeni, da se položaj ženske v primerjavi s situacijo v *»klasičnem*« patriarhatom, ne spremeni: ostaja podrejena moškemu in omejena na vlogo matere in žene. Iz družbene pogodbe so ženske izključene na podlagi biologije, njihove *»nature*«: so domnevno iracionalne in nagnjene h kaosu. Moški pa so tisti, ki izmenično potujejo med dvema ločenima vlogama: iz državljanske v civilni družbi prehajajo v privatno doma. Rousseau bi rekel, da so ženske podrejene *»moškemu in njegovim sodbam ter se nikoli ne smejo postaviti nad njih*« (Rousseau v Nolan 1999, 23). Ženska torej ni sestavni del družbene pogodbe, ampak je njen subjekt.⁴⁶ Tip družinske strukture kot osnovne družbene enote se tem spremembam prilagodi. Področje reprodukcije je zdaj izolirano in predstavljeno v polje zasebnega, kar prinaša omejene načine identifikacij, ki so ključne za nastanek Ojdipskih identitetnih struktur.

Nastanek vsakršnega hegemonskega režima resnice je vedno pogojen z združitvijo diskurzivnih in nediskurzivnih praks oziroma njihovega obveznega zavezništva. Spremenjena

⁴⁶ Nolan 1999, 23.

pravila dedovanja vzajemno podpirajo tudi cerkvene diskurzivne prakse, ki postanejo hegemonski diskurzi in legitimirajo novo nastalo formo osnovne družbene enote, s tem pa izključijo vse potencialno alternativne oblike skupnosti. Ker je njena institucionalna moč velika, lahko cerkev (uspešno) diskurzivno intervenira v pomensko polje in ga (začasno) stabilizira s tem, ko predpostavi veljavne tipe družbenih odnosov, jih regulira, istočasno pa sankcionira vse, ki iz tega okvira izpadejo: »Vpeljava monogamije je spremenila družinsko strukturo in delitev lastnine vsaj med najvišjimi deli družbe. Nuklearna družina, ki vključuje moža, ženo in otroke je vzniknila kot dominantna ekonomska enota. Nezakonske zveze niso pridobile ekonomskih pravic, nezakonski otroci pa niso bili upravičeni do dedovanja« (Barker v Nolan 1999, 24). Za nas najpomembnejša posledica, ki iz tega izhaja, je po Nolanovi zasidranje posameznika v družbenem, geografskem in genealoškem smislu, to pa je ključ do vzpostavitve določenega tipa subjektivnih struktur.

Če rečemo, da je razsvetljenski *ratio* poskušal po svojih zakonih in merilih urediti in razložiti celotni spekter družbene realnosti - kar mu je tudi precej dobro uspevalo - se ne (z)motimo prav veliko. Kljub temu pa je ostalo tisto nekaj, kar je bilo tudi zanj vir globokega nelagodja in kar mu na noben način ni uspelo obvladati - to je bila lahko samo (ženska) seksualnost. Tistega, kar *razum* ni (z)mogel prežvečiti, reformulirati, oblikovati in urediti po svojih merilih, je pač enostavno prestavil v polje iracionalnega, kjer je bilo podvrženo strogemu nadzoru. Seksualnost je postala nasprotna, hrbtna, temna stran razuma, ženske pa sinonim za ne-razumnost, impulzivnost, splošno nevarnost in grožnjo samim temeljem nove družbene ureditve. Pot od umestitve ženske v polje iracionalnega do koncepta divjaka pa potem ni več tako dolga.

Prvič, primitivčeva primitivnost je prav tako naturalizirana. Freud v *Totem in tabu*⁴⁷ že v prvem odstavku, ko išče osnovno povezavo med divjakom in nevrotikom, nakaže, kdo je zanj izvorno *primitiven* – avstralski Aborigini. »Kot temelj primerjave bom izbral pleme, ki so ga antropologi opisali kot najbolj zaostalo in bedno med vsemi primitivnimi – Aborigini v Avstraliji, na najmlajšem kontinentu, v čigar favni lahko še vedno opazujemo veliko arhaičnega, kar je drugod že izumrlo« (Freud 1965, 1). Drugič, divjak je divjak, ker zaseda

⁴⁷ *Totem in tabu* je sicer knjiga, ki skupaj z *Woodrow Wilson: A Psychological Study* (1999) (v soavtorstvu z William C. Bullittom), neuradno velja za Freudovo najslabšo; ideje, na katerih temelji, pa že dolgo (antropološko) preživete. Vsekakor bi bilo zanimivo razpravljati o tem, zakaj konstrukt Ojdipovega kompleksa še vedno ostaja tako zelo vpliven. Za neke vrste nadajevanje idej, ki jih je Freud razvijal v *Totem in tabuju*, velja delo *Moses and monotheism* (1967).

predhodno evolucijsko stopnjo. Gre za časovnost: civiliziranost je prihodnost, barbarstvo pa preteklost (ibid., 27). Divjak je iz psihoanalitičnega vidika označen za otročjega, ne-zrelega, ne-odraslega, torej je hkrati oče in sin post-razsvetljenskega človeka (ibid., 28). Freud (1965, 17) pravi, da »je otrokov odnos s starši kot vir incestuoznih hrepenenj v bistvu nuklearni kompleks nevroze«. Kar pomeni, da je zanj nevroza vedno mehanizem premeščanja. Koncept *divjaka* pa njen simptom. Avstralske Aborigine lahko tako razumemo kot eno izmed mest, na katero je bila premeščena moderna evropska Ojdipska nevrotična tesnoba, odkritje Avstralije pa kot proces ojdipalizacije (Nolan 1999, 54).

4.1.2 Prvobitna horda

Koncept prvobitne horde je Freudova najbolj provokativna teorija, ki jo razvije v knjigi *Totem in tabu* in sloni na Darwinovi ideji, da je človek najprej živel v skupnostih, ki so jim načelovale izrazito ljubosumne žene. Prehod v odraslost je zaznamoval neke vrste iniciacijski obred, v katerem so se mladi moški pomerili s starejšimi iz skupnosti. Boj se je lahko končal le tako, da je starejši, do tedaj dominantna moška figura, umrl, ali pa je bil mlad iz horde izključen. Matere izključenih fantov naj bi se, tako interpretira Atkinson (v Nolan 1999, 44), radikalnemu ukrepu, ki je doletel njihove premagane sinove, uprle, zato je bilo tem po neuspešnem boju vendarle dovoljeno ostati v skupnosti. Uvedeno pa je bilo novo pravilo najvišjega ranga: prepoved incesta. Le tako so si starejši moški lahko zagotovili seksualni monopol oziroma ekskluzivni seksualni dostop do svojih žena.

Freud (1965) teorijo na nekaterih mestih nekoliko popravi in dobi hipotezo o prvobitni hordi z dominantnim moškim, *praočetom*, ki je imel ekskluzivno seksualno pravico do vseh žensk v skupnosti. Ker je bil sinovom seksualni dostop do žensk ob dominantnem očetu onemogočen, so se v veliki jezi nekega dne združili in očeta ubili, dele njegovega telesa pa pojedli. To je trenutek, ki označuje nastanek *totema* in *totemske religije*. Umorjenega očeta simbolizira totemska žival. Umorjeni oče je postal temelj družbenega sistema (Verhaeghe 1999, 86). Oziroma: občutki krivde, ki so pestili sinove po umoru praočeta, so bili simbolno premeščeni oziroma »prefiltrirani« v akt žrtvovanja totemske živali in so postali temelj vsakršne družbe. Temu izvornemu dejanju naj bi po Freudu začasno sledil matriarhat, ki pa je bil kasneje opuščen.

Sledila je ponovna vzpostavitev patriarhata, a tokrat z manj avtoritativnim očetom. Da se ne bi situacija iz začetne skupnosti ponovila, so si bratje postavili tri temeljna pravila: prvo je zadevalo prepoved umora staršev oziroma umor totema, drugo se je nanašalo na prepoved incesta, ki sovпада s pravilom eksogamije kot sistema poročanja, ki zaukaže poročanje izven lastnega sorodstva (torej »domače« ženske in sestre iz horde so bile prepovedane) in tretje, ki se eksplicitno nanaša na omejevanje rivalstva glede seksualnega dostopa. Freud sicer tega ne neposredno izreče, pravi le, da se v skladu s tretjim pravilom bratje eden do drugega ne smejo obnašati tako, kot so se vsi skupaj obnašali do očeta (Freud 1967, 367). Mehanizem, prek katerega je bila vzpostavljena avtoriteta teh zakonov, je notranji, enako kot pri nastanku individualnega nadjaza: zunanja pravila postanejo notranji zakon prek občutka krivde (Nolan 1999, 46). Če sledimo Freudu, bratski pakt označuje potlačitev primarnih nagonov, vznik ojdipske nevroze, vzpon razcepljenega subjekta in korak po evlucijski lestvici navzgor h cilju: civilizaciji.⁴⁸

V knjigi *Nelagodje v kulturi* (2001) po Rousseaujevem zgledu civilizacijo obravnava kot domeno (ojdipskih) moških, ženska identiteta je esencalizirana kot nerazumna in iz nje izključena. Način, kako Freud opredeli civilizacijo je indikativen tudi, če želimo razumeti imperializem in kolonialna razmerja. Civilizacija je v psihoanalitičnem jeziku vezana na *Jaz*, za razliko od barbarstva in divjaštva, v katerih brez mehanizma primarne potlačitve vlada *Ono*. Civilizacija naj bi agresivne nagone in vzgibe *Onega* prek mehanizma potlačitve v momentu Ojdipovega kompleksa preusmerila k *Jazu*. Prav temu psihoanalitična praksa tudi služi, za: »*opolnomočenje Jaza, narediti ga bolj neodvisnega od Nadjaza, razširiti njegovo polje zaznave in povečati njegovo organizacijo tako, da lahko sprejme nove dele Onega. Kjer je bilo Ono, tam bi moral bit Jaz*« (Freud v Nolan 1999, 70). To je tudi razlog, da civilizacija na hierarhični lestvici zaseda višje mesto od barbarstva.

In hkrati razlog, da lahko prek evlucijskih stopničk, ki jih mora prehoditi vsaka kultura, ojdipski moment odigra ključno vlogo pri vzpostavljanju kolonialistične ureditve sveta na »mi« in »vi«, »višji« in »nižji«. Čas psihoanalize je nastopil, ko »*zahod ni vedel, kam umestiti lastno »drugost« znotraj svojega prevladujočega sistema racionalizacije*« (Kovel v Nolan

⁴⁸ Najbolj uničujočo antropološko kritiko *Totem in tabuja* priskrbi Alfred L. Kroeber v *The nature of culture*, kjer resne pomisleke izrazi ob vseh poglavitnih Freudovih predpostavkah, oziroma ob glavni tezi, da se »*začetki religije, etike, družbe in umetnosti srečajo v Ojdipovem kompleksu*« (Freud v Kroeber 1952, 301). Kroeber dvomi v vse Freudove koncepte, od organiziranosti prvih skupnosti in krvnega žrtvovanja do poteka »*zgodbe*« o sinovih, ki ubijajo očeta, in temeljev totemizma. Glej Kroeber 1952, 301-309.

1999, 5). Želja po vnovični vzpostavitvi *cogita*, po fiksni monolitni identiteti, po eliminaciji nevrotične tesnobe, ki izvira iz Ojdipskega momenta, v bistvu zaukaže kolonizacijo z argumentom, da je treba eliminirati vse, kar je »primitivno« in »drugo«. Nezmožnost vključitve lastne nevroze, lastne »drugosti« pripravi teren za mehanizem premeščanja – namenjen svetovnim »drugim«. Še drugače: lastno *primitivno* Zahod ne zmore inkorporirati v svoje dominantne racionalistične okvirje, zato je to prek evolucijske lestve premeščeno na vse »divjake«, ki še vedno živijo v preteklosti (Nolan 1999, 19). In smo spet v Avstraliji. Humanistična vednost o Drugem se nazadnje izkaže za »zapoznelo vednost o nas samih« (Šterk 2001, 958). Ker Aborigine vodijo primitivni mehanizmi, ker niso zmožni potlačiti primarnih nagonov, ker namesto da bi se obrnili h »kulturi«, ostajajo zavezani »naturi«. Zato potrebujejo proces civiliziranja. Ojdipalizacija je »civiliziranje«, »civiliziranje« je kolonizacija. To je argumentacija v ozadju upravičevanja (nasilne) kolonizacije. Kolonialni subjekt je tako vedno že »naddoločen od zunaj« (Fanon v Bhabha 2008, xxvi).

Da je prvobitna horda, ki izvrže Ojdipov kompleks in ojdipsko subjektivacijo, mit kot vsak drugi v bistvu sploh ni pomembno. Vemo, da kategoriji *resnice* in *resničnega* v mitologiji ne igrata nobene vloge. Večina mitov obravnava občutljivo mesto začetkov, vznikov, začetnih stanj civilizacije, ker je to pač vedno bilo vprašanje, ki je zbuvalo nelagodje, tesnobo in zanimanje. V vsaki družbi vsakega časa. Mit je pač poskus izražanja bistvenih (družbenih) struktur in kategorij na način, ki je epski (Levi-Strauss v Verhaeghe 1999, 89). Kar zgodbo o prvobitni hordi naredi zares zanimivo je, da ji je s pomočjo univerzalne aplikacije Ojdipovega kompleksa uspelo ostati v skladovnici zgodovine idej. Nima ravno statusa večne relevantnosti, to je res, je pa tudi ni odplaknilo na zapuščene bregove pozabljenih zgodovinskih relikto, kamor najverjetneje spada. In to kljub temu, da so antropologi med tem opustili iskanje »resnične« in »prave« izvorne zgodbe, tovrstno početje pa označili kot brezpredmetni ovinek v zgodovini svoje discipline, in ne ovinek, na katerega bi bili najbolj ponosni. V kakršnikoli različici izvornega mita gre pač vedno za zgodbo, izum, domišljjski spis.

Stvari so v primeru konstrukta Ojdipovega kompleksa dosti kompleksnejše zato, ker se polji psihoanalize in antropologije prekrivata, kar iz psihoanalitičnega vidika omogoči specifično razumevanje zgodovine, iz antropološkega pa teoretizacijo in pomembno »zabrisanje« te iste

zgodovine (Nolan 1999, 75).⁴⁹ Zgodovinska dejstva in mitski elementi so pri Freudovi prvobitni hordi še nekoliko bolj zamegljeni in prepleteni, kot je to običajno za mitske zgodbe. Brez mita o prvobitni hordi ni Ojdipa, brez Ojdipa ni primitivnega divjaka, brez divjaka ... koga civilizirati? Prvobitna horda odgovori belemu zahodnjaškemu eksistencialnemu »kako?«, »od kje?« in »zakaj?« s pomočjo zgodovinskega dogodka. *Totem in tabu* obljublja, da bo pojasnil zgodovino Ojdipovega kompleksa, v bistvu pa to šele sproži, inicira, vzpostavi. Nolanova pokaže, da je točno to mesto, ta trenutek vznika vseh družbeno relevantnih kategorij (prava, kulture, jezika, razcepljenega subjekta) tisti, ki omogoči, da postane Ojdipov kompleks univerzalna označevalna praksa, ki izvrže subjekt *Homo Psychoanalyticus* (Barroso v Nolan, 50), ki ga zaznamuje kastracija, razcepljenost in nevroza. Ter posledično - konvinstadorstvo. Ključna posledica njegove univerzalne narave je, da se izniči možnost pojava alternativnih primarnih identifikacij, subjektivacij in identitetnih struktur, ki bi bile enakovredne onim, proizvedenim prek Ojdipovega kompleksa. Če beremo Freuda, se zdi Ojdipska nevroza vzrok zgodovine, ker je pripisana primitivnemu (tistemu, kar je obstajalo pred civilizacijo, torej *divjaštvu*). Kar je posledica zgodovinskega procesa, se torej napačno zamenja za njegov vzrok (Nolan 1999).

Če je zahodni Ojdipski subjekt originalna točka začetka civilizacije, potem ni niti ne-oidipaliziranih subjektov (oziroma ti obstajajo zgolj kot potniki na evulucijskem vlaku, ki v njihovem primeru nekoliko zamuja) niti alternativnih družbeno-kulturnih ureditev, ki bi lahko privzele drugačno formo od nuklearne družine. Freud celo pravi, da je čisto vseeno: »*ali je nekdo ubil svojega očeta ali pa se je tega vzdržal /.../. Krivega se bo počutil v vsakem primeru... Konflikt se pojavi v trenutku, ko so ljudje primorani živeti skupaj. Dokler skupnost ne bo predvidela druge oblike kot družine, se bo konflikt odražal v Ojdipovem kompleksu zato, da bi ustvaril kategorijo vesti in občutka krivde.*« Kategorija Ojdipovega kompleksa v končni instanci ultimativno pogojuje učlovečenje - zahodno, torej »normalno« in univerzalno, seveda. »'Trik' univerzalne se skriva v tem, kar ta potihoma izključi« (Žižek 2005, 157).

⁴⁹ Slavni antropolog Malinowski je želel dokazati, da (moški) Ojdipov kompleks ni univerzalni fenomen, saj naj bi prebivalci Trobriandskega otočja imeli specifičen matrilinearni kompleks oziroma Trobriandski kompleks (vlogo »zahodnjaškega« očeta ima pri Trobriadcih mamin brat). Spiro ponovno analizira podatke Malinowskega, ki so mimogrede precej skopi, vseeno pa dovolj obsežni, da lahko zaključi, da je Trobriandski kompleks pravzaprav prav tako Ojdipov kompleks: ključna je namreč njegova funkcija in ne konkretna forma. Spiro dokaže, da Trobriandsko otočje ni primer, ki bi dokazoval, da je Ojdipov kompleks kategorija, značilna samo za zahodnjaške družbe, nasprotno. Za antropološko kritiko aplikacije (moškega) Ojdipovega kompleksa na medkulturno evidenco glej Spiro 1993.

5...ZAKAJ? DRUGIČ...

5.1 ... ker je Sigmund trikrat zašel na Balkan

Morda presenetljivo, a razvoj Freudovih temeljnih izhodišč psihoanalitične teorije ni nepovezan z Balkanom.⁵⁰ Freud je namreč med leti 1898 in 1904 trikrat obiskal balkanske dežele (slovenski Kras spomladi leta 1898, Hercegovino jeseni istega leta in Grčijo leta 1904), kar naj bi, iz sicer povsem nestrokovnih razlogov, bistveno določilo oziroma botrovalo novi smeri, v katero se je potem razvila teorija psihoanalize. Sigmunda Freuda, Juda iz takrat izrazito anti-semitsko nastrojenega Dunaja, so dogodki na teh obiskih zaznamovali ne le kot mladega moškega, ki je poskušal priti do dna svoji osebni razcepljenosti, izhajajoči iz napetosti med judovsko identiteto na eni in pripadnostjo srednje-evropskosti na drugi strani⁵¹, ampak tudi kot vzpenjajočega se intelektualca. Teoriji *nezavednega* in Ojdipovega kompleksa naj bi končno podobo dobili prav potem, ko je Freud obiskal majhen kraj Trebinje v Hercegovini septembra leta 1898 (Bjelić 2011c, 27).

Pripetljaji osebne narave v času intenzivne samoanalize, spopadanja z intimnimi (seksualnimi) frustracijami, dvomi in pomisleki, so tisti, ki so primaknili ključne delce v mozaiku teorije, ki je diskurzivno podprla temelje, na katerih še danes sloni ideja, kaj pomeni biti zdrav človek - to je bel heteroseksualen Evropejec. Ker želimo na nek način dekonstruirati fenomen Ojdipovega kompleksa in njegovega vpliva, nas v foucaultevski maniri zanima prav ta tip zgodovine, v tem primeru preplet Freudove osebne in zgodovine psihoanalitične discipline kot njenega posrednega odraza: prekinjene, nekoherentne, polne banalnih incidentov, nepovezanih prelomov, nelogičnih dogodkov in diskontinuitet. Naključne (ne)vsakdanje zgodbe (ne)vsakdanjega človeka pač. Le da so v Freudovem primeru te vplivale na eno najpomembnejših teorij 20. stoletja, ki v veliki meri še zdaj simbolno ureja svet: teorijo *nezavednega* in pozitivne oziroma negativne razrešitve Ojdipovega kompleksa ter psihoanalitičnega trenutka kot pozicije, ki ima edina dostop do regulacije in normalizacije obojega. Ključna je še kolonialna paradigma, znotraj katere je začel Freud razvijati

⁵⁰ Vprašljiva uporaba dvojnega zanikanja je načrtna, ker menimo, da pride navidez mala verjetnost zgornje trditve tako še bolj do izraza.

⁵¹ Freudov oče Jacob je bil *Ostjude*, vzhodno evropski Jud in ti so povečini izhajali iz revnejših, kmečkih okolij. Niti približno v sozvočju s pozicijo, v kateri se je na prelomu stoletja znašel mladi Sigmund: intelektualec, zapriseženi *mittel* Evropejec v času anti-semitske družbene klime. Sigmund je očetu od malega zameril, da se ni odločneje postavil zase ob javnih anti-semitističnih opazkah in žalitvah. Zanj je zato simboliziral šibkega, požensčenega kastriranca, ki ni bil deležen velikega spoštovanja. Jacob je umrl leta 1896 in ta dogodek je zaznamoval začetek novega poglavja v osebem in profesionalnem življenju njegovega sina (Bjelić 2011c, 27).

geopolitično determiniran oziroma s kolonialno geografijo kontaminiran koncept *primitivnega* - spet refleksija obojega, osebnega identitetnega precepa med »vzhodnim« in »zahodnim« ter specifične klerikalne družbene klime v Evropi, ki je bila na pragu morda najpomembnejšega poglavja svoje zgodovine – druge svetovne vojne.

Opozarjamo, da je to trenutek, v katerem naša razprava zaide na spolzka tla, ki pa, tako upamo, vseeno ne bodo usodna za njeno relevantnost. Spolzka zato, ker bi lahko prigode na naslednjih straneh zlahka označili tudi za običajni *gossip*, navadne *kvante* oziroma obrekovanje. Vemo⁵², da je tisto edino, kar loči antropologijo od navadnega trača, tip diskurza. Morda se zdi sprva majhna podrobnost, a v resnici je ogromna. Kar nam daje misliti, da zmoremo slednjo razločiti, oziroma da naša debata ne bo zašla v povsem zgrešene konce, je (antropološka) teza, da je produkcija vsake vednosti, vsake teorije, naddoločena z njenim producentom. O objektivnosti zato ne moremo govoriti. Tudi v tem duhu smo se bistvene psihoanalitične koncepte odločili dodatno osvetliti iz stališča Freudovih intimnih izkustev. Nenazadnje, razvoj psihoanalitične misli predstavlja edinstveno priložnost za spremljanje kompleksnosti procesa oblikovanja družbenih teorij. To je položaj, v katerega se je postavil Freud: v pozicijo človeka (»iz krvi in mesa«), ki tvori (splošno) teorijo o psihološkem ustroju človeka (»iz krvi in mesa«).⁵³

Izluščili bomo nekaj navidez povsem naključnih dogodkov iz Freudove osebne zgodovine potovanj po Balkanu in z njimi povezanih osebnih uvidov, ki jih lahko interpretiramo kot prelomne za njegovo intelektualno zapuščino: obisk dveh kraških ja, aprila leta 1898, na vrhuncu njegovih intimnih (seksualnih) frustracij in intenzivni samo-analizi vpliva na razumevanje anti-semitizma in judovske »spodletele« moškosti, navdušeno uporabo kokaina, ki je trajala dvanajst let, kar naj bi bilo posredi vzroku, da je Freud v teoriji *primitivno* priklenil na *osvajalsko*, in obisk opuščene harema v majhnem hercegovskem mestecu Trebinje, septembra 1898, ki naj bi konstruktu Ojdipovega kompleksa dodelil končno podobo.

⁵² Hvala doc. dr. Šterkovi in lucidnemu študentu, ki je to vprašanje izzval.

⁵³ Freudovo življenje je (bilo) vedno predmet izjemnega zanimanja; zdi se, da je biografijo o njem izdal skoraj vsak, ki ga je kdajkoli poznal. In dejansko se zdi, da je Freud živel zares intrigantno in na trenutke izrazito skrivnostno življenje, ki prav gotovo ni bilo »*tiho in brez vsebine*«, kot je nekoč sam zatrdil (Freud v Gay 1998, xx). Z njegovimi podrobnostmi (tudi umazanimi: glede ljubezenskih afer, plagiarizma, neobičajnega odnosa s hčerko Anno, ...) se je natančno ukvarjal Peter Gay v knjigi *Freud: A life for Our Time*, ki velja za enega (naj)boljših Freudovih življenjepisov (1998).

5.1.1 Kraške jame

Freud je z bratom Alexandrom aprila 1898 za velikonočne praznike obiskal Italijo in Slovenijo. Na poti sta se ustavila tudi v Rudolfovi jami na Krasu. V pismu prijatelju Wilhelmu Fliessu je podrobno opisal, kaj ga je na potovanju najbolj fasciniralo:

Najbolj čuden je bil naš vodnik, močno pijan, a hkrati povsem stabilen in duhovit. Bil je človek, ki je jamo dejansko odkril, očitna genialnost, ki se je slabo končala: neprestano je govoril o svoji smrti, o svojih sporih z duhovniki in osvajanju podzemnih svetov. Ko je rekel, da je bil že v 36 'luknjah' na Krasu, sem ugotovil, da gre za nevrotika in da so njegovi konkvistadorski⁵⁴ podvigi zgolj erotična nadomestila. Nekaj minut kasneje so se moja ugibanja tudi potrdila, kajti ko ga je Alex vprašal, kako globoko lahko prodreš v jamo, je ta odgovoril: 'To je tako kot pri devici: dlje kot greš, lepše je' (Freud v Bjelić 2011b 30).

Sprva se zdi, da je Freud pač opisal, kar je doživel. Po podrobnejšem branju pa ugotovimo, da je zgornji odstavek več kot zgolj to, Freudove opazke namreč kažejo na uporabo kolonialne geografije. Če to razumemo, nas Freudov zaključek ne more več presenetiti: s tem, ko je vodnik jame označil za »deviške luknje«, njihovo odkrivanje pa je s tem postalo neke vrste posilstvo, je za Freuda povedal dovolj – vodnikov *Jaz* je ranljiv, saj je nesposoben sublimacije libidinalnih vzgibov. V skladu s tem je Freud prišel do zaključka, da je za vse dežele južno od Avstroogrškega imperija značilen šibak *Jaz*, ki ne premore mehanizma potlačitve oziroma je ta (pre)slabo razvit. In če dobro premislimo, ugotovimo, da to označuje trenutek, v katerem se Freud prvič znajde v vlogi kolonizatorja oziroma bolje rečeno: njegova pozicija nastopa kot del kolonialističnega režima resnice in kolonialističnih označevalnih praks. In sicer s tem, ko zameji področje, ki ga zajame specifična psihoanalitična mitologija. To namreč pomeni, da lahko normalno subjektiviteto zagotovi le Imperij. Vse regije sveta, ki iz Imperija izpadejo, so torej po logiki, ki jo Freud razvije, potem ko definira koncepte nezavednega, infantilne seksualnosti in klasično razrešenega Ojdipa, nenormalne, primitivne in potrebne civiliziranja – so namreč neojdipske.

⁵⁴ Freud naj bi besedo konkvistador, tako njegov zdravnik in prijatelj Max Schur (v Bjelić 2001b, 33), v vsem svojem pisanju uporabil natanko dvakrat in obakrat, ko je govoril o Balkanu. Beseda konkvistador po SSKJ pomeni »osvajalec, pustolovec«. Za nas je pomembna predvsem njena prva raba.

Brata Freud sta potovanje nadaljevala in se še istega popoldneva ustavila v Škocjanskih jamah, kjer sta povsem nepričakovano naletela na dr. Karla Luegerja. Freud je bil v trenutku postavljen v povsem obraten položaj od onega, ki ga je privzel ob soočenju z jamskim vodnikom. Če se je prej počutil pokroviteljsko, je bil zdaj precej prestrašen. Lueger je bil namreč antisemitsko usmerjeni župan Dunaja in predsednik krščanske socialistične stranke⁵⁵, od katerega je Freud v tistem obdobju pričakoval potrditev habilitacije v univerzitetnega profesorja. Freud (v Bjelić 2011b, 31) spet piše svojemu prijatelju:

Škocjanske jame, ki smo jih videli danes popoldan, predstavljajo grozovit čudež narave, podzemna reka teče skozi neverjetne razpoke, slapi, formacije stalaktitov, globoka tema in spolzke poti, zavarovane z železnimi ograjami. Bil je to sam Tartarus. Če je Dante videl karkoli, kar je vsaj približno spominjalo na to, kar sem jaz videl danes, potem zares ni potreboval veliko domišljije, da je ustvaril svoj inferno. Istočasno je bil z nami tudi gospod iz Dunaja, dr. Karl Lueger, s katerim smo po treh urah in pol spet ugledali luč sveta.

Freud se je kot Jud (z)bal za svojo kariero, v ozadju pa naj bi bilo še nekaj drugega – domnevna afera s svakinjo Minno. Freud se naj bi tako ustrašil, da bi pred Luegerjem izpadel kot incestuozni Jud.⁵⁶

Bjelićeva (2011b, 2011c) interpretacija srečanje z Luegerjem poveže z izsledki Freudove klasične študije paranoje, v originalu študije o »rat man«-u, židovskem pacientu, ki je trpel za prisilnimi mislimi, ki so jih spremljale kompulzije.⁵⁷ Čeprav je Freud študijo izdal trinajst let po incidentu v jami, jo lahko retrospektivno povežemo s konkretnimi dogodki na Krasu. Freud se je v študiji ukvarjal z vprašanjem povezanosti anti-semitizma in posledične homoseksualnosti. Oče je nasprotoval sinovemu razmerju z ljubljeno žensko, kar je v

⁵⁵ Originalno ime je Christlichsoziale Partei, CS, http://www.enotes.com/topic/Christian_Social_Party_%28Austria%29, 11. september 2012.

⁵⁶ Domnevna afera z Minno, Marthino sestro, ni bila v resnici nikoli potrjena. Obstajala pa so namigovanja, ki so vrhunec dosegla potem, ko je Jung izjavil, da se mu je glede afere zaupala sama Minna. Vseeno nekateri najpomembnejši Freudovi biografi močno dvomijo, da je do te kdajkoli zares prišlo. Glej na primer Gay, 1989.

⁵⁷ »Rat man«, »človek podgana« je bil vzdevek Freudovega pacienta, šlo naj bi za Ernsta Lanzerja, ki je trpel za obsesivno nevrozo, v okviru katere so ga mučile prisilne misli glede svojega pokojnega očeta in zaročenke, medtem ko jima podgane razjedajo anus (od tu vzdevek »rat man«). Freud je izvor nevroze pripisal pacientovi nasilno zatrti seksualnosti v mladosti. Oče pacienta je bil priznani znanstvenik, ki je med drugim razvil napravo, ki je mladim fantom preprečevala, da bi masturbirali (Bjelić 2011c, 31).

psihološkem ustroju pacienta vodilo v psihološko ambivalenco. Ta pa je povzročila regresijo v homoseksualnost. To naj bi bil vzrok pacientove paranoje, ki se je izrazila kot antisemitizem oziroma strah pred tem, da bi postal ženska (beri: Jud). Šlo naj bi za odgovor na kompulzivno halucinacijo, v kateri je Ernst občeval s svojim očetom. Antisemitski stereotip je tako postal funkcionalni del arijske paranoje (ibid., 31). Freud zaključi, da je antisemitizem stranski produkt paranoje, ki jo povzroči nasilni arijski nadjaz. Judje so viktimizirani, nanje je projicirana arijska seksualna regresija. Posledica je, da se judovski moški feminizira, kar onemogoči razvoj normalne heteroseksualnosti.⁵⁸

5.1.2 »Über Coca«⁵⁹

Freud je nekoč svoji zaročenki Marthi Bernays napisal pismo, v katerem opisuje svoje zadnje študije in med drugim pravi: »*Bral sem o kokainu v listih koke, ki jih nekatera indijska plemena žvečijo, saj naj bi to preprečevalo utrujenost*« (Freud v Nuland 2011). Freud naj bi redno uporabljal kokain kar dvanajst let, vendar naj bi s tem prenehal leta 1896 po očetovi smrti, torej tik preden je skoval vse svoje najpomembnejše koncepte (Merkel 2011).⁶⁰ Njegova »kokainska leta« pa naj bi kljub temu zaznamovala in pripravila podlago za nekatere izmed njegovih teorij, predvsem kar zadeva kontekst *primitivnega*, ki se vedno nahaja v kolonialističnem epistemološkem okvirju (Bjelić 2011c).

Ko se je mladi Sigmund okrog leta 1884 začel navduševati nad erotičnim eliksirjem južnoameriških kolonizirancev (Freud v Bjelić 2011c, 34), je ta močan stimulant promoviral kot *panaceo*, univerzalno substanco, imenovano po grški boginji Panacei, ki pozdravi vse bolezni tega sveta, tudi psihične. Kokain je bil zanj ultimativno zdravilo za moderno nevrozo, predlagal je, da bi z njim zdravili histerijo. Erotični poudarek je bil na *substanci*, ne na *osvajanju* (ibid., 33-34). Njegovo kasnejšo profesionalno pozicijo na tem področju zaznamuje

⁵⁸ Zanimivo je, da v originalnem tekstu Freud nikjer ne uporabi besede Jud. Za asociativno povezavo, ki v antisemitskem imaginariju Jude povezuje s podganami, se ne ve, ali je nastala že takrat, ali so jo šele kasneje popularizirali nemški nacisti. Več o tem v Gil Anidjar, 2008.

⁵⁹ *Über Coca* je bil naslov članka o medicinski uporabi kokaina, ki ga je Freud objavil julija 1884. To je bil njegov prvi znanstveni članek (Nudal 2011).

⁶⁰ Še en zanimiv drobec iz Freudove zasebnega življenja: eden njegovih najboljših prijateljev, psiholog Ernst von Fleischl-Marxow, je bil težak heroinski odvisnik, ki mu je Freud poskušal pomagati tako, da mu je predlagal, naj heroin zamenja za kokain. Posledice so bile katastrofalne; Ernst je razvil še dosti hujšo odvisnost in v hudih mukah leta 1891 umrl, star komaj 45 let. Freuda je potem celo življenje pekla vest, tri desetletja kasneje je priznal: »*Študija kokaina je bila nesmiselna aktivnost, ki me je odvrnila od pravih odgovornosti – toda moral sem jo nestrpno dokončati*« (v Nudal 2011).

preskok. Da je namreč lahko kokain promoviral kot univerzalno medicinsko sredstvo za zdravljenje vzhodnoevropske šibke in kastrirane moškosti, je moral miselno združiti dve kategoriji kultur: *primitivno* (konkretno južnoameriško) in judovsko, ki sta obe postali »nevrotični«. Freud je psihologijo podrejenega vzhodnjaka zamenjal z osvajalsko psihologijo, psihologijo konkvistadorjev.⁶¹ Ker je začel nagone konceptualizirati vse bolj v smislu kolonialne paradigme primitivnosti, se mu je *nezavedno* kolonialnega podrejenega začelo izrisovati kot nekaj, kar je potrebno nadzorovanja in regulacije. Jud in Južnoameričan sta bila tako postavljena na isti (civilizacijski) nivo.⁶²

5.1.3 Trebinjski harem

Spremembo teoretskih predpostavk lahko v celoti zaobjamemo samo pod pogojem, da najprej razumemo vtis, ki ga je na Freudu pustil obisk hercegovskega mesteca Trebinje, blizu Raguse, septembra leta 1898. Bjelić trdi, da so tamkajšnji dogodki določili kasnejši uspeh psihoanalitične teorije oziroma zapečatili njeno samo-orientalizijsko strukturo (2011c, 41-44). Sam Freud sicer o konkretnem obisku ni nikoli govoril ali komurkoli poročal, zato dejansko ni jasno, kaj točno je tam doživel. Za razliko od zgoraj popisanih dogodkov na Krasu, obisk Trebinj tako ostaja zavrt v tančico skrivnosti, zaključki pa obsojeni na raven ugibanj, ki so prepuščena različnim biografom in družbenim teoretikom.

Dejstvo je, da je Freudov odnos do regij južno od Avstro-ogrskega cesarstva vedno prežemala ambivalenca, ki se naj bi okrepila prav po obisku tega majhnega hercegovskega mesteca. Hkrati naj bi jim pripisoval veliko moč, ki bi lahko izzvala etablirane seksualne dogme zadrte evropske buržoazije; zanj je simboliziral prostor, kjer bi lahko končno sprostil in pustil zaživeti vse svojim »skritim, prepovedanim željam«; in mesto, v katerem bi se lahko soočil z osebno »vzhodnjaško« travmo in s predanostjo seciral lastne psihološke globine; na drugi strani pa je Balkan v njem zbujal strah. Oklical ga je za patološko, analno, arhaično regijo, ki

⁶¹ Ibid.

⁶² Celia Brickman je razmišljala o tem, zakaj je koncept primitivnosti (kot znak psihološke regresije), čeprav že davno opuščen v antropologiji, še vedno eden ključnih terminov psihoanalize. »*Preteklost, iz katere naj bi psihoanalitični subjekt vzniknil, vključuje materinsko infantilno komponento, evolucionistično rasno komponento človeštva, družbeno (rasno/etnično strukturno) komponento in kulturno (religiozno-simbolno) komponento. Nadvlada in podreitev sta bili politični implikaciji primitivnega; suženjstvo je bilo psihologija primitivnosti, religija njena ideologija, gnus in zavračanje emocionalni reakciji, ki ju je primitivno izzvalo, in ne-belo barva primitivnosti*« (2003, 171). S tem avtorica pokaže, kako sta evolucionistična paradigma in socialni darvinizem zacementirani metanarativi vsakršne psihoanalize; klinične in teoretične, kulturne in metapsihološke, ter kako pomembni sta, če želimo razumeti rasistični, kolonialni podton psihoanalitične discipline (Jonte-Pace 2006, 1).

nujno potrebuje ojdipalizacijo (ibid., 27). To je bilo obdobje Freudovega intenzivnega ukvarjanja s samim seboj, odkrivanja lastne seksualnosti, čas intenzivne samoanalize. Bil je čisto fasciniran nad muslimanskim svobodnejšim pristopom k seksualnosti, ki ga je hotel bolje preučiti in opisati, čeprav kakršnikoli zapisi o tem, *kako* točno je nameraval to izvesti, ne obstajajo. Vemo le, da so bili Turki zanj »objekti zavisti, ker so bili dediči eksotične islamske tradicije, ki se ni sramovala niti poligamije niti seksualnega suženjstva« (Freud v Bjelić 2011c). Freud je bil nad obojim prevzet. V Trebinje se je odpravil, da bi razumel, videl, izkusil, kakšna je turška seksualnost. Da bi se z bosanskimi Turki poistovetil. Da bi za dan ali dva postal Turek. Seveda je na njegovo fascinacijo nezanemarljivo vplivalo tudi veliko število stereotipov o Otomanih, ki so jih gojili zahodnjaki, na primer ta, da je bil vsak turški moški poligamist. Dejansko je bila poligamija realnost samo za peščico takrat najbogatejših Turkov (Senyener 2004, 2).

Ko govorimo o bosanskih Turkih v Hercegovini iz konca 19. stoletja, ne moremo niti mimo družbeno-političnega konteksta. Otomanov v Bosni takrat ni bilo več, otomanske so bile le sledi v obliki arhitekture in religije dela lokalnega prebivalstva. Turki so se namreč po krščanskem uporu med leti 1876 in 1878 iz Bosne povsem umaknili. Veliki bosanski vstaji je sledil Berlinski kongres leta 1878, ki je ključno zaznamoval prihodnost balkanskega polotoka in označeval začetek slavnega »vzhodnega vprašanja«, pričetek osnovanja programov nacionalnih držav in gibanj za neodvisnost ter je služil kot nekakšna podlaga za vse kasnejše zdaj dobro znane balkanske konflikte (Seljak 2005, 13-14).

Sredi starega mestnega jedra Trebinj naj bi se nahajal zapuščen harem, ki je postal turistična znamenitost. O njem je pisala angleška novinarka in popotnica Rebecca West (1892-1983), ki je isto vasico obiskala 40 let za Freudom, leta 1937. Obisk harema v evropskem zapuščenem podzemlju v povezavi s podrobnostmi v osebni življenju v tistem obdobju - seksualna nevroza in vrhunec samoanalize, veliko zanimanje za seksualno življenje bosanskih Turkov - naj bi Freuda, razsvetljenega Evropejca, dokončno usodno razcepil, tako v človeškem kot profesionalnem smislu. Pri Freudu, ki ni bil nič kaj izrazito svobodnjaški, ampak prej nekoliko (seksualno) zadržan moški, naj bi na stežaj odprl vrata orientalskim seksualnim fantazijam.⁶³ In pomenil ključni trenutek, ki je pospremil pot teoretski inovaciji - Ojdipovem

⁶³ Freuda je recimo izrazito fascinirala tudi domnevna obsedenost Bosancev s seksualnimi užitki, brez katerih si naj ne bi znali predstavljati življenja oziroma je bilo to dojetje kot ničvredno (Bjelić 2011c, 36). Mimogrede, tudi

kompleksu. Freudu naj bi se v njegovi bosanski izkušnji in orientalski seksualni fantaziji razkril tudi prvobitni oče, praoče iz horde, o kateri je dosti let kasneje pisal v knjigi *Totem in tabu* (Bjelić 2011c, 43). Podobno trdi Gil Anidjar (2008), ko pravi, da je Freudova identifikacija s pozicijo in subjektom bosanskega Turka, botrovala razumevanju, da je krščanski notranji drugi - Jud zamenljiv z zunanjim sovražnikom – muslimanom. Tudi na tej podlagi naj bi potem začelo nastajati Freudovo *nezavedno*.⁶⁴ Njegova samo-orientalizacija naj bi tako predstavljala sam temelj konstrukta »očetovega« kompleksa.

Da je njegova formulacija sovpadla s Freudovimi obiski na Balkanu na vrhuncu njegove samo-analize, strahu za položaj znotraj akademskega aparata in v procesu raziskovanja lastnih (nevrotičnih) travm, je do neke mere seveda naključje. Ali pa tudi ne. Vsekakor prikimavamo Guattariju (v Bjelić 2011c, 45), ko pravi, da je *«bil 'freudanizem' proces, oblikovan zato, da bi pozdravil Freuda samega»*. Zagotovo. Osebna razklanost je v ozadju vseh njegovih intelektualnih podvigov: (vzhodne) judovske družinske korenine v boju proti »arijski« intelektualni pripadnosti, zavezani razsvetljenski »objektivnosti« in »nevtralnosti«. Balkan je namreč Freuda dokončno razcepil na *arhaičnega, kastriranega* Neevropejca, s katerim se je na začetku poistovetil, se potem z njim de-identificiral in prevzel arijsko vlogo centralno evropskega *kolonizatorja*. Ta dihotomija je v ozadju čisto vseh njegovih najpomembnejših teoretskih konceptov.

In še nekaj je gotovo. Freud takrat ni niti vedel niti mogel slutiti pomembnosti vloge, ki jo bo psihoanalitični diskurz odigral med majhnimi razdrobljenimi balkanskimi postkolonijami približno stoletje kasneje. Te moramo razumeti ne le kot absurdno dovzetne za samo-orientalizacijo (kot je bil mimogrede tudi Freud sto let prej), ampak predvsem nagnjene k (slabemu) posnemanju, imitaciji, *mimikriji* (označevalnih) praks zahodnjaških kolonizatorjev. S tem da je posebnost Balkana še ta, da je zaradi svojega liminalnega statusa in umeščenosti na evropsko fizično, predvsem pa simbolno periferijo, obsojen tudi na prekarne, večplastne, dvoumne, ambivalentne identitete. Kar neposredno vodi v to, da so začeli prebivalci Balkana zaradi specifične zgodovine balkanskega polotoka - dolge nasilne vladavine Otomanov, preseljevanj in z njimi povezanih religijskih spreobrnitev - sami sebe dojemati istočasno kot

ideja za slavni »kavč«, ki je postal simbol psihoanalize, naj bi se Freudu utrnila na tem izletu ob opazovanju turških »divanov« (Senyener 2004).

⁶⁴ Da je končna podoba psihoanalize ultimativno krščanska, torej zahodna, kaže tudi njena poglobljena »mantra«, na katero opozori Galimberti (v Petrović Jesenovec 2009): *»preteklost je travma, sedanjost je analiza, prihodnost bo ozdravitev. Vsa zahodna kultura je prežeta s krščanstvom /.../ Na zahodu je vse krščansko.«*

kolonizatorje in kolonizirance (in to kljub temu da Balkan ni bil nikoli kolonija v klasičnem smislu) (Bjelić 2011c). Morda ne ravno svetovni unikum, vsekakor pa ključen detajl pri pojasnjevanju serije materialnih pogojev, ki so omogočili vznik balkanske postkolonije in fiksirali (specifična) pomenska polja oziroma (specifične) pomenske materializacije, torej (specifične) interpretacije znotraj (nujno spet specifičnih) režimov resnic, značilnih za postkolonialne družbe.

5.2 Imitacije po balkansko

V našem primeru lahko vlogo zahodnega kolonizatorja pripišemo psihoanalitičnemu diskurzu kot dediču kartezijske tradicije, ki je na Balkanu umanjkala. Najprej kot zdravilcu partikularne nezdrave patološke balkanske subjektivitete in potem kot misijonarju univerzalne zdrave normalne subjektivnosti. Imperativ (klasične) ojdipalizacije tako pade neposredno v kontekst kolonialističnih hegemonskih (političnih) praks, ki delujejo v sferi oblasti. Le da kot dominantna oblastniška praksa in forma Zahoda v imitirani izvedbi Balkancev izpade manj suvereno in bolj neposrečeno. Tragikomično pravzaprav. Povsem razumljivo, kaj pa bi lahko od kopije pričakovali?

Tovrstne kopije preučuje kamerunski teoretik postkolonialnih študij Achille Mbembe (2007, 209-249)⁶⁵, iz katerega v tem poglavju poglavitno črpamo. Na primeru Kameruna raziskuje »banalnosti oblasti« (ibid., 209), s katero meri na specifične tipe oblasti, *poveljstev*⁶⁶, kot jim pravi sam, ki so značilne za sicer formalno dekolonizirane regije, ki pa ostajajo ujete v stanje »postkolonijalnosti«. Spet govorimo o obveznem »sodelovanju« med diskurzivnim in nediskurzivnim; tokrat o diskurzivnih praksah ustvarjanja interpretacije (poljih pomenskih materializacij in začasnih pomenskih stabilizacij) ter nediskurzivnih praksah vladanja, poveljstva, oblasti. Sedaj bomo poskušali pokazati, zakaj, ko slišimo, da je Balkan kot regija ali pa vsaka balkanska deželica posebej »*en velik fejk*«, pravzaprav nismo upravičeni do ugovarjanja. Balkan - kot vsaka druga postkolonija – ni dejansko nič drugega kot to; burleskni ponaredek, Balkanci pa navadne neizvirne »ponavljanke-sestavljanke«, hlineži zahodnih praks in form. Z vso svojo kritično srenjo vred. A začnimo tam, kjer je začeti najboljše – na začetku.

⁶⁵ Glej tudi Mbembe 2001.

⁶⁶ Izraz *poveljstvo* Mbembe uporablja v kolonialnem pomenu, nanaša se torej na klasično avtoritarno obliko oblasti. Zajema predvsem strukture, tehnike in sredstva oblasti, ki vsiljuje, in specifične odnose med vladajočimi in vladanimi (ibid., 211).

Mbembe (ibid., 209-210) postkolonijo definira kot specifično traso oziroma: »določeno pot, prehojeno v zgodovini: pot družb, ki so se šele pred kratkim izvile iz izkušnje kolonizacije, ki jo je treba razumeti kot nasilno razmerje per excellence. Predvsem pa je postkolonija kaotična pluralnost z neko notranjo koherenco, s povsem svojimi znakovnimi sistemi, z lastnimi načini proizvodnje simulakrov ali obnavljanja stereotipov, s posebno umetnostjo čezmernosti, s posebnimi načini izganjanja subjekta iz njegovih identitet«. ⁶⁷

A postkolonialne družbe gre razumeti širše kot zgolj ekonomije znakov. Postkolonija je po Mbembju (2007) tudi specifičen niz mehanizmov polaščanja, ki vzpostavljajo sistem nasilja, ki dobesedno ustvari oboje: diskurzivni predmet (predmet kastriranega Hrvata, neanalizabilnega Slovenca in agresivnega Srba; predmet izbrisanih ali predmet disidentov) in prostor, v katerem deluje (prostor novo nastalih nacionalnih držav; prostor tranzicijske demokracije; post-komunistični Vzhod). Oblast skozi politične prakse izdela mrežo pomenov, ki zavzamejo neke vrste *alfa* pozicijo; ta ima primat pri določevanju vseh ostalih pomembnih družbenih pomenov. Istočasno pa oblast svoj pomenski sistem ponuja kot družbenozgodovinski, saj ga ne vsiljuje le svojim tarčam ⁶⁸, ampak ga vgrajuje tudi v kolektivni imaginarij nekega obdobja.

Ključna Mbembjev (2007, 212) ideja je, da oblastniške prakse formalno samostojnih, dekoloniziranih regij ključno zaznamuje imitacija, posnemanje oblastniških (političnih, označevalnih) praks zahodnjaških kolonizatorjev, ki so bili še do včeraj legitimni gospodarji oziroma oblastniki. Kar nujno izpade *burleskno, groteskno, vulgarno* in *opolzko*. Neavtentično, ker ne gre za izvirnik, ampak za kopijo (največkrat slabo). Ker se originala po definiciji ne da imitirati, pri postkolonialni imitaciji ne gre za posnemanje originala samega, ampak največkrat za posnemanje predstav, podob o originalu v glavah posnemovalcev. Te so v najboljšem primeru lahko le približek izvirnika oziroma variacije na temo izvirnika. Kar prav gotovo ne doprinese k zmanjšanju podobe burlesknosti, nasprotno.

Oblastniška produkcija burlesknega nastopa kot konsolidirana oblika nove oblasti. Daleč od tega, da bi bilo nujno, da oblast postkolonij posnema hegemonске politične prakse (zahodnih) kolonizatorjev. Sploh ne, ideološke teme postkolonij so lahko povsem drugačne od tistih

⁶⁷ Zato se strinjamo, da »neodvisnost ni prav trdna reč« (Tansi v Jeffs 2007, 210). Nedvomno.

⁶⁸ Mbembe z izrazom tarče razume prebivalce postkolonije.

kolonizatorskih, nemalokrat celo povsem nasprotne (recimo anti-kolonialistične), a to ni pomembno: ker ne gre za imitacijo vsebin, ampak imitacijo načinov vladanja. In kopiranje teh je tisto, ki potem izpade tako neposrečeno. Za moderni projekt nacionalnih držav na Balkanu je značilna transformacija klasičnih pomenov kolonialnega diskurza na način, da se ta kaže kot boj med *primitivnim*, *arhaičnim* na eni in *omikanim*, *kultiviranim*, *civiliziranim* na drugi strani. Nacionalizem je tako postal osvoboditveni manever zatrtga prebivalstva. Sprevržena post-komunistična retorika je »običajni« evropski kolonialni diskurz promovirala kot anti-kolonialistično gesto, pri čemer je specifični psihoanalitični jezik služil kot podporni temelj (Bjelić 2011b, 1-2).⁶⁹

Vzporednice med (ne)diskurzivnimi oblastniškimi praksami, ki jih je preučeval Mbembe, in balkansko postkolonijo lahko povlečemo še naprej, in sicer med celoto (ne)diskurzivnih označevalnih praks in specifičnimi izjavljalnimi intervencijami v podobna diskurzivna polja. Oboje tvori specifično politično kulturo postkolonialnih družb. Normalizacijskim in disciplinacijskim praksam poveljstva v postkolonijah po Mbembeju (2007) pritičejo naslednje značilnosti: a) poveljstvo se utemeljuje prek *fetiša*; kar pomeni, da imajo znaki in zgodbe, ki jih proizvajajo, presežni pomen, ki postane dogmatski – o njem se ne razpravlja. Poleg tega se moč fetiša ne drži samo vodje, ampak celotne oblasti; b) prikazovanje kvazi-veličine poveljstva deluje grotesko in opolzko; c) vodstvo in poveljstvo uporabljata dvoumen besednjak (gre za vsakodnevno manipuliranje med resnico in lažmi); d) poveljstvo oziroma vodja vzpodbuja uporabo laži; saj le oni poznajo »pravo« resnico; e) nasilje v koloniji ni enako nasilju v postkoloniji – če je bilo v koloniji v službi večji storilnosti, tega v postkoloniji ni več: telesa postkolonizirancev so »zasežena« zato, da sodelujejo v bleščečem paradiranju, prek katerega oblast dokazuje svojo moč; f) včasih sta poveljstvo in vodja lahko radodarna; radodarnost v imenu proizvodnje burlesknega, grotesknega in opolzkega; g) oblast od svojih tarč zahteva pokoro in poslušnost; to je dolžnost publike.

⁶⁹ Tudi koncept novih nacionalnih držav oziroma vzpon modernega nacionalizma je treba na primeru Balkana dodatno pojasniti. Ta namreč na evropski periferiji ne pade v isto pomensko polje kot na izvirmih tleh zahodne Evrope 18. in 19. stoletja. Kot vemo po Foucaultu (2001), ima ista serija izjav v različnih poljih stabilizacije različne učinke. Izjava je namreč intervencija, dejanje, dogodek in sama ni nosilka pomena. Kako bo izjava učinkovala, je odvisno od prepleta diskurzivnih in nediskurzivnih praks v konkretnem (političnem) prostoru. In ker Balkan ni zahodna Evropa, lahko iste označevalne prakse vodijo v različne zaključke oziroma različne učinke. In tudi so vodile. Stvarnost evropskega vzhoda ni bila nikoli enaka družbeni realnosti evropskega zahoda. Zato moramo celotni narodotvorni projekt balkanskih dežel razumeti predvsem v smislu *odziva* na dogajanje na Zahodu in ne kot plod lastnih pobud. O specifični zgradbi nacionalnih identitet v vzhodni Evropi govori tudi Ditchev 2002.

Seveda bi z navedeno serijo značilnosti zagotovo lahko opisali tudi kakšno zahodno državo, ki je (bila) na nasprotni strani, strani kolonizatorja, vendar je tovrstno zaporedje praks po Mbembeju značilno in mogoče predvsem v družbah postkolonij. Obnašanje političnega, kot poudarja Mbembe, ki je burleskno, opolzko in groteskno, zaznamuje tudi vse druge sfere družbene realnosti.⁷⁰

Kamerunski in balkanski primer sta si podobna tudi v tistem delu, ki se nanaša na tehnike nadzora in normalizacije v družbi, ki omogočajo poseben način dinamike med oblastjo in posamezniki in s tem proizvajajo posebne oblike identitetnih struktur in specifične tipe subjektivacij. Posledica so specifične identitete postkolonizirancev oziroma več identitet med katerimi morajo posamezniki v družbah postkolonij preskakovati, z njimi ustrezno »barantati« (Mbembe 2007, 212). Postkolonialni subjekt zato razmeroma zlahka menjuje različne subjektivacije oziroma jih prilagaja različnim kontekstom, različnim situacijam - jih vključuje v različne vidike vsakdanjega življenja in se z njimi pogaja. Opisane okoliščine hkrati pomenijo še, da vsi konvencionalni binarni pari podrejanje/upor, hegemonika kultura/kontra kultura, totalizacija/fragmentacija enostavno kolapsirajo (kot je nenazadnje opozarjal že Foucault). Podobno situacijo opiše tudi Bhabha, ko definira *lokalnost* kulture (ibid., 250):

Ta lokalnost se namreč bolj tiče časovnosti, kot govori o zgodovinskosti; je oblika življenja, ki je kompleksnejša od »skupnosti«; bolj simbolična od 'družbe'; konotativnejša od 'dežele', manj domoljubna od 'patrie'; bolj retorična od raisons

⁷⁰ Da bo stvar manj abstraktna, bomo sedaj navrgli nekaj primerov iz zakladnice slovenskih postkolonialnih praks, ki ponazarjajo zgornje značilnosti. Ideje bratstva in enotnosti, partizanstva, zasluge NOB so po letu 1945 vse začele postajati več kot zgolj zgodovinska dejstva – postali so fetiši s presežnim pomenom, viškom smisla, o katerih plemenitosti dolgo ni bilo dovoljeno javno razpravljati ali dvomiti. Pa ne gre samo za pol stoletja stare »zgodbe«; v nedavni preteklosti lahko povsem isto vlogo pripišemo tudi 11-dnevni »vojni« za slovensko samostojnost in povečevanje zaslug zanjo, ki si jih nekateri prvaki oblasti ekskluzivno lastijo, hkrati pa pljuvajo po vseh tistih družbenih dejavnikih in posameznikih, ki so po njihovem mnenju škodili narodu in njegovi prihodnosti. »Resnica« je, kot vemo, ena, in edino to oblast postkolonij promovira kot »pravo«, vse ostale so perverzne, omalovaževane, deležne pejorativnih oznak, potrebno jih je zatreti. Še en primer iz Slovenije, mimo katerega ne moremo, je primer izbrisanih. Čeprav so oblastniške prakse postkolonij inherentno izključevalne, se istočasno na vse pretege trudijo, da bi vzdrževale podobo mirne družbe, kjer ni konfliktov, podobo enotnosti, koherentnosti in kontinuitete. Če iz teh okvirov kot posameznik izpadeš, lahko kriviš izključno sebe, nikakor pa ne poveljstva. Absurdnost te logike slednjega ne preseneti, niti ko gre za načrten izbris 25 tisoč ljudi iz registrov prebivalstva samostojne Republike Slovenije. Skozi diskurzivne in nediskurzivne prakse se namreč ustvarjajo odpadniške, razbijalske, izdajalske subjektivitete, ki jih je zato potrebno izključiti, omejiti, onesposobiti. V tem se skriva sprevrženost diskurzov poenotenja. Ali si z nami ali pa proti nam. In to vedno izključno po lastni zaslugi. Oblast postkolonij svet okoli sebe vedno dojema izrazito črno-belo, njena paranoičnost je prevelika, da bi lahko v svoj zaznavni okvir umestila karkoli, kar bi samo spominjalo na odtенок sive. Za več o primeru izbrisanih glej Vezovnik 2009; Perpar 2011.

d'etat; bolj mitološka kot ideologija; manj osredotočena kot državljani; kolektivnejša od 'subjekta', bolj psihična od civilnosti; hibridnejša v artikulaciji kulturnih razlik in identifikacij, kot jo lahko predstavimo v kakršnem koli hierarhičnem ali binarnem strukturiranju družbenega antagonizma.

Postkolonialna javna sfera je heterogena, zato je preskakovanje med več identitetami v resnici prilagoditveni mehanizem, ki poveča možnosti preživetja postkolonizirancev (ibid.). Ponazorimo te »branjevske« taktike z lokalnim jugoslovanskim primerom *disidentstva*, kot ga predlaga Jeffs (2007, 479-480). V jugoslovanskem socializmu so se različne oblike disidentstva kazale tako, da a) so se tehnike pogajanja prepletale in izmenjevale (posamezniki, ki so živeli kot akademiki ali delavci v kulturi, čeprav naj bi bili domnevni disidenti); b) so bile ločnice med civilno družbo in državo zamegljene (fenomen Radia Študent); c) se je specifično prehajalo med državljanstvom in domovino (Slovenije, Jugoslavije,...); d) so obstajale šale, ki so demitologizirale oblastnike. V bistvu je šlo za primer socialistične politike priznavanja, katere temelj je razsrediščen subjekt *bele kože, rdečih mask*.⁷¹ Ker delovati je bilo hkrati potrebno iz dveh različnih subjektnih pozicij: najprej ostajati zvest preteklim vrednotam (na primer vrednote NOB), istočasno pa se »zgodoviniti« tako, da se odrekaš lastni zgodovinski dejavnosti. Subjekt je moral potrditev dobivati prek potrditve oblik svoje podjarmljenosti, ki pa slavijo njegovo kvazi-svobodo. Kar pa je v bistvu zgolj simulaker.

Podpora poveljstvu se lahko namreč dokaj hitro spremeni v upor, sovraštvo: »...*diktatorje, ki so se še včeraj, ko so šli spat, utapljali v kupih zaupnic, naslednje jutro čaka prizor razbitih zlatih telet in prevrnjenih ploščic njihovega zakona. /.../ Je kratko malo položaj nemoči, tako teh, ki zapovedujejo, kot teh, ki naj bi ubogali. /.../ V najboljšem primeru ustvarijo žepe nediscipline, ob katere se poveljstvo spotakne ali pa preprosto gre čeznje, če le lahko obvaruje svoj ugled*« (Mbembe 2007, 221). Odnos med *poveljstvom* in njegovimi *tarčami* je predvsem ambivalenten. Je neke vrste napetost med enimi in drugimi, ki pa ni sovražna. Posledica je, da iz te *domačnosti* ne izhaja zgolj podrejanje in upor, ampak *zombifikacija* obojih – »vladajočih« in »vladanih« (ibid., 212). To je tisto, zaradi česar ne moremo več govoriti o »klasičnih« odnosih odvisnosti, moči in nemoči, podrejenosti in nadrejenosti, ukazovanja in uboganja; gre za vzajemno popuščanje, »razorožitev«, vladajoči in vladani se srečajo in združijo v svoji nemoči.

⁷¹ Parafraza naslova Fanonove kultne knjige *Black skin, white masks*.

Vendar bi bilo napačno predpostavljati, da so samo vladarji tisti, katerih subjektne pozicije se zlahka spreminjajo. Poglejmo spet primer iz socialistične Jugoslavije⁷². Tudi pripadniki ideološki stebrov države in priznani intelektualci so se najprej prikazali kot disidenti ali napredni liberalci, vendar so maske kaj hitro popadale in s pomočjo mimikrije posameznih strategij so samo čakali na to, da so lahko nastopili kot novi družbeni razlagalci, poslovneži ali oblastniki (Jeffs 2007, 481).

Specifične subjektne pozicije lahko razumemo tudi s pomočjo politik priznavanja, o katerih govori Taylor (2007, 291-337). Gre za priznavanje avtentičnosti, dostojanstva in človeških potencialov, ki so enakovredni. V primeru, da posamezniki ali določene družbene skupine ponotranjijo negativne, pejorativne stereotipe, lahko to pripelje do identitetne zmede. Seveda to velja v vseh družbah, vendar pride v postkolonialnih družbah, za katero je značilna že tako razdrobljena in mnogotera javna sfera, še bolj do izraza. »Trik« v ozadju posnemanja je manjvrednostni kompleks. Brez tega imitacije niso potrebne: originali ne posnemajo nikogar. Vsako kopiranje je vedno ali v službi potrjevanja, dokazovanja podrejenosti, ali potrjevanja nadrejenosti zahodnjaške oblasti, ki jo oblastniki zahtevajo. Največkrat pa oboje. Posnemanje je neavtentično in zato vedno burleskno; ker jasno nakazuje (tudi dokazuje) na manjvrednost. Vendar bi bilo napačno razumeti, da je imitacija v postkolonialnih družbah enosmerna; torej iz strani tarč namenjena poveljstvu. Nikakor. Imitacijski performans je vzajemen, namenjen obojim: tako publiko, prebivalcem postkolonij kot tudi bivšemu kolonizatorju, gospodarju, oblasti, poveljstvu. Po eni strani gre za dokazovanje bivšemu oblastniku, češ: *»enakovredni smo vam, dovčerajšnji gospodarji«*, po drugi strani pa utrjuje pomembnost novega poveljstva pred tarčami postkolonij, da te ne bi niti za hip podvomile v njihovo burleskno, opolzko, vulgarno, neavtentično, šibko moč – torej nemoč.

Kompleksnost, vzajemnost in večplastnost (post)kolonialnih razmerij kot dvoreznemu meču med oblastjo in njenimi »podaniki« na zelo abstrakten način teoretizira tudi Homi Bhabha,

⁷² Jugoslavija je bila v mednarodni skupnosti deležna precej velikega ugleda, prvič zaradi multietnične narodne strukture in drugič, ker je nastala kot posledica narodnoosvobodilnega boja tako kot mnogo drugih postkolonij. Bila je ena izmed ustanovitvenih članic Gibanja neuvrščenih kot formalno dekoloniziranih regij, katerega prvo srečanje je potekalo v Beogradu leta 1961. Cilj gibanja je bilo s sodelovanjem zmanjšati vpliv razvitih zahodnih velesil na nove dekolonizirane države v razvoju. Članice Gibanja neuvrščenih so se torej strinjale z izjavo prvega predsednika Gane, da je *»bistvo neokolonializma v tem, da je država, ki je podrejena neokolonializmu, v teoriji neodvisna in premore vse zunanje kazalce mednarodne suverenosti. Realno gledano pa sta njen ekonomski sistem in zato tudi njena politika vodena od zunaj. /.../ Neokolonializem je najslabša oblika imperializma. Tistim, ki ga prakticirajo prinese oblast, toda oblast brez odgovornosti; tistim, ki zaradi njega trpijo, pa prinaša izkoriščanje brez priziva«* (Kwame v Jeffs 2007, 463).

indijski komparativist in kulturni kritik. *Mimikrijo* definira kot del kolonialnega diskurza in eno najbolj skrivnostnih, vendar izjemno učinkovitih strategij kolonialne moči (2004, 121-131). Tudi on izpostavi vzajemnost procesa mimikrije. Ta vedno deluje dvojno: z aktualno oblastjo si deli podobnost, hkrati pa ji predstavlja grožnjo. Mimikrijo Bhabha definira podobno kot Lacan (1994, 99): »*Mimikrija nekaj razkriva, toda le, če je to nekaj čisto drugačnega od tistega, kar bi lahko imenovali ono, skrito za stvarjo. Pri mimikriji ne gre za harmonizacijo z ozadjem, temveč za spajanje z marogastim ozadjem, gre za to, da postanemo marogasti – ravno tako kot pri kamuflaži, ki se uporablja v človeških vojnah*«.

Kolonialna mimikrija je konstituirana kot ambivalenca. Zaznamuje jo želja po inherentno drugačnem, a prepoznavnem »drugem« kot subjektu razlike, ki je *skoraj isti, vendar ne čisto*. Da je kot praksa lahko učinkovita, mora mimikrija neprestano ustvarjati svoj zdrs in razliko. Deluje kot reprezentacija razlike, ki je sama po sebi v resnici proces zanikanja. Ustvarjena je kot dvojna artikulacija – najprej kot kompleksna disciplinarna in nadzorovalna praksa, ki svojega podjarmljenega »drugega« naredi bolj »primernega«, bolj »ustreznega«, je pa tudi simbol ključne neustreznosti, razlika, ki združuje dominantno funkcijo kolonialne moči, intenzivira nadzor in predstavlja grožnjo normalizacijski vednosti in disciplinarnim vzvodom moči. Učinek mimikrije na avtoriteto kolonialnega diskurza je globok in moteč. Izvržen kolonialni subjekt ni »čisto pravi človek«, je le »delno« prisoten, »nepopoln« oziroma »nekonkreten« (Bhabha 2004, 121-125).

Mimikrija po Bhabhi (2004, 121-131) ni enaka Fanonovim (post)kolonialnim razmerjem odvisnosti, ki nastanejo prek narcisistične identifikacije. Ne gre za to, da bi vzhodnjak nehal biti »pravi« človek, ker je lahko samo zahodnjak tisti, ki prizna njegov obstoj oziroma potrdi njegovo prisotnost. Ključna značilnost mimikrije kot postkolonialne označevalne prakse je, da izza nje ni ničesar – zaman bi iskali maske ali zakrite, esencialne identitete, ki bi bile prave balkanske ali »prave« vzhodnoevropske. Za razliko od Cesairjevega »*kolonipostvarjenja*«, v ozadju katerega je pristna afriška esenca, zakulisje Bhabhine mimikrije ne skriva ničesar. In v tem leži njena ključna nevarnost – istočasno ko razkriva ambivalenco kolonialne avtoritete, jo tudi spodjeda oziroma delegitimira.

Posledica je perverzija moči pogleda »velikega brata«: opazovanec postane opazovani in *skoraj ista, vendar ne čisto*-prisotnost na novo opredeli celoten koncept identitetnih struktur. Mimikrija je oblika kolonialnega diskurza na križišču tistega, kar je znano in dovoljeno in

onega, kar mora prek tega poznanega, ostati skrito, med vrsticami, hkrati mimo pravil in znotraj njih. Mimikrija nakazuje ne zgolj na nezmožnost drugega, ki se nenehno upira simbolizaciji, gre še za nekaj drugega. Želja kolonialne mimikrije nima objekta, ima pa strateške cilje in tem pravimo *metonimije prezenze*. Razlika med biti Francoz in biti »pofranconiziran« v procesu kolonialne nadvlade v Tuniziji oziroma razlika med biti Anglež in biti anglikaniziran kot Indijec; ali pa identiteta, ki se skozi ponavljajoče stereotipe bistveno spremeni. Vse to so primeri *metonimij prezenze*. Tako Bhabha (2004, 121-131).

Tudi Todorova (2001, 80) nakaže specifiko balkanističnega diskurza: prezir zahodnjakov do Balkana v resnici izhaja iz njihove burleskne imitacije zahodnjaških označevalnih praks, zahodnjaških fenomenov, zahodnjaških načinov. Ne gre za to, da bi zahodnjake toliko motila domnevna balkanska primitivnost, ki nastopa kot esencializirana, bolj gre za njihovo bedno, »kmečko«, primitivno posnemanje zahodnih modernih projektov, kar izpade kot slab televizijski šov. Težko gledljiv in zato ne najbolj uspešen. Zahod prezira *imitacijo* Zahoda v balkanski izvedbi. Prezira kičast spektakel, ki naj bi bil zahodnjaški, pa to ni. Prezira bedno nastopaštvo, kvazi-sofisticiranost, kvazi-predstavo, kvazi-originalnost. Vulgarnost in burlesko. Prezira, da je vse balkansko vedno zgolj *kvazi, semi, »pola-pola«*. To pa zato, ker so polja pomenskih stabilizacij zahodnjaških praks vedenja in mišljenja na Balkanu povsem drugačna; ker so nediskurzivne politične, kulturne, družbene prakse Balkana povsem drugačne od tistih zahodnih. Njihova balkanska imitacija je tragikomična.

Ambivalenca kolonialnega diskurza, zaključí Bhabha, vseskozi prehaja med mimikrijo kot razliko, ki je *skoraj nična, pa ne povsem*, in grožnjo kot razliko, ki je *skoraj celotna, pa ne čisto*. Njena absurdnost se odlično izkristalizira v izjavi nekega misijonarja, ki je leta 1817 začudeno pisal iz Bengalije. (Post)kolonialna ambivalenca se genialno izkristalizira v sveti knjigi, Bibliji: »Še vedno vsak z veseljem sprejme podarjeno Biblijo. Zakaj? Ker jo lahko za nekaj indijskega drobiža zastavi ali pa jo uporabi namesto toaletnega papirja. Znano je, da je to skupna usoda teh kopij... Nekatero so bile prodane na tržnicah, druge vržene v trafike in uporabljene kot papir za zavijanje« (Bhabha 2004, 131).

Kot je pojasnil že Lacan, je mimikrija zgolj kamuflaža, ne poenotenje potlačene razlike; oblika podobnosti, ki se razlikuje od prave prezenze, tako da to razkrije le delno, le metonimično. Njena prava nevarnost se skriva v načrtovanju konfliktnih identitetnih učinkov v igri moči, ki je spolzka, ker je brez bistva, brez biti. Mimikrija kot metonimija prezenze je

ekscentrična strategija oblasti v kolonialnem diskurzu. Ne uniči samo narcisistične avtoritete skozi ponavljajoče zdrse razlik in želja. Ambivalenca mimikrije nakazuje, da je fetišizirana kolonialna kultura potencialno agresiven kontra-element. Identitetni učinki so vedno ključno razcepljeni. Pod pretvezo kamuflaže je mimikrija, tako kot fetiš, le delni-objekt. Enako kot fetiš posnema oblike vladanj do te mere, da jih razvrednoti, tako mimikrija ponovno artikulira prisotnost v smislu »drugosti«, ki pa je zanikana. Rezultat je razcepljen kolonialni diskurz in razcepljen kolonialni subjekt: en del vzame *realnost* in jo artikulira, drugi jo zanika in nadomesti s produktom želje, ki reartikulira to isto realnost kot mimikrijo (v Bhabha 2004).

Kaj drugega kot nemočen klic na pomoč je želja po kakršnemkoli že, tudi izsiljenem priznanju, in je potreba po neprestanem ponavljanju, da mi, Balkanci, spadamo v Evropo, da smo Slovenci »vstopili« v Evropo, o čemer smo govorili na začetku tega spisa? S tem, ko čuti balkanski ali vzhodni *Jaz*, ki je vedno evropski »drugi«, ogromno potrebo, da venomer vzklika, kako »evropski!« vendar je, kako seveda pripada »evropski kulturni tradiciji⁷³!« in »evropski kulturni identiteti!«, v resnici tekmuje z zahodnoevropskim egom, čeprav je izid boja vnaprej jasen. A ne gre le za tekmovanje med Balkanom na eni in Zahodu na drugi strani, pri čemer prvi hrepeni po prikimavanju in odobravanju drugega - balkanske postkolonije tekmujejo tudi med seboj, ena z drugo in tu veljajo klasična samo-orientalizacijska pravila in zapovedi balkanističnega diskurza. Tistemu, ki uspe boljša imitacija Evrope in evropskega, tisti je bolj zahodnjaški, bolj evropski, bolj napreden, boljši. Enostavno. Pri tem seveda ključno prednost priskrbi že bolj severna fizična lega.⁷⁴ Slovenija je bila tako »privilegirana« že od samega začetka, kar je tudi s pridom izkoriščala med vstopanjem »tja, kamor je vedno spadala«, kot se je rado ponavljalo, v Evropo seveda.⁷⁵

⁷³ Da ne pozabimo, da je vsaka tradicija nujno vedno izumljena »za nazaj«, retrospektivno (Hobsbawm in Ranger 1996), in hkrati selektivna, kajti vedno so iz narodove zgodovinske preteklosti »izbrani« prav specifični in določeni dogodki in prakse, drugi pa izključeni oziroma načrtno prezrti (Williams 1998, 237).

⁷⁴ Glej Velikonja 2004, Vezovnik 2009.

⁷⁵ Evropa, v katero je vstopala Slovenija leta 2004, kot enotna, stabilna, demokratična skupnost vseh dežel, ki jih družijo »skupna evropska tradicija«, je bil formaliziran konstrukt, ki je dobil status »resnice«, ni pa dejansko nikoli zares zaživel, nikoli se ni zares »zgodil«. Ker so konstrukti obsojeni na to, da materializacijo pomena vedno lovijo, ta se jim pa večno izmika. Začasno veljavo jim podelijo gospodarji, oblastniki: konstrukt EU iz 70.-ih let ni bil enak konstrukt Evrope iz leta 2004, ko je skupnost sprejela nove (vzhodne) članice. Ko se je Slovenija leta 1991 osamosvojila od Jugoslavije, je bil to akt postkolonialne emancipacije, diskurz o neuvrščenih je v trenutku odslužil, poudarjati so se začele evropske korenine Slovenije, ki je razvita, demokratična, zahodno orientirana in zelo delovna, v nasprotju z nerazvitim, zaostalim, revnim, predvsem pa lenim jugom. Zahod na Balkanu se vedno konča tik za domačimi vrati; vse izven, *dol*, je pač *nekaj čisto drugega, s katerim vendar mi nimamo ničesar opraviti...* Ironično, nekatere balkanske postkolonije sanjajo Evropo še danes, njej, stari, zgubani in izmučeni, pa je balkanska periferija res zadnja briga. O tem v Vidmajer 2012b.

A če prav se morda zdi drugače, obup ni prihranjen niti zahodnjakom. Dejstvo, da je treba pripadnost Evropi nujno poudarjati, lahko pomeni samo eno: da niti zahod niti vzhod, ki o njej vzklika, nista vanjo povsem prepričana. Torej jo je potrebno vedno znova potrjevati, eden drugemu priznavati. Evropa je nestalen, skrivnosten in izmuzljiv diskurzivni fenomen. Je vedno konstrukt; dvoumen, nejasen, večplasten, njegove meje so fleksibilne. Konstrukt, katerega pomen ni nikoli materializiran. Mimikrijo je zato mogoče povzeti tudi tako: opraviti imamo z razcepljenim subjektom »Evropejca«, ki pa to *ni povsem* (Jeffs 2007, 491).

5.3 Nazaj k intelektualcem

Konstrukte je treba formalizirati, samo tako lahko postanejo veljavni kot edini *pravi* in *resnični*. Pri procesu formalizacije gre za akt vpisa znanosti v vednost (Foucault 2001), prav iz vikorporiranosti v vednost črpa diskurz svojo moč. Pri tem vedno sodelujejo tudi strokovnjaki, intelektualci, akademiki oziroma kulturni proizvajalci, ki so sicer avtonomni, vendar je njihova avtonomnost zgolj relativna; in to tudi takrat, ko veljajo za *radikalne* in opozicijsko naravnane (Williams 1998). Williams ugotavlja, da določene skupine institucionaliziranih umetnikov ali redov klerikov ali intelektualcev (oziroma univerz), zasedajo relativno oddaljene položaje, so kot umetniki oziroma intelektualci v družbi priznani in imajo v njej posebej predpisana mesta. Pri institucionaliziranih intelektualcih oziroma univerzah kot institucijah gre za pogoje notranje reprodukcije, ki se lahko sicer nekoliko razlikujejo od usmeritev splošnega reda, vendar pa so zaradi svoje osnovne privilegiranosti razvile merila za določanje neodvisne intelektualne produkcije, ki je navidez res kritična (največkrat pa to ni) (ibid., 219). Njihova (ne)odvisnost je skoraj vedno v celoti odvisna od dominantnih načinov družbenega reda oziroma je »*vsaj skladna z njimi*«. V bistvu gre torej tudi pri relativno avtonomnih praksah za »*reproduciranje tega reda* (monopolnega družbenega, op. N. L.) *v njegovih najsplošnejših pojmih ali /.../ mu te* (avtonomne prakse, op. N. L.) *vsaj ne nasprotujejo ali ga ne izzivajo*« (ibid., 216). Relativna avtonomnost je tako zgolj »*oblika funkcionalne organiziranosti v samem družbenem redu: v bistvu delitev dela v njegovi produkciji in reprodukciji*« (ibid.).

Konkretno kakšen je položaj institucionaliziranih intelektualcev tako sploh ni zelo važno. Čisto mogoče, da se zdi daleč stran od hegemonkega družbenega reda, vendar pa je njegova avtonomija še vedno izrazito relativna, ki je v končni instanci podrejena reproduciranju dominantnih praks in režimov resnic. O avtonomiji intelektualcev, ki pa so tudi »*vladarji in*

upravljalci« (ibid.), lahko zato razmišljamo kot o še enem izmed konstruktov, ki ostaja brez materializacije pomena. Kar odpira vrata mnogoterosti interpretacij, ki se borijo za status oblastniške resnice, v katero ni dovoljeno dvomiti. Podobno kot o konstruktju Evrope, ki vedno »drsi«, lahko sedaj govorimo o lovu za »pravo« »balkanskostjo«, pravo resnico o »Arabcih« ali »Indiji«, konstruktih, ki se spreminjajo, transformirajo in polzijo, večno nedorečeni v smislu pomenske stabilizacije.

Vrnimo se sedaj nazaj k balkanski postkoloniji, v kateri lahko mesto (post)kolonizatorske avtoritete pripišemo psihoanalitičnemu jeziku na čelu s fenomenom klasično razrešenega Ojdipovega kompleksa. Resnična moč (post)kolonialne psihoanalize ni le v hierarhičnem vrednotenju, njena avtoriteta ni le v normalizacijskih in disciplinacijskih (označevalnih) praksah. Fenomen prostovoljnega koloniziranja oziroma samo-orientalizacije kot elementa na poti k zdravi evropski osebnostni strukturi je trenutek, ki zaznamuje zmago psihoanalitičnega diskurza. Ta je tako suveren tudi, ker deluje v paru s kolonialističnim.

Uveljavitev psihoanalitičnega diskurza prek vpisa v hegemonistično vednost, ki so jo podprli akterji v akademskem aparatu, lahko razumemo kot primer tovrstne prostovoljne kolonizacije v zapoznelih narodotvornih iniciativah evropskih in svetovnih periferij. Ta velja za vse, Bližnji Vzhod, Indijo ali Balkan. Namesto da bi napredna liberalna kritična masa, ki pa to ni bila, vzpostavila kritično distanco do psihoanalitičnega diskurza in v njem čisto enstavno prepoznala kolonialno fantazijo, je ta, vzhičena nad evropsko modernostjo, kolonialistične temelje psihoanalitičnega jezika ponotranjila ter jih začela promovirati kot obvezen del »zdravljenja« patoloških vsebin lastnih narodov, ki jih je potrebno eliminirati, da bi lahko ti »napredovali« k Evropi (Bjelić 2009, 2011). Nandy (2001, 55) opisuje primer (post)kolonialne Indije in njihove k zahodu usmerjene inteligence: *»Psihoanaliza je služila tudi kot orodje nove družbene kritike, kot način odčaranja vidikov indijske kulture, ki se je artikuliranemu srednjemu razredu zdela anahronistična ali patološka. Psihoanalizo so dojemali kot neko opozicijsko zahodnjaško šolo, ki bi se lahko obrnila proti zahodu samemu«*.

Enako je bilo značilno za procese nacionalnega prebujenja po drugi svetovni vojni v regijah bivšega Otomanskega imperija. Z vpeljavo očetovega kompleksa naj bi, enako kot Freud na izletih po Balkanu, do omiljene modernosti prišli tako, da so se najprej poistovetili z Orientom in naknadno z njim de-identificirali. Podobno govori Masad v primeru arabske kolonialnosti, ko opisuje, kakšno vlogo je pri vzponu nacionalizmov imela psihoanaliza v

kontekstu samo-orientalizacijskega diskurza. Postala je diskurzivni model, ki je služil kot racionalizacija samo-kolonizatorskih procesov; in sicer prek promoviranja šibkosti arabskega »karakterja« kot posledice inherentne moralne neodločnosti in ženstvene arhaične substance, oboje kot posledice dolge vladavine Otomanov (Bjelić 2011b, 11). Tako je:

... z orientalističnimi sodbami, /.../ arabska kultura pod Otomani degradirala na stopnjo dekadence, zato je bila večina arabskih pisateljev od sredine do konca devetnajstega stoletja prežetih z občutki, da je celotna arabska sedanost ujeta v neznosni krizi, pa tudi njena kultura, jezik, politični in ekonomski red, njena tradicija, pogled na lastno dediščino, celo sam islam naj bi bil bolezen, ki je doletela celotno arabsko-islamsko civilizacijo. Diagnoza naj bi odsevala orientalistične podobe Arabcev, vključno z zaostalostjo, dekadenco, moralnim padcem, iracionalnostjo in predvsem vsesplošno izrojenostjo, ki je nastala v stoletjih otomanske nadvlade, za katere je bila značilna stagnacija v najboljšem in nazadovanje vsega arabskega (in včasih muslimanskega) v najslabšem primeru (Masad v ibid.).

Balkansko različico poznamo. Rašković in Karadžić sta se na začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja oba naslanjala na psihoanalitični jezik »norosti«, »analnosti« in »kastriranosti« in ustvarjala radikalno politiko, s katero sta posredno napeljevala k krvavim medetničnim konfliktom. Če sta srbska politika in psihiatra predstavljala enega izmed pglavitnih izvorov moči univerzalnega civilizacijskega Ojdipskega diskurza znotraj političnega konteksta, potem lahko isto vlogo pripišemo tudi akademskemu aparatu kot enemu izmed ideoloških stebrov družb, ki s svojo specifično legalno, profesionalno in institucionalno pozicijo vznikne kot subjekt, *ki govori*. Njegova avtonomija je namreč, kot vemo, zelo relativna in zlahka omajana.

6 ... IN ŠE TRETJIČ ...

Intelektualce razumemo kot družbene akterje, ki *nastopajo* iz položaja institucionalne moči. So torej neke vrste *drugi*, za katerega se predpostavlja, da ve. Psihoanaliza Balkana je oblikovana kot balkanistični diskurz in je samo-orientalizacijska⁷⁶ – razumljivo, glede na to, da gre za diskurzivno tvorbo, »uvoženo« z evropskega zahoda, ki ji avtoriteto dodeljuje kartezijski univerzalizem. Kot diskurz deluje v službi tipične (post)kolonialne zasedbe določene geografske regije, tako da z zatiranjem patoloških arhaičnih vsebin (kot procesa »zdravljenja«) prek »očetovega kompleksa« obljublja vzpostavitev normalnih zdravih modernih evropskih psihičnih struktur. Kar zgleда kot dober primer iz obrabljenega foucaultevskega učbenika o avtoriteti moči, ki deluje prek diskurza. Balkanski psihoanalitični diskurz pa je istočasno tudi praksa mimikrije - imitacija, posnemanje zahodnjaških označevalnih praks, ki ustvarjajo hegemonске epistemološke kontekste, katerih domet je univerzalen. Ti priskrbijo celovito teorijo subjekta, katerega veljavnost je zvedljiva na eno samo »možnost«, en sam tip, ki je univerzalen; to je ojdipaliziran zahodni subjekt.

Teoretiki postkolonialnih in neokolonialnih študij pogosto delujejo v izseljenstvu, v tujini, izven domače države. Velikokrat se identificirajo s podrejenimi družbenimi skupinami, kar deluje kot neke vrste upor (na primer Said 2001). Izseljenstvo lahko tako razumemo tudi v smislu radikalne kritike bivših (post)kolonialnih središč, katerim izvorno pripadajo (Bjelić 2009a, 493). A tega za balkanska filozofa Julio Kristevo in Slavoj Žižka, ki oba bolj kot ne živita izven »domovine«, nikakor ne moremo trditi. Kar pri njunih teorijah v hipu zbode v oči je to, da se postavita povsem na drugo stran - na stran bivših »kolonizatorjev«. Ne Angležev, ne Francozov, ne kogarkoli tretjega, ker nobeni od velikih evropskih kolonialističnih sil ni Balkana uspelo fizično zavzeti. Kar pa ne pomeni, da tam ni korakala (in še danes koraka) zahodna »kartezijska« forma avtoritete – v obliki diskurza. Svojo teorijo Kristeva utemeljuje na kozmopolitstva, Žižek pa na univerzalizmu, ozadje obeh razkriva globoko de-identifikacijo z Balkanom.⁷⁷ To je pristop, s katerim (ne)vede (za)padeta v polje navadnega balkanizma in proizvedeta le še eno hegemonsko pejorativno reprezentacijo Balkana in reproducirata evropski kolonialistični režim. Pravzaprav poustvarjata točno tiste dominantne režime resnic in hegemonске označevalne prakse, katerim skušata sprva, ironično, ubežati.

⁷⁶ V angleščini *self-orientalizing* (izhaja iz orientalističnega diskurza), torej bi lahko v našem primeru temu procesu rekli tudi *self-balkanizing*, samo-balkanizacijski.

⁷⁷ Podobno Peterlin razkriva, da se tudi romski intelektualci večinoma ne dojemajo kot pripadniki romske skupnosti (2012).

Da je v psihoanalizi moč, je prepoznal že teoretik, ki na nek način najbolj provocira razumevanje univerzalnega jezika psihoanalitičnega diskurza ter zato odpira pot malce drugačnim alternativnim uvidom, to je bil marksist Antonio Gramsci. Njegova misel je zanimiva iz več vidikov. Prvič zato, ker prek tako imenovane *filozofije prakse*⁷⁸ izziva tako idejo »kartezijanske« subjektivnost v formi *cogita* kot tudi predpostavko o večvrednosti razuma nad »iracionalnimi« občutki, ki iz nje neposredno izhaja (Bjelić 2009c, 301). In drugič, ker na njuno mesto postavi koncept *intersubjektivnosti zgodovin*, ki se odražajo v notranji pluralnosti subjekta, ki govori iz specifičnih zgodovinskih in geografskih položajev (Gramsci 1974). Njegovo teorijo lahko beremo vzporedno z njegovo osebno zgodovino. Zato lahko razvoj njegove intelektualne misli oziroma razliko med začetno in zrelejšo razumemo le v smislu navezave na njegovo intimno. Ta pa je povezana z revnim provincialnim mestecem na pretežno kmečkem italijanskem otoku Sardiniji. Kar precej spominja na Balkan. Gramsci kot intelektualec pa niti malo ne na Kristevo ali Žižka. Prvi je »svojo« marginalizirano geografijo načrtno vključil v teorijo in politično prakso, druga dva sta se svoji povsem odrekla.

Za razliko od hegeljanske ali pa kartezijanske modernosti, ki je strukturirana v času, Gramscijeva evropska modernost nastopa kot vojaški zemljevid in je kot jezik vezana na geografijo oziroma bolje, na boje za posamezne teritorije. Geografija je ključna tudi v smislu samega diskurza: navkljub domnevno univerzalnemu pomenu je ta v resnici omejen na (ozke) okvire prostora, ki je organiziran znotraj dominantnih režimov in tako vedno določen s prostorskimi mejami konkretnega boja⁷⁹. S tem, ko Gramsci na nek način preseka časovno poenoteni diskurz evropske modernosti, odpre tudi alternativne opcije univerzalizmu psihoanalize.

Psihoanalizo je Gramsci s fordizmom povezal že leta 1928 v svojih *Pismih iz ječe* (1999, 588): »Dejstvo je, da je novi tip človeka zahteval racionalizacijo produkcije in delo se ni moglo razviti, vse dokler ni bil seksualni nagon reguliran in racionaliziran.« Nediskurzivna praksa industrijske revolucije, kapitalističnega načina proizvodnje je zahtevala diskurzivno subjektivacijo novega »delavca«, fordističnega »delavca«. Uveljavitev principov industrijske

⁷⁸ Gramsci je bil zagovornik historicizma. Celoten (družbeni) pomen izhaja iz razmerja med praktično človeško aktivnostjo (»prakso«) in konkretnim zgodovinskim procesom, kateremu pripada. Koncepte je zato nemogoče razumeti izven okvirjev dejanskih družbenih in zgodovinskih kontekstov. Glej 1955; 1974, razdelek II., 1. poglavje.

⁷⁹ Ibid.

družbe, ki je nastajala, je zahtevala podreditev primitivnih nagonov univerzalnemu zakonu. Gramsci je razumel, da ko psihoanaliza prek »vpeljave« fenomena Ojdipovega kompleksa izrazito protislovno najprej spodbuja seksualno emancipacijo, potem pa jo želi zatreti, v resnici razrešuje napetosti, ki so inherentne samemu kapitalističnemu sistemu, ki je, čeprav izmislek zahoda, apliciran univerzalno. Njegov subjekt namreč ni zavezan vseobsegajočemu, splošnemu modelu Ojdipovega kompleksa, ampak deluje v prepletu deljenih geografskih, kulturnih, zgodovinskih *sledi*, osebnih spominov in kolektivnih zgodovin ter na ta način tekmuje z Drugim (Gramsci v Bjelić 2011b, 17).

Gramsci ločuje med intelektualnim in manualnim delom, pri čemer intelektualno razume kot družbeno prakso, ki je opolnomočena s pomočjo geografije obrobja; geografske in zgodovinske posebnosti so njen bistveni del. Said (v Bjelić 2009c, 287) o Gramsciju pravi: »Vse ideje, vsi teksti, vsa besedila se prepletajo s konkretnimi geografskimi okoliščinami, ki jih omogočajo, in s tem institucionalno in časovno razširijo.« Funkcija intelektualnega dela je prenesti družbeno totaliteto izza njene pravne oblike in sicer tako, da se razkrijejo organske povezave med zgodovinami in teritoriji, ki se prepletajo v človeški subjektivnosti. Subjekta kot del lokalne zgodovine in specifičnega geografskega prostora lahko razumemo kot legitimno zakladnico vtisov, znanj, kot *inventar sledi*, iz katere črpa *družbeno inteligenco*, ki mu neposredno omogoča upora iz več družbenih pozicij, ne samo tistih v političnem kontekstu (Gramsci 1955, 324).

Kristevo in Žižka lahko umestimo med Gramscijeve *tradicionalne* intelektualce v smislu, da je njuna intelektualna produkcija direktna podpora dominantnemu simbolnemu redu, ki si s svojo avtoriteto podredi Balkan, saj ta grozi univerzalizmu evropske modernosti.⁸⁰ Pomen in posledice psihoanalitične »verzije« balkanske subjektivitete, ki ga razvijeta Kristeva in Žižek je daljnosežnejši, a »logika« teorije sledi precej enostavnim trasam, povzamemo jo lahko samo v nekaj vrsticah po Bjeliću (2011c): a) balkanska razrešitev Ojdipovega kompleksa je *negativna*; b) kar pomeni, da je balkanska subjektiviteta *patološka*; c) kar pomeni tudi, da se *incestuozna vez* z domačim, materinskim nadjazom nikoli ne prekine (ta ključna balkanska »hiba« se prenese na geopolitični nivo – kot patološka se pojmuje domovina); d) patologizacija sloni na Lacanovem *razcepljenem subjektu* kot univerzalni strukturi moderne

⁸⁰ Na Balkanu so se intelektualci dolgo delili na tiste, ki so zagovarjali marksizem in one, ki so podpirali stalinizem. Z zatonom popularnosti obeh vej je v post-komunističnem obdobju v Jugoslaviji začasno nastal prostor brez totalnega diskurza. Zapolnil ga je psihoanalitični v navezavi z nacionalističnim (Bjelić 2006, 34).

subjektivnosti; ta pa je odraz matrice modernega razcepa med kolonialnim središčem, imperijem kot simbolnim očetom in (post)kolonijo kot arhaično *materjo*, ki ogroža in predstavlja nevarnost očetovemu univerzalnemu zakonu; d) vse tri predpostavke slonijo na ponotranjenju podrejenega položaja Balkana, ki je vse od evropskega razsvetljenskega zemljevida obsojen na evropsko »črnino«, evropskega *drugega*.

6.1 Če Kristeva stavi na svetovljanstvo...

Julia Kristeva je najbrž najslavnejša vzhodno-zahodna filozofinja, sociologinja, psihoanalitičarka, literarna kritičarka in feministka bolgarskih korenin. Rojena je bila leta 1941 v Slivnu v marskistični Bolgariji, kjer je pridobila katoliško izobrazbo. V zgodnjih dvajsetih je prejela francosko študijsko štipendijo, zapustila rodno Bolgarijo, študirala jezikoslovje pod mentorstvom Rolanda Barthesa in rodno grudo za vedno zamenjala za Francijo, kjer živi še danes.⁸¹ Znotraj francoskega akademskega aparata, ki je vedno veljal za pretežno moškega, je (bila) globoko cenjena in spoštovana, njeno subverzivnost in nekonformizem je veliko njenih kritikov pripisovalo prav eksotičnim bolgarskim koreninam, saj se je: »njen status tujca v Franciji izkazal za prednost« (ibid. 11). Zanimivo, da med tem ko kritiki njeno »bolgarskost« in dejstvo, da je ženska, dojemajo kot elementa, ki sta doprinesla k ostrosti njene intelektualne misli, sama svojega narodnostnega porekla ni nikoli priznavala. Prav nasprotno, vedno ga je javno zanikala.

Ne moremo se otresti občutka, da teorija Julie Kristeve na trenutke deluje izrazito paranoidno – operira namreč v povsem belo-črnih kontekstih, utemeljena je skorja vedno izključno na naturaliziranih binarnih parih, ki pa so precej tragični fenomeni, saj njihov obstoj ključno pogojuje prav dejstvo, da so pari. Poleg tega povsem zanemari konkretne specifične kulturne, zgodovinske in politične okoliščine balkanskega polotoka. Zanaša se edino na Freudovo teorijo sublimacije, za katero predpostavlja univerzalnost.⁸² En del binarizma ne obstaja brez

⁸¹ Moi 1996.

⁸² Esenco evropskega subjekta ne išče samo v psihoanalitični teoriji, ampak jo utemeljuje tudi prek religije. Krščanstvo prestavlja velik del evropske »tradicije« in je zato globoko zasidrano v evropskem kolektivnem spominu; pomeni pogoj za celostno, zaključeno, »normalno« evropsko subjektiviteto. Vendar pa se katolištvo (zahodno krščanstvo) ključno loči od ortodoksne (pravoslavja). Izpelje matrico spodletele vzhodne ojdipalizacije, značilne za pravoslavne balkanske regije, ki omogočajo samo delno, spodletelo, nepravo subjektiviteto. Razlog za to v največji meri pripiše ortodoksni očetu, ki ima izrazito ostro, močno, vrhovno avtoriteto, ki je prevelika in predstavlja osnovo za totalitarizem. Sin se očetu ne more nikoli zares zoperstaviti, zato ostaja na ravni njegovega hlapca v najslabšem oziroma pomočnika v najboljšem primeru; sin se z očetom identificira kot z agresorjem, ki je nedostopen in nedosegljiv. Ortodoksna psihična struktura je tako obsojena na šibkost in nepopolnost (Kristeva v Bjelić 2006, 43).

drugega, obstoj prvega vznikne šele z obstojem drugega, in obratno. Njena celotna teorija je prežeta s številnimi tovrstnimi primeri: vključevanje/izključevanje, notranje/zunanje, civilno/etnično, čisto/umazano, okus/gnus, itd.

V nadaljevanju se lotimo treh sklopov, ki ponazorijo, kako avtorica reproducira simbolno podreditev Balkana dominantnemu evropskemu kolonialističnemu redu: binarizem okus/gnus, razumevanje izseljenstva kot neke vrste travme, vendar s pozitivno konotacijo; prek psihonalitičnega procesa se lahko na novo vzpostavi zdrav Ojdipov kompleks, ki omogoča podreditev simbolnemu zakonu očeta (konkretno Franciji) in prekinitve vezi s tiranskim materinskim nadjazom, ki je bil do tedaj na mestu očeta (Bolgarijo). Tretjič, Kristeva svoje nazore utemelji z razumevanjem statusa imigrantov, ki lahko »pravi« ljudje, enakovredni Evropejci postanejo samo, če postanejo Francozi; morajo se torej klasično uspešno ojdipalizirati. Julio Kristevo lahko mirno razglasimo za *inverzno kolonizatoriko*.⁸³

6.1.1 Francoski *okus* ≠ balkanski *gnus*

Za Kristevo je značilno, da vedno govori iz pozicije naturalizirane Francozinje. Francija je njena posvojena domovina, ki ji je povsem predana. Ustvari posebno civilizacijsko lestvico, ki ji načeluje vse *francosko*: francoska kultura je ekvivalent za *okus*, čistost, elitnost, sofisticiranost. Na spodnjem delu lestvice kraljuje Balkan, ki ga zaznamuje umazanija, gnus, nečistost, perverznost in predstavlja nevarnost obstoječemu redu, ki ga poseblja Francija. Kot vidimo imajo podrejeni elementi binarnih parov vedno dvojno vlogo; vzpostavljajo nadrejeni par (in obratno), hkrati pa vedno tudi ogrožajo njegovo stabilnost.

Kristeva se nasloni na teorijo *abjekta* kot fenomena, ki se nahaja nekje vmes med subjektom in objektom. Pojem se v psihoanalizi uporablja kot kriterij za opredeljevanje mejnega, obrobnega, kompleksnega pojava. Ker abjekt ni niti subjekt, niti objekt, ostaja brez mesta v simbolnem redu, manifestira se od rojstva do vstopa v simbolni red, torej dokler ne postane govoreči subjekt (Mojsova Čepiševska 2008, 121-128). Abjekt tako označuje ostanek pred-racionalnega in pred-jezikovne povezanosti z materjo (Bjelić 2008, 372). Hkrati je abjekt tisto, kar subjektu predstavlja ultimativno nevarnost in ruši njegovo moč – ker leži na neopredeljenem obrobju, je istočasno v nevarnosti in na izviri moči (Douglas 2010, 150). Zato je naloga hegemonskih označevalnih sistemom prekrivanje abjektnih, mejnih

⁸³ Koncept navznoter obrnjene, inverzne kolonizacije razvije Arata 2000.

fenomenov; ker jih ogrožajo: »Kultura preganja, skriva in izriva obskurno sramoto, ker se boji njene moči nad subjektom. /.../ Abjektno je lahko le tisto, kar ima, podobno kot bruhanje, v sebi poreklo subjekta. Obstaja vrsta takšnih abjektnih materij: pljunek, bruhanje, kri, menstruacija, menstrualna kri, znoj, fekalije, sperma... Naša kultura je konstituirana kot trud za sankcioniranje teh materij« (Koteska v Mojsova Čepiševska,125). Kristeva tako ponazori personifikacijo objekta:

Abjekt je sprevržen, ker se niti ne odreče niti ne sprejme prepovedi, pravila, zakona; ampak jih ogoljufa, zavede, pokvari, zlorabi, izkoristi, zanika. Ubija v imenu življenja – napredni despot, živi zavezan smrti – operater v genetskih eksperimentih, trpljenje drugega spelje na svoj mlin – cinik (in psihoanalitik), vzpostavi narcisistično moč, /.../. Korupcija je njegova najbolj pogosta, najbolj očitna značilnost. To so značilnosti socializiranega objekta (Kristeva 1982, 16).

Teorija objekta izhaja iz Ojdipske situacije, ki jo Kristeva poveže z Lacanovo psihoanalizo. Mesto očeta, simbolnega reda, avtoritete, skratka sistema, ki vključuje tudi *čisto*, Kristeva dodeli Franciji, položaj (geo-političnega) objekta, ki označuje noro nevarno mater, ki je nekonsistentna in inherentno »vmesna«, zasede Balkan (Bjelić 2009a). Da sta čistost in umazanija konstrukta, ki lahko postaneta formalizirana samo znotraj neke specifične kulture, specifične družbe nekega časa, nikakor pa ne medkulturne univerzalije, tj, fenomeni, značilni za vse družbe vsakega časa, pokaže antropologinja Mary Douglas (2010, 70), ko razloži, da je definicija čistega oziroma umazanega odvisna od posameznega konteksta oziroma situacije:

Čevlji niso umazani sami po sebi, toda postaviti jih na kuhinjsko mizo, je umazano; hrana sama po sebi ni umazana, umazano pa je kuhinjske pripomočke pustiti v spalnici ali pa s hrano zamazati obleko; podobno je pri kopalniški opremi v dnevni sobi; oblekah, ki ležijo na stolih; zunanjih stvareh, puščenih v notranjščini hiše; stvareh, ki se nahajajo v gornjih nadstropjih in puščenih v spodnjih; spodnjih oblačilih, ki se pojavijo tam, kjer bi morala biti vrhnja, in tako dalje. Na kratko, naše vedenje, povezano z nečistostjo, je odziv, ki obsodi vsak objekt ali idejo, za katerega obstaja verjetnost, da bi zmešal naše cenjene klasifikacije ali jim nasprotoval.

Izpostavljeno je antropološko razumevanje umazanije kot nečesa, kar je na napačnem oziroma nepravem mestu. Ta definicija implicira dve stvari: prvič serijo urejenih razmerij in drugič

serijo kršitev tega sistema. Gre za normativni konstrukt, odvisen od situacije, okoliščin, posameznega konteksta, ne pa za standardiziran koncept (ibid.). Meja med čistim in nečistim oziroma med okusom in gnusom ne more biti stalna in zacementirana.⁸⁴ Po Douglasovi (2010) je pomen enega in drugega inherentno nestabilen in interpretacijsko nedokončen. Poleg tega je umazanija vedno proizvod načrtnega kategoriziranja in klasificiranja. To pomeni, da gre za sistem, ki iz matrice izloči tiste elemente, ki ji ne ustrezajo. Kar z drugimi besedami pomeni tudi, da *umazano* predpostavlja *čisto*, oziroma ko govorimo o umazaniji ali umazanosti, v resnici govorimo (tudi) o čistem in vzpostavljamo kategorijo *čistega* kot elementa, ki komplementira *umazano*. »Tam, kjer je umazanija, tam je sistem« (ibid., 71). Umazanije zato v osami sploh ni mogoče preučevati. Sedaj lahko artikulacijo francoskega *čistega* razumemo kot kodo, ki šele izvrže balkansko umazano.

Kristeva teorijo pelje še naprej in razvije koncept geo-estetike javne sfere, ki prav tako služi kot inštrument hierarhizacije. V svojem eseju *Bolgarija, moje trpljenje*, ki je izšel po uradnem padcu komunističnega režima in na začetku konfliktov v bivši Jugoslaviji (Bjelić 2004), Kristeva opiše obisk rodne Bolgarije in zgroženo ugotavlja, kako umazane so ulice Sofije in kako vesplošno osiromašena je bolgarščina, prežeta s slabo prevedenimi in neuporabnimi tujkami. Oboje dojema kot simptoma socialnega nereda in manka pristne nacionalne identitete (ibid.). »Trpite za kaosom, vandalizmom in nasiljem. Trpite za pomanjkanjem avtoritete. Trpite za korupcijo, odsotnostjo iniciative, površnostjo, ki podvaja nepredstavljivo brutalnost na nivoju posameznika, mafijsko aroganco in prevarami novih bogatašev« (Kristeva 2000, 176).

Koncept geo-estetike deli na pristne, plemenite nacionalne identitete na eni in tiste »nespodobne« na drugi. Francija je spet na eni strani hierarhije - država z izjemno razvito javno estetiko in okusom, Bolgarija (in Balkan) na drugi pa je omadeževana s cenanim potrošništvom, korupcijo na vseh ravneh, bednim nacionalnim jezikom in obsojena na večno posnemanje nacij, ki premorejo več okusa. Čistost, poudarja Bjelić (2004), pri njej izhaja iz klasične razrešitve Ojdipovega kompleksa, ki deluje kot znak, da je subjekt uspešno ponotranjil očetov zakon in prekinil uničujočo vez z materjo. To je pogoj, ki ga Kristeva iz nivoja posameznika (torej v smislu razvoja normalne, zdrave, evropske psihične strukture)

⁸⁴ Rimljanke so si obrazne pilinge delale iz človeških iztrebkov, ker naj bi to pomlajevalo njihovo kožo; v Egiptu so za zdravljenje ženske histerije priporočali vohanje krokodiljih iztrebkov, itd. (Bjelić 2008).

prenese na nivo celotnih skupnosti, na razvoj »normalnih« civilnih družb in skupnega nacionalnega okusa.

Hannah Arendt (2003) razlikuje med dvema vrstama nacionalizmov v Evropi: *civilni* nacionalizem je značilen za zahodno evropske nacije, drugi, *etnični* nacionalizem zaznamuje narodnostno mešanih regijah srednje in vzhodno Evrope. Prvi temelji na močnih racionalnih in legalnih temeljih, drugi je utemeljen na kolektivnih mističnih občutjih, ki se praviloma ne podrejajo avtoriteti prava in ne priznavajo civilnih in človekovih pravic. Arendtova pozdravlja prvega, primer je francoski nacionalizem, gre za moderni patriotizem, ki je pozitiven in predstavlja podlago moderne predstavniške demokracije. Nacijo dojema kot kulturno homogeno enoto s skupnim jezikom in zgodovino. Do etničnega nacionalizma je Arendtova izrazito kritična, dojema ga kot predhodnika totalitarizmov; je visoko destruktivno in v osnovi anti-politično gibanje. Civilni nacionalizem je torej pozitiven fenomen, etnični pa inherentno patološki (oziroma lahko bi rekli tudi, da je patološki etnični nacionalizem perverzija pozitivnega civilnega nacionalizma (Franěk 2007, 117). Bjelić ugovarja, da etnični nacionalizem ni diametralno nasprotje civilnemu, ampak je »*bolj prvo od samega prvega, prepovedano prvo povzdignjeno v absolutno*« (2003, 7). Oziroma spet gre za tisto, na kar sami opozarjamo že vse skozi: proces balkanizacije in razdrobljenosti, konfliktnosti in nasilja je vedno že ujet oziroma deluje kot izhodišče univerzalnega evropskega diskurza, ki ga pooseblja francoska civilna subjektiviteta, civilni nacionalizem, nacionalni »okus«, simbolni zakon ter racionalnost zunanjih mej tega diskurza. Meje so ideološki mehanizem.⁸⁵

Kristeva, kot ugotavlja Bjelić (2004), delitev Arendtove povsem posvoji: status nacije in s tem kozmopolitstva, svetovljanskosti je lahko dosežen samo prek civilnega nacionalizma. Ko se odloči za francoski civilni nacionalizem, hkrati zavrne balkanskega etničnega; torej nacija lahko postane »svetovljanska« samo pod pogojem, da obstaja njeno binarno nasprotje – patološkost, utemeljena na etničnosti. Matrica francoske vključenosti v univerzalni simbolni red sloni na izključitvi onega, kar je pripisano podrejenemu komplementarnemu paru – etničnosti. Enako kot Arendtova tudi Kristeva poudarja pomen polisa in njegovih subjektov, državljanov, ki skupaj z aktom govora in konstrukcijo naracije vzpostavljajo pravi politični interes in zagotavljajo samoregulacijo polisa. Za Kristevo sta ta dva pogoja nujna za ohranitev civilne družbe in evropske demokracije. Kar istočasno pomeni: umazane ulice glavnega mesta

⁸⁵ Ibid.

Bolgarije in onesnažena bolgarščina kažeta na nezmožnost/pomanjkanje interesa med državljani, da bi delovali v javno, skupno dobrobit. Še več, pravi Bjelić (ibid.): naracija ne samo vzpodbuja interes za politično akcijo, ampak skozi pripovedovanje zgodb omogoča, da vznikne vprašanje (in kasneje odgovor): kdo sem jaz? Pa tudi, – in to je ključno!- odsotnost obeh je po mnenju Kristeve nevarna, saj onemogoča oblikovanje suverene civilne družbe. Življenje brez nacionalnega *okusa* ni vredno človeka, Bolgarija z odsotnostjo nacionalne estetike pa zato predmet avtoričinega *trpljenja* (Bjelić 2009a, 494). V ozadju koncepta geo-estetike, delitve na nacije okusa in nacije gnusa, je preživet, a še vedno vpliven izum progresivistične racionalistične zahodnjaške civilizacije unilinearnega razvoja - dihotomija civilizacije nasproti barbarstva.

6.1.2 Izselenstvo

Intelektualna misel Kristeve je spletena okoli izkušnje življenja v izseljenstvu in okoli psihoanalitične prakse. Če je za nekatere pisce postkolonialnih in neokolonialnih študij domovina prostor, iz katerega napadajo evropsko kolonialno hegemonijo in s katero se nujno identificirajo, je to za Kristevo mesto, s katerim se popolnoma ne-identificira in poziva k ojdipskem *revoltu* (Kristeva 2002). Poziva torej k radikalnemu razdoru kakršnihkoli vezi z rodno Bolgarijo in širšo balkansko regijo. Njena teza namreč je, da izseljenstvo sicer predstavlja travmo in hudo psihično breme zaradi izgubljenega materinskega prostora, vendar je hkrati nujen del procesa »zdravljenja« negativnega Ojdipovega kompleksa, ker je izkoreninjenje iz domačega *materinskega* prostora v resnici osebno »odrešujoče« (Smith 1998, 80-81).

Kristeva ni vselej tako suverena, na trenutke opisuje stanje drugosti, *tujosti*, ki ga poveže z bolečo iztrganostjo iz domačega okolja in iz materinega jezika, do bolgarščine ohranja določeno stopnjo ambivalence, saj najprej pravi: »nisem izgubila materinega jezika... Ne žalujem za jezikom mojega otroštva na način, v katerem bi dokončano žalovanje pomenilo popoln presek, krasto, pozabljanje, ...« (Kristeva v Smith 1998, 81). Ohranja torej neke vrste povezanost z bolgarščino, hkrati pa razglasi, da lahko: »ob zapuščenem materinem jeziku govorimo o matricidu... Izselenstvo, boleča usoda, je naša edina pot« (ibid., 82). Zdi se, da je njen položaj nekje vmes: materin jezik je bil delno izgubljen, žalovanje je vedno delno, boleča izguba je vedno delna, ... Biti tujka v Franciji je včasih nadvse naporno, »Francija je izrazito nestrpna država, Francozi name gledajo kot na tujko, ki se trudi uspeti na njihovem

igrišču. Tudi dejstvo, da sem ženska nekonvencionalnih idej, je nekaj, kar ljudi razburi. /.../ Tukaj (v Franciji, op. N. L.) se počutim neprijetno, zato, takoj ko lahko, odpotujem kam drugam in na tem mestu se razkrije resničen paradoks: v tujini me imajo za utelešenje fancoskosti» (ibid.,). Kristeva se znajde v na nek način nemogoči situaciji, v kateri je »obsojena« na množstvo različnih subjektivacij, med katerimi mora menjavati oziroma se odločati. Situacija, v katero je vržen vsak izseljenec – hkrati večni tujec v »novi« domovini in nikoli več domačin v »pravi« domovini. Ko pravi, da jo v tujih državah vsi obravnavajo kot Francozinjo, celo zelo tipično Francozinjo, kaže na to, da Kristeva najbrž na vse načine imitira želeno francoskost, kar ji izven Francije prinaša socialni uspeh oziroma odobravanje, saj je v tujini še razumljena kot »utelešena« Francozinja, kot taka pa ni nikakor prepoznana tam, kjer bi si želela biti – v njeni novi domovini Franciji. Vendar pa je ta kočljiva situacija le začasna. Kasneje namreč piše, da odtrgati se od matere Bolgarije (ali Bosne, Romunije in Afrike, op. N. L.) v procesu psihoterapije pomeni prvi korak k uspešni razrešitvi Ojdipovega kompleksa in prehod pod okrilje univerzalnega očetovega zakona, ki predstavlja evropski zahodnjaški simbolni red.

Argumentacija Kristeve je v bistvu zelo enostavna. Nezanemarljivo pa je dejstvo, da sama ne zgolj prepozna domnevno patoloških evropskih regij, ampak jih želi tudi »ozdraviti«, seveda s psihoanalitičnim diskurzom, ki je iz makro kolonialistične perspektive prenesen na mikro osebni nivo konkretnih posameznikov. Bolgarov, Bosancev, Romunov ali Afričanov. Kristeva je misijonarka kolonialističnega režima resnice. Njena ločitev od materinskega prostora deluje namreč kot poslanstvo univerzalnega civilizacijskega zakona. IZseljenstvo torej dojema kot osebno odrešitev, za katero čuti, da jo mora deliti naprej, začevši na evropskem »temnem kontinentu«. Francijo poveže z Lacanovim simbolnim, Balkan z *Realnim*, kot tistim, ki se vedno umika totalni simbolizaciji, ubesedenju. Balkan formulira kot pred-ojdipsko željo po pred-jezikovnem, pred-simbolnim materinskem arhaičnem prostoru. Te prepovedane želje se ne da ubesediti, označiti, simbolizirati, je pa predpogoj za razvoj normalne Ojdipske subjektivitete. Balkan je na nek način ponovno *izumljen*; kot prepovedana želja, prepovedana bolesta navezanost na »domovino« oziroma *materinski prostor*, ki zato insistira z »odrešitvijo«, simbolno podreditvijo univerzalnemu zakonu oziroma aktu kastracije (Bjelić 2006, 33-35).

Njena pozicija je pozicija ojdipaliziranega subjekta, ki je prestal psihoanalitični proces in se je tako »osvobodil« navezave na materinski prostor. Vendar je morala najprej, da je lahko

postala »prava« Evropejka, dobesedno izpljuniti svojo »bolgarskost«. Proces primerja z izrazito fizično slabostjo pri zastrupitvi s hrano. *»Izključim se, izpljunem, podredim na isti način, prek katerega se kasneje ponovno izumim, /.../ drugi lahko postanem le tako, da moj prvi jaz umre«* (Kristeva 1982, 3). Njena teorija simbolizira boj med centrom in periferijo, pri čemer ima Francija vlogo civilizacijskega središča, simbolnega očeta, ki najprej deluje kot ščit pred Balkanom, ki je vir iracionalnosti in nasilja, kasneje pa ga želi podrediti, vikorporirati v svoje hegemonске okvirje, pod svojo kolonialistično okrilje (Bjelić 2009a). V tem smislu potem Bolgare poziva k psihoterapiji ali psihoanalizi; le tako bodo lahko zares vstopili v evropsko civilizacijo, le tako bodo del civilizacijskega procesa »zdravljenja« ostalih patoloških regij, le tako bodo del kolonialistične misije. Da francosko kolonialistično zgodovino povsem spregleda, pove, ko v očitni zaslepljenosti Franciji dodeli status svetovnega gospodarja:

Svoje telo postavljam v francosko pokrajino, zavetje poiščem v prijaznih, enostavnih, smejočih se ulicah, dotikam se teh ljudi – zadržani so, ampak osvobojeni predsodkov; to so ljudje velike intime in olike. Zgradili so Notredamsko cerkev in Louvre, osvojili Evropo in zasegli velik del sveta, a se potem vrnili domov, saj imajo raje užitke, ki hodijo z roko v roki z realnostjo. Ker pa imajo raje tudi užitke, ki si jih njihova realnost lahko privoščijo, še vedno verjamejo, da so gospodarji sveta ali vsaj svetovna velesila. Ostali svet, ki je razburjen, zamerljiv in očaran, se zdi pripravljen slediti. Nam slediti (Kristeva 2002, 65).

Njeno povsem nekritično stališče je razumljivo, ker sedaj sama sebe dojema že kot »pravo« Francozinjo. Zgleda, da je obdobja neznosne »vmesnosti« zanjo konec, Kristeva je del francoske kulture, del sofisticiranosti in del »misije«, ki jo biti Francoz prinaša. Pravi, da so Francozi *»zasegli velik del sveta, a se potem vrnili domov,«* in povsem spregleda, da tega niso storili, ker *»imajo rajši užitke, ki hodijo z roko v roki z realnostjo«*, ampak zaradi krvavih anti-kolonialističnih in de-kolonizacijskih gibanj v bivših zasedenih ozemljih (Bjelić 2009a, 498). Kristeva osebno »ozdravitev«, integracijo in lastno dobrobit visoko poplača z zaslepljenim, absurdnim samo-orientalizacijskim diskurzom.

6.1.3 Jezni otroci

Bizarnost njene teorije je razvidna tudi iz odnosa do francoskih imigrantov. Če bi z njene strani pričakovali empatijo do ostalih imigrantov, kar je nekoč bila tudi sama, bi udarili

povsem mimo. A v luči njene sprevržene argumentacije je njeno stališče v bistvu precej razumljivo: podpira organizirano državno nasilje nad regijami s spodletelo ojdipalizacijo (nenazadnje je Kristeva javno podprla tudi Natovo vojaško posredovanje v Jugoslaviji) in ni podpisala peticije o dodeljevanju političnega azila ilegalnim priseljencem (Bjelić 2008, 379). Njen odnos do afriških imigrantov v Franciji spodkopa tudi njeno predpostavko, da samo ločitev od materinskega prostora in življenje v izseljenstvu lahko oblikuje posameznika, ki je svetovljan in zato »pravi« Evropejec. Nikakor, izseljenstvo samo po sebi ni zadosten razlog.

Francoski imigranti enako kot Balkanci pripadajo isti spodleteli ojdipski matrici. Vendar če Balkan simbolizira noro arhaično mater, imigranti predstavljajo jezne otroke, oboji pa v enaki meri predstavljajo grožnjo avtoriteti velikega simbolnega očeta – Franciji. Isti psihoanalitični jezik ojdipalizacije, ki ga uporablja za Balkancev, nameni tudi imigrantom. Obtožuje jih balkanizacije francoske javne sfere, kulturne, politične in družbene scene in evropskosti nasploh. Imigranti si z njo delijo isto usodo dislociranosti iz materinskega prostora in z njo povezanega matricida. Integriranost je mogoča, vendar le prek vzpostavitve simbolne zakona očeta (Bjelić 2009a, 498-499). Torej, obstaja možnost, da postaneš enakovreden francoski državljan in Evropejec, vendar le tako, da kot otrok zapustiš nevarno mater in za svojega očeta sprejmeš »posvečeno« francosko simbolno avtoriteto. V nasprotnem primeru ostajaš na ravni grožnje in predstavljaš nevarnost francoski kulturi, jeziku, okusu in celotni javni sferi. *»Čeprav sem občutljiva za tegobe priseljencev, se mi po drugi strani zdi nepravilno dajati zavajajoči vtis, da je uspešna integracija dostopna vsakomur, ki zanjo zaprosi«* (2002, 46).

Tragika teorije evropske subjektivitete, kot jo zastavi Julia Kristeva, je v tem, da nikakor ne uspe ubežati tistemu, čemur ubežati želi. Če se je želela znebiti sence vzhodnjaškosti, ji je spodletelo. Če si je želela postati gospodar, ji je spodletelo. Ker se v konkretnem primeru v skladu s Heglovo dialektiko gospodarja in sužnja poziciji povsem obrneta, njej v škodo. Kristeva v vlogi gospodarja (kot označevalca ultimativne evropskosti) namreč hlapca potrebuje celo bolj kot hlapec njo. Kaj je torej razumela? Nič kaj dosti. Njen ekskluzivizem je samo-orientalizacijski (samo-balkanizacijski) zato, ker svoje bolgarske korenine podredi francoskemu nadjazu (Bjelić 2008, 383). Da ta shema lahko vzdrži, mora identifikacijo z zahodom na mestu svojega nadjaza obdržati. Da to lahko stori, mora orientalizirati, balkanizirati vse tujce, imigrante. Če rečemo, da je Kristeva osebno »zmagala«, je to tudi zato, ker je psihoanalitičarka. Ta vloga ji je namreč precej pomagala, da se je lahko iz

francoskega *drugega*, prestavila ne mesto »prvega«, mesto gostitelja, mesto gospodarja, mesto postkolonizatorja.⁸⁶

6.1.4 Čisto potrebuje gospodarja

Odgovor Kristevi bomo poiskali v kratki Laportovi študiji *History of shit* (2000), v kateri se avtor z identifikacijo specifičnih (ne)diskurzivnih praks sistematično ukvarja z zgodovino gneva v diskurzu javne sfere, pri čemer skatološki označevalec znova uvede v javni diskurz - ne samo v smislu opolnomočenja glasov podrejenih, simbolnega *gneva*, ampak predvsem kot neke vrste diskurzivno protiutež meščanstvu, meščanskemu okusu, konstruktu čistoče in civilnem nacionalizmu (Bjelić 2006, 47).

Laporte se gneva loti z zgodovinsko analizo in pokaže, da moderna nacija, moderni kapitalizem in moderna institucionalna moč izhajajo iz pragmatičnega in sistematičnega upravljanja s človeškim gnevom – tako na ravni posameznika kot na ravni modernega polisa, mest in nacionalnih držav. Žižek (2000) v recenziji pravi, da se »po Lacanu ljudje razlikujemo od živali v tistem trenutku, ko gnev postane ničvreden ostanek, vir sramu in neprijetnosti, nekaj, kar je treba kar najhitreje odstraniti«. Zahodna intelektualna produkcija (še vedno) priznava kartezijsko delitev na um in telo⁸⁷, ne glede na raznolikost preučevanih predmetov in metodologij. Laporte se upre točno temu, ko sprejme anti-kartezijsko tezo, da je subjekt nemogoče ločiti od telesa, in drugič, da se je treba, če že analiziramo človeka kot celoto, sprijazniti z njegovo ne preveč plemenito podobo, omejeno le na dva elementa, ki zares štejeta: usta in anus (Johnston 2001).

Laporteva teza je, da sta tako konkretno čiščenje mestnih površin kot bolj abstraktno »čiščenje« nacionalnega jezika, kot ga predlaga tudi Kristeva (op. N. L.), dve verziji istega akta - akta moči (Bjelić 2006, 47-48). Laporte postreže s konkretnim primerom iz Francije. Leta 1539 je francoski kralj izdal dve odločbi, s katerima je najprej uzakonil obvezno očiščenje pariških ulic in zapovedal, da morajo biti smeti, umazanija, živalski in človeški gnev odstranjene z javnih površin in umaknjene v notranjost domov. Zahteva je sovpadla z odločbo o olepšanju francoskega jezika, ki bi ga tako končno odrešili »zatohlih latinskih

⁸⁶ Kontroverznost teorije je kritike razdelila na dva dela. Gayatri Spivakova je nad Kristevo ogorčena: »Nad politiko, ki jo uvaja Kristeva, sem zgrožena: zdi se mi, da se zanaša na neko banalno zgodovinsko narativo... kristjaniziranje psihoanalize ... Krvav in divji zahodnjaški evrocentrizem« (v Bjelić 2008, 371).

⁸⁷ Žižek 1999.

besed«, da bi lahko bili vsi uradni dokumenti spisani v »materinski« francoščini.⁸⁸ Čiščenje jezika z namenom olepšanja javne narative Laporte postavi ob bok čiščenju javnih prostorov z namenom olepšanja javne sfere. Potem ko je očiščen, jezik ustreza trem Freudovim civilizacijskim zahtevam: čistoči, redu in lepoti (v Laporte 2000, 11). Eluard (ibid., 1) shemo ponazori s situacijo, v kateri se jezik vpraša in dogovori: »*Zakaj sem lep? Ker me moj gospod umiva.*« Očiščenje torej vedno predpostavi gospodarja; tj. podreitev zakonu in je zato ultimativen prikaz njegove avtoritete.⁸⁹

Konstituiranje nacionalne estetike je bilo del vzpona Francije kot politične (vojaške, gospodarske, kulturne, globalne) velesile. Kako lahko sedaj obogatimo razumevanje teoretskih zank Julie Kristeve? Ko Bolgarijo poziva k očiščenju svojega nacionalnega jezika in pravi: »*držnite si izumiti nove besede, ampak ne posnemajte konceptov, ki niso vaši; skrajšajte dolge besede in tujo skladnjo, katere strukture sami ne poznate; spremenite ritem; /.../ ne ponavljajte trikov tistih, ki prihajajo iz dobe baroka, o kateri nimate pojma*« (2000, 175), se postavi v vlogo očiščevalca, to je vloga gospodarja. Z odstranitvijo tujih besed bi

⁸⁸ Odlomki iz odločbe francoskega kralja Francisa I. iz leta 1539 (v Laporte 2000, 1-3).

⁸⁹ Prikladen trenutek za psihoanalitični ekskurz v specifiko balkanskih stranišč. O tem je pisal Bjelić (2006). Ker smo edina živa bitja, katerim lastni iztrebki predstavljajo vir izjemno negativnih občutij - gnev razumemo kot nekaj, kar je treba nemudoma skriti, zakriti, prekriti, ne-gledati – potem lahko akt iztrebljanja dodamo na seznam ključnih civilizacijskih komponent, ki imajo pomembno simbolno dimenzijo. Po Kristevi je Balkan nezmožen sublimacije oziroma je mehanizem potlačitve prešibak, kar je vzrok za umazane javne površine in zanikrnost prebivalcev. Če naj bi francoski primer kazal na to, sledeč Freudovi teoriji, da je vznik civilizacije, čistoče in sistematičnosti pogojen s sublimacijo analnih užitkov, potem za Balkan velja povsem nasprotna situacija: Balkan je evropska številka ena v javnem razkazovanju gneva. Balkanska stranišča namreč daleč naokoli slovijo kot grozljivo svinjska. Za Kristevo je iztrebljanje neke vrste »*vpisovanje realnega*« (1982, 74), kar nam omogoča, da o balkanskem gnevu razmišljamo na nov način. Bjelić se pri svoji razlagi nasloni na Heiddegerjevo tezo, da je zgodovina zahodne modernosti zgodovina »*zapuščene biti*«, potemtakem je tudi zgodovina zahodne čistoče (in ne-čistoče), zgodovina »*zapuščene biti*«. Pokaže, da lahko balkanska stranišča in tendenco prebivalcev, da iztrebljajo vse naokoli straniščne odprtine, razumemo kot neke vrste radikalen upor proti modernosti in vsem njenim apostolom: čistoči, redu, sistemu, pragmatizmu, itd. Zahodnjakom zato balkanska stranišča predstavljajo ultimativno grozo, agonijo, trenutek stika z grozo *realnega*, obup oziroma v psihoanalitični verziji Kristeve, prisilo, da iz zahodnjaške simbolne navezave na prednje genitalije degradirajo na metafizični zadek, anus. Pomenijo torej oživitev potlačene otroške travme! Tovrsten šok naj bi doživela mlada ameriška predavateljica angleščine, ko je prvič gostovala v Bolgariji (ibid., 52-56). O ideološkosti straniščnih školjk je v »primerjalni študiji« nemških, angleških (oziroma ameriških) in francoskih stranišč pisal tudi Žižek (2003, 11-12; 2004), ki predlaga, da različne tipe stranišč razumemo kot korelat Levi-Straussovemu znanemu tiktotniku kuhanja (surovo, pečeno, kuhano): »*Pri tradicionalnem nemškem stranišču je odprtina, v katero izgine drek, ko potegnemo vodo, pomaknjena naprej, tako da drek najprej obtiči na površini, kjer ga lahko povohamo in pregledamo, da bi odkrili sledove morebitne bolezni /.../; pri francoskem stranišču je nasprotno odprtina zadaj, tj. drek naj bi čimprej izginil; ameriško stranišče pa je nekakšna sinteza, posredovanje med tema nasprotnima poloma – straniščna školjka je polna vode, tako da drek plava v njej, je viden, ni pa ga mogoče preiskati /.../ Jasno je, da nobene od teh različic ni mogoče pojasniti zgolj z uporabnostjo: v njih je mogoče jasno razbrati določeno ideološko percepcijo tega, kakšno naj bi bilo subjektivno razmerje do neprijetnega izločka, ki prihaja iz našega telesa /.../.*«

bolgarščino simbolično kastrirala, enako kot je Kraljeva akademija kastrirala francoski jezik nekaj stoletij pred tem (Bjelić 2004).

Če gledamo iz psihoanalitskega vidika, želi bolgarščino spremeniti v devico (ibid.). Jezik je devica in mati (Bellay v Laporte 2000, 17). A kot je premeteno ugotovil že Barthes, da »*ko je gnev na papirju, ne smrdi*« (v Laporte 2000, 10) in Aleodat (ibid.), da »*ga (gnev, op. N. L.) dosti raje slišimo, kot pa vohamo*«, obstaja med označevalcem in označencem neke vrste »*higienski odnos*« oziroma je na delu »*reprezentacijski deodorant*« (Bjelić 2006, 48). Očiščeni jezik je namreč moral že opraviti s svojo temno platjo, s svojo umazanostjo. »*Da francoščini ne bi mogli reči, da je barbarska, se je morala svojih barbarskih nagnjenj že otresti ali jih vsaj zmanjšati*« (Laporte 2000, 10). Krog je zaključen: spet smo pri dobro znanih *barbarstvu* in *civilizaciji*, *čistem* in *umazanem* ter njihovi inherentni prepleteni vzajemnosti, ki omogoča obstoj vsakega posebej.⁹⁰

6.2 ... potem je Slavoj za univerzalizem.

O Slavoju Žižku, ekscentričnem slovenskem marksističnem filozofu in lacanovcu, kulturnem kritiku, akademskem rock zvezdniku (McCarragher 2000), Elvisu (postmoderne) filozofije kot so ga poimenovali pri Guardianu (Baggini 2007), je bilo v zadnjih letih povedanega že veliko. Če je res najnevarnejši filozof zahoda⁹¹, bo pokazal čas. Če je medijsko razvpita karikatura stereotipnega balkanskega mačota, kot se sprašuje Kolozova (2007), prav tako. Morda bi morali pritrditi Saulu Newmanu (2011), ko pravi, da je razmerje med (medijsko) izpostavljenostjo in kakovostjo njegovih del, obratno sorazmerno: intelektualna produkcija naj bi z njegovo »slavo« izgubljala na kakovosti; mogoče ne ravno izgubljala, vsekakor pa ne pridobivala.

Ne zanima nas »zahodni« Slavoj Žižek, ki debatira s prekaljenimi levičarskimi filozofskimi dandyji zahodne akademske srenje *alla* Bernard Henry Levy⁹² ali močno gestikulira in v Assangovem televizijskem šovu napada ameriške konzervativne ekvivalente *alla* David

⁹⁰ Odločba iz leta 1539 ni, seveda, na pariških ulicah spremenila ničesar. Še stoletja kasneje so bila francoska mesta enako ali skoraj enako umazana. Je pa odločba zaznamovala vznik kolektivnega sramu, ki diskurz o higieni zaznamuje še danes (Bjelić 2004). Laporte (2000, 12-13) sicer odločno zanika, da so zakoni iz leta 1539 pomenili rojstvo sodobnih diskurzov, ki bi bili »predniki« Foucaultevega diskurzivnega upravljanja s telesi in biopolitike -s tem poudari nelinearnost zgodovine - tudi kar zadeva področje civilizacijske »čistoče«.

⁹¹ Charlie Rose 2011.

⁹² New York Public Library 2008.

Horowitz⁹³. Zanima nas slovenski, balkanski Slavoj Žižek, preden je postal to, kar je pač postal. Zanima nas diskurz, ki ga razvije kot eden izmed ustanoviteljev Ljubljanske psihoanalitske šole (poleg Mladena Dolarja, Renate Salecl, Alenke Zupančič, Eve D. Bahovec in drugih), ki za razliko od tistega od Julie Kristeve ne sloni na kozmopolitstvu, vendar prav tako operira prek binarizmov in s sodelovanjem v projektu izumljanja Slovenije kot moderne evropske nacionalne države, razkriva globoko samo-orientalizacijske (samo-balkanizacijske) temelje ter zasidranost v zapuščini razsvetljenskih vrednot, ki pa niso danes čisto nič drugega kot »kulturni rezervat zahodnega imperializma« (Laclau 2008, 51), katerega del postane tako tudi sam.

Rojen leta 1949, študira filozofijo in sociologijo ter leta 1971 diplomira na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Kot urednik revije Problemi prijateljuje s filozofoma Tinetom Hribarjem in Ivanom Urbančičem in zaradi statusa oporečnika oziroma neke vrste semi-disidenta zaman čaka na mesto univerzitetnega asistenta. Preživlja se s prevajanjem in pisanjem člankov, finančno mu pomagajo tudi starši. Po zagovoru doktorske disertacije se leta 1980 zaposli na Inštitutu za sociologijo v Ljubljani, ustanovi Društvo za teoretsko psihoanalizo in postane odgovorni urednik revije Razpol. V osemdesetih se preseli v Francijo, kjer študira pri Alainu Millerju, Lacanovem zetu, ki mu s psihoanalizo pomaga tudi po napeti ljubezenski aferi, ki jo je imel z ženo slovenskega kolega (Sarkič 2004). Pri delovanju Odbora za varstvo človekovih pravic, katerega član je, izpostavi svoje odlične vodstvene sposobnosti, potem ko na enem izmed sestankov junija 1988 vzklikne: »Pazite, kaj je rekel Lenin: 'Vsak dan, ko se nič ne zgodi, je za nas izgubljen'« (Žižek v ibid.).

Žižek ni bil le najslavnejši predstavnik ljubljanskih lacanovcev, ob koncu 80. in začetku 90. let prejšnjega stoletja je bil prvič (in zadnjič) aktiven tudi v političnem življenju. Leta 1990 se je po prepričevanju prijatelja Gregorja Golobiča na prvih samostojnih večstrankarskih volitvah neuspešno potegoval za mesto v republiškem predsedstvu.⁹⁴ Kot eden izmed ustanoviteljev Liberalne demokracije Slovenije, takrat majhne sredinske stranke znotraj večinskega DEMOSA, je kljub porazu ostal njen aktiven član: bil je svetovalec vodstva in pisec političnih govorov (Bjelić 2009a, 506). Devetdeseta leta zaznamujejo njegov prodor na zahod. Pisati začne v angleščini, izdaja pri prestižnih založniških hišah, predava na

⁹³ Julian Assange Show 2012.

⁹⁴ Sredi devetdesetih mu sicer Janez Drnovšek predlaga mesto kulturnega ministra, ki ga odločno zavrne, češ da ga zanima samo mesto notranjega ministra oziroma vodje slovenske obveščevalne službe (Sarkič 2004).

najpomembnejših svetovnih univerzah (stikom s študenti se sicer izogiba na vse načine, tudi tako, da si na sezname za govorilne ure izmišlja imena, češ, vsi termini so že zasedeni, in s tem da si stanovanje vedno poišče daleč stran od študentskega kampusa). Rad nosi delavske majice, sprane kavbojke in zastonjske nogavice, ki jih dobi na čezoceanskih letih (Jeffries 2011).

Če želimo razumeti Žižkov diskurz, ne moremo mimo njegovega odnosa z Balkanom, s katerim ostaja neločljivo povezan. Osredotočili se bomo na dvojico: dvojico partikularnost in univerzalizem, ki ga Karkov enači z njegovim zavračanjem povezanosti z Balkanom (ibid., 277), in njegovo psihoanalitično verzijo balkanske subjektivitete, ki povsem enako kot pri Kristevi razkriva globoko neidentifikacijo z balkanskim polotokom, podpira dominantne evropske označevalne prakse, ki so v osnovi kolonialistične, in je odraz razsvetljenske geopolitične ločnice med razumnim Zahodom in patološkim Vzhodom (Balkanom).

6.2.1 Ovinek v univerzalno in partikularno

O njegovi konceptualizaciji balkanske subjektivitete moramo razmišljati skozi prizmo para partikularno – univerzalno. Kot vemo, je obstoj prvega elementa v paru pogojen z obstojem drugega, in obratno. *»'Trik' univerzalnega se skriva v tem, kar ta potihoma izključi«* (Žižek 2005, 157). Iz tega izhaja tudi Laclau (2008), ko poudarja, da popolnega partikularizma ni, saj ta vznikne šele v odnosu z univerzalnim. Univerzalno je prazni označevalec, saj nima vsebine, temveč je neke vrste horizont, ki izhaja iz *»širitve neskončnega niza ekvivalentnih zahtev«* (ibid., 40). Univerzalno je nekomenzurabilno s partikularnim, vendar pa brez partikularnega ne obstaja. V določenem trenutku različni diskurzi med seboj tekmujejo, kateri si bo s svojim partikularizmom izboril začasno prevlado v obliki univerzalne fiksacije pomena, univerzalne pomenske materializacije in univerzalne interpretacije družbene resničnosti. Ustvari se serija praznih označevalcev; njihovi trenutni označenci pa so posledica političnega boja (ibid.).

Prazni označevalci so v bistvu označevalci brez označencev. Pojavijo se lahko le, če obstaja določena nezmožnost v sami strukturi označevanja in če se ta nezmožnost lahko označi kot razdor (popačenje) strukture nekega znaka (ibid., 41). Z njihovo pomočjo se lahko osnujejo specifične (nacionalne) identitete, kot pokaže Vezovnikova (2009, 150-151). Partikularnost slovenske identitete ob vstopu v NATO, na primer, se je izoblikovala skozi dva procesa: v odnosu do Balkana na eni in odnosu do Evrope na drugi strani. Evropa postane novo univerzalno oziroma prazni označevalec. To pa zato, ker o Evropi (še) ne obstaja pomensko

soglasje; za to se potegujejo različni, tudi nasprotujoči si diskurzi, ki si želijo prevladati in zavzeti mesto hegemonskega označevalca. Tako smo lahko hkrati opazovali diskurze zagovarjanja »vstopa v Evropo«, češ, *vrnimo se tja, kamor smo vedno spadali*, in diskurze partikularnosti, ki so izvirali predvsem iz strahu pred izgubo samostojnosti in avtonomnosti; iz bojazni, da nas bo Evropa »požrla«: *»Vem in razumem, da nas je strah. Ali nas ne bodo veliki partnerji preplavili in 'pojedli'? Ali bomo sposobni preživeti v odprtem svetu in ohraniti svojo slovenso samobitnost?«* (Delo v Vezovnik 2009, 154). Evropa tako, poudarja Vezovnikova, nastopa dvojno, kot »good« in kot »bad« »guy« - hkrati kot avtoriteta in kot mitski konstrukt o demokraciji, napredku boljšem življenju, ekonomski rasti in svobodi.⁹⁵

Zgodovina debate o komplementarnosti, izključenosti oziroma konfliktih med dvojico univerzalno in partikularno je dolga in je ena izmed tistih večnih brez pravega odgovora, stalnica teoretskih in političnih razprav. Univerzalizem in partikularizem sta ključni komponenti oblikovanja političnih identitetnih struktur, vendar pa njuno medsebojno razmerje zaznamuje nedoločenost. Sodobna stališča se krešejo okoli dveh nasprotujočih si radikalnih idej: prva privilegira univerzalizem nad vsemi partikularizmi, univerzalizem naj bi torej transcendiral (vse) partikularizme; druga je zavezana partikularizmu in totalnemu kontekstualizmu; univerzalizem povsem zavrača oziroma ga razglasi za zgodovinski relikv (Laclau 2008, 8).

Boga kot absolutnega gospodarja, ki je upravljal z univerzalnim pomenom in smislom, je v razsvetljenstvu zamenjal racionalni um. Če je Descartov kartezijski dualizem je postavil ločnico med preteklo nerazumskostjo, iracionalnostjo, človeško neumnostjo in racionalno prihodnostjo kot *»rezultatom akta absolutne utemeljitve«* (ibid., 29), potem sta Hegel in Marx pomenila zadnjo stopnjo nadvlade racionalizma v smislu, da sta bila zagovornika *»transparentnosti realnega uma v absolutni vrednosti«*⁹⁶, kajti proletarsko telo ni

⁹⁵ Poglejmo primer: Janez Drnovšek (v Močnik 1999, 141) je ob vstopanju Slovenije v evroatlantske zveze izjavil: *»To je izbira med Evropo in Balkanom«*. Govori o možnosti izbire, ki pa to v resnici ni, saj ne dopušča alternativ. Zakaj? Če se odločiš za Evropo, boš ostal Balkanec v Evropi, torej odrinjen na rob, podrejen, *drugi*; če se odločiš za Balkan, boš ostal najprej brez Evrope, a hkrati tudi brez Balkana – matrica je namreč postavljena tako, da Balkan sploh ni ena izmed možnih izbir. V sistemu se nahaja izključno zato, da deluje kot element zastraševanja, kajti, če se odločiš za Balkan, izpadeš iz matrice in zapadeš v ne-razum, iracionalnost. Alternativa je torej zgolj navidezna – alternative v resnici ni. Ne gre za to, da bi si jo subjekt lahko zamislil, pa bi se mu zdela neracionalna; v tem primeru si je subjekt sploh ne more zamisliti. Na delu je Lacanova *vel*-alternativa: *»Denar ali življenje!«*. Če se odločiš za življenje, ne boš imel denarja; če se odločiš za denar, pa izgubiš oboje – denar in življenje. Konkreten izrek zato deluje, samo če je institucionalno podprt z avtoriteto, ki jo ima govorec, ki govori s specifičnega institucionalnega položaja, ki je položaj moči (ibid., 158-160).

⁹⁶ Ibid.

partikularno, ki mora nase sprejeti zunanjo univerzalnost, ampak je fenomen, ki obstaja brez razlike med partikularnostjo in univerzalnostjo (ibid.).

Univerzalno je res dobilo telo, ki pa je bilo v resnici partikularno – zasidrano v kontekstu Evrope 19. stoletja. Evropa je postala hkrati partikularna in univerzalna človeška esenca, bistvo, kajti »ni bilo intelektualnih sredstev, s katerimi bi bilo mogoče razlikovati med evropskim partikularizmom in univerzalnimi funkcijami, ki naj bi jih utelešal« (ibid., 30). Kar pomeni tudi, da je bilo hegemonске evrocentrične označevalne prakse kot elemente evropske kolonialistične nadvlade in ekspanzije treba predstaviti kot univerzalno funkcijo v službi civiliziranja. Evropski (in svetovni) *drugi* tako niso več izpadli kot nosilci boja med partikularnimi kulturami, načini in psihičnimi strukturami, ampak kot elementi civilizacijske bitke med partikularizmi in univerzalizmom – ker kaj drugega kot prav dejstvo, da ne zmorejo reprezentirati univerzalnega, izraža pojem *ljudstva brez zgodovine* (ibid., 29-30)? Celotna evropska epistemologija je postala poseben ekskluziven primer izključevanja.

Žižek se temu razmerju celovito posveti v knjigi *Metastaze uživanja* (1994), ko se na podlagi primerov iz političnega konteksta sprašuje, kako partikularno sodeluje v univerzalnem: »univerzalno partikularnemu zagotovi identiteto; partikularni predmeti so vključeni v univerzalni red le, če so 'to, kar zares so'« (1994, 146-148). Na primeru pravic manjšinskih skupin potem analizira Heglova stališča in jih primerja z Laclauovimi. Zato je še toliko bolj zanimivo, da se je pri »ustvarjanju« balkanskega (ne)ojdipaliziranega subjekta kompleksnosti tega razmerja na široko izognil oziroma ga povsem spregledal. Žižkovo *univerzalno* vehementno zanemari vsakršno specifiko balkanske zgodovine, kulture, politične konfiguracije ali verske pluralnosti (vse tisto, na kar je stavil Gramsci, torej); razumevanje morebitne partikularnosti je enoznačno podrejeno univerzalizmu. »Zaveže« se univerzalizmu in postane na nek način »barvno slep«: tako, kot je belo slepo za ne-belo, tako je univerzalno (pri Žižku, op. N. L.) slepo za partikularno (Koložova v Bjelić 2011d, 278). A le ko gre za teoretiziranje »domačega« terena, »domače« situacije, »domačega« *drugega*.

6.2.2 Balkan = *Das Unbewusste Europas*⁹⁷

Glavna Žižkove teza je, ugotavlja Bjelić (2009a), da Balkan predstavlja evropsko nezavedno.⁹⁸ To pomeni, da celotno regijo obravnava kot teritorij negativne ojdipske strukture, kar pripiše odsotnosti kartezijske tradicije in simbolne (evrocentrične) avtoritete. Posledica je, kot smo že večkrat povedali, poton Balkana v žensko substanco, ki je patološka in iz katere ga lahko »reši« samo jezik univerzalnega subjekta. Žižek si pri argumentaciji pomaga z Lacanovimi koncepti *realnega*, pojmom *pred-simbolnega* (iz prvobitne horde) in *simbolnega* očeta ter navezavo na nevarni ženski na eni in »znosni« očetovski užitek na drugi strani:

*Balkan je strukturiran kot nezavedno Evrope, 'das Unbewusste Europas'. Evropa nanj projicira vse svoje umazane skrivnosti in obscenosti. To je moj odgovor na vprašanje, kaj se na Balkanu dogaja – ne gre za to, kar ljudje po navadi rečejo; da so ujeti v svoje stare sanje... ne morejo se soočiti z ... vsakdanjo, moderno, postmoderno... kakršnokoli realnostjo že. Ne, rekel bi, da so ujeti v sanje, vendar ne lastne, temveč evropske sanje. Francoski filozof Gilles Deleuze je krasno rekel /.../, da če si ujet v sanje nekoga drugega, si se močno za***** (2008).*

Zelo podobno je sicer pred Žižkom govoril že Mladen Dolar, leta 1990 (v Bjelić 2011a), ko je komentiral Freudove obiske Škocjanskih jam, o katerih smo tu že govorili. Dolar je iz Freudovega dramatičnega opisa tistega popoldneva, ko je v notranjosti kraške jame srečal svojega »sovražnika«, antisemtiskega župana Dunaja, od katerega je napeto pričakoval potrditev habilitacije v univerzitetnega profesorja, zaključil:

V tem spustu v slovensko podzemlje, to metaforično brezno nezavednega, / ... /, je Freud srečal svojega nasprotnika per excellence, svojega največjega sovražnika, Gospoda, ki je posredno prispeval k bodoči zgodovinski usodi stare celine. Gospodar, ki vznikne v fantazmatskem podzemlju (lahko bi rekli kot del Realnega, ki stopi na

⁹⁷ Balkan = nezavedno Evrope (op. N. L.).

⁹⁸ O Balkanu kot nezavednem Evrope je še pred Žižkom govorila Karmen Šterk v recenziji knjige *Imaginarij Balkana* Marije Todorove. Pravi, da dobi Balkan »sila zanimive dimenzije potem, ko ga vpnemo v psihoanalitsko interpretativno matrico in mu (če so že primitivne družbe nekoč bile označene za nezavedno modernih) podelimo status nezavednega Evrope. Skupnih lastnosti je precej; kot nezavedno je tudi Balkan definitivno neobvladljiv z begom, njegov zakon je princip ugodja, kot nezavedno zahteva konstantne nasprotne investicije, da bi njegovi konflikti ostali latentni, kot nezavedno ne eksistira, ampak insistira (tj. spodmika se neki geografski/topološki eksistenci) in nenazadnje – strukturiran je kot neka govorica, govorica Drugega« (2001, 960).

mesto manjkajočega Označevalca), je Gospodar / .../, ki določi SI, – Lueger je namreč rad govoril: 'Kdo je Jud, bom določil sam' - ki bo postal ločnica med življenjem in smrtjo nekaj desetletij kasneje,...(v Bjelić 2011a, 316)

Dolar⁹⁹ potem Jugoslavijo označi kot »resnično« nezavedno Evrope in pravi:

Katalog jugoslovanskega toposa bi lahko še razširili, vendar pa je vzorec že sedaj kristalno jasen. Freud je potoval iz središča razpadajočega imperija proti njegovi periferiji. 'Svetovljanski duh' je na poti srečal Drugega. Ali bi lahko rekli, da je Jugoslavija evropsko nezavedno oziroma, da je nezavedno strukturirano kot Jugoslavija?

Dolarjeva Jugoslavija zavzame dvojni položaj in dve vlogi, ugotovlja Bjelić (2009a, 507-508): simbolizira evropsko nezavedno in predstavlja prostor, na katerega so najprej projicirane in potem tudi realizirane vse njene (skrite, umazane, perverzne) želje.¹⁰⁰ Ali ni bila zelo podobna argumentacija na delu, ko smo govorili o premeščanju evropske ojdipske tesnobe in *drugosti* na svetovno periferijo na primeru avstralskih Aboriginov, vzpostavljanju »pravega« Ojdipovega kompleksa, ki je enaka kolonizaciji? Vemo, da »Ojdip ni samo psihoanalitični konstrukt; je prazna figura imperializma; je kolonizacija prek drugih sredstev; je notranja kolonija« (Seem v Delueze in Guattari 2000, xx).

Tudi Freud je iskal in našel bistvo balkanske subjektivitete v trenutku, ko jo je postavil izven območja specifičnega mitološkega okvirja psihoanalitičnega diskurza. Trdil je, da ljudstvom južno od avstrijske meje umanjka simbolna avtoriteta in zato vedno ostanejo v analni fazi, kar pomeni, da so neanalizabilni; da se jih (psiho)analizirati preprosto ne da¹⁰¹. Zanimiva je anekdota o Freudovem poklicnem sodelavcu iz Trsta, psihoanalitiku Edoardo Weiss, ki se naj bi nanj obrnil v primeru nemoralnega Slovenca. Šlo naj bi za pacienta, ki se ni odzival na

⁹⁹ Ibid., 316.

¹⁰⁰ Dolar, ki je prav tako študiral pri Millerju, je bil iskren glede načrtov po vrnitvi iz Pariza. Z Žižkom sta po nasvetu mentorja lacanovstvo želela ponesti tudi v Ljubljano in s tem psihoanalitično »prodreti« v vzhodno Evropo: »Miller se nama je neverjetno posvečal, ker sva prihajala iz Jugoslavije. Razmišljal je zelo strateško in ni poznal nikogar, ki bi Lacana izdajal na Vzhodu. Zanj sva predstavljala zadnjo trdnjavo zahodne kulture na vzhodni fronti« (v Bjelić 2009a, 508).

¹⁰¹ Kar se sliši malodane čudno, zato se skupaj z Bjelićem vprašamo: kako je lahko nekaj, kar je neanalizabilno, nekaj, kar nima mesta v simbolnem redu, objekt vednosti? Če sredstva, s katerimi bi lahko subjekt analizirali, ne obstajajo, kako lahko potem nastane tako zajetno polje specifične vednosti kot v primeru Balkana? Bjelić (2008) pravi, da lahko o Balkanu do neke mere razmišljamo kot o fenomenu, ki je nastal na podlagi velike epistemološke laži.

terapijo, trpel za impotenco in bil nezmožen spolnega razmerja,¹⁰² zato je Weiss Freuda poprosil za nasvet (Weiss v Bjelić 2011a, 317). Ta je zaključil, da problema ne gre iskati v konkretnem pacientu, temveč dejstvu, da je pacient Slovenec. Takim se pomagati naj ne bi dalo: »Slovenec je očitno ničvrednež, ki si ne zasluži tvojega truda. Naša analitična umetnost ob srečanju s takšnimi ljudmi spodleti, zgolj z našo bistrumnostjo ne moremo prodreti v dinamično razmerje, ki so mu podlegli.«¹⁰³ Če se zdi, da je Weiss od Freuda pričakoval nasvet glede diagnoze konkretnega *pacienta*, potem tega od njega ni dobil: Freud je namreč fokus preusmeril na *Slovenca* in vzroke za neuspešnost analize poiskal v geopolitičnih simbolnih mentalnih evropskih zemljevidih, pred katerimi je očitno utihnila tudi strokovnost psihoanalitične discipline, na katero je sicer prisegal.

Kajti, tako utemelji Žižek (2011, 63), če Freudov prvi stavek kaže na slovenskega pacienta kot nekoga, ki si ne zasluži zdravljenja, ker pač poseblja inherentno, neposredno in očitno zlo, potem drugi stavek nakazuje njegovo neanalizabilnost – ne gre torej za etični problem (pacient si analize ne zasluži), ampak za epistemološki (analizant ni zmožen uspešne analize). Pozorni moramo biti na to, da Žižek na tej točki ne problematizira Freuda in njegovih teoretskih postavk - kar bi bilo pričakovati, glede na to, da je Freudova razlaga vsaj sumljiva, če že ne prav izrazita kolonialna fantazija - temveč te povsem nekritično prevzame in aplicira na lasten diskurz ter nadaljuje, da »(Slovenec, op. N. L.) *ne samo poseblja paradoksalnega načina, na katerega se pri njem prepletata* (očetovski, op. N. L.) *Zakon in užitek, ampak skriva še eno presenečenje, ki predstavlja ključ do slovenske nacionalne fantazije: do materinskega nadjaza in do matere (ne očeta kot nosilca Zakona/Prepovedi)*« (Žižek 1996, 55).

Žižek kot potrditev svoje teze navede, da težavna nezavedna psihična dinamika Slovencev izhaja iz »*eksczesne poslušnosti*« (2011, 63) in dejstva, da so v svoji »nacionalni fantaziji« preveč navezani na Mater. Odsotnost očeta, nosilca notranjega Zakona/Prepovedi utrdi nacionalno fantazijo okoli materinske prepovedi zunanjih užitkov, kar hkrati ustvarja specifično subjektiviteto s simptomi nemoralnosti in impotence (Žižek v Bjelić 2004). Samo

¹⁰² Slovenski pacient Freudovega kolega iz Trsta je bil poleg neodzivnosti na terapijo menda tudi izrazito nemoralen. Njegov psihiater je tako zaključil potem, ko mu je pacient zaupal, da je svojemu očetu rekel, da psihiater zahteva več denarja, kot ga je dejansko, in s tem na nek način od analize celo profitiral: »Pred nekaj dnevi sem izvedel, da je svojemu očetu sporočil višjo vsoto plačila, kot pa sem sam zahteval. Njegov oče je imel te reči navado plačevati v gotovini. Meni namenjen denar je dal pacientu, ki je presežek obdržal zase« (Weiss v Žižek 2011, 64).

¹⁰³ Freud v Žižek 2011, 63.

simbolni zakon Očeta, ki je uspešno ponotranjen, lahko proizvede užitek, ki je v službi transgresije. Slovenci s(m)o tako morali počakati na Lacana, da s(m)o postali analizabilni; šele z njegovim »prihodom« je psihoanaliza postala dovolj sofisticirana, da je bila kos tako celovito spodletelim primerom (Žižek 1996, 55).

Kajti analizabilnost je pogojena z imperijem – regije brez imperijev so obsojene na »analno fazo« in na nezmožnost uspešne analize. Kdo lahko torej razvije normalno evropsko subjektiviteto in vznikne kot zdrav univerzalni subjekt, je vnaprej določeno. In komu (kakšnemu številu svetovnega prebivalstva) je to (vnaprej) onemogočeno, preprosto zato, ker izpade(jo) iz (avstroogrškega) imperija in s tem iz specifičnega mitološkega konteksta, v katerem domuje psihoanaliza, je še eno pomenljivo vprašanje. Doseganje »zdrave psihične strukture« je pri Freudu postavljeno v polje »umetnosti«, če pretiravamo, oziroma polje srečnih naključij, če se pretiravanju želimo izogniti.

6.2.3 Kje je trik?

Bjelić (2009c) izpostavlja tudi Žižkova uporabo konceptov »razredne analize« ali »politike delavskega razreda«, ki se jih v svojih teorijah poslužuje danes, vendar pa so ti v njegovem diskurzu izpred dvajsetih let povsem umanjali. Žižek se je v devetdesetih letih prejšnjega stoletja znašel na ekskluzivnem položaju »insajderja«, ki je hkrati intelektualec – njegovo interpretacijo bi tako lahko razumeli kot diskurz, ki je neposreden odraz balkanskega »podzemlja«, glas balkanskega *drugega*, glas podjarmljenosti. Toda izkazalo se je, da ni šlo ne za eno ne za drugo, ampak za klasični balkanistični diskurz o *drugem* (izvzemši Slovence!), ki pa je Žižka dokončno zasidral na mestu vzpenjajoče se svetovne intelektualne zvezde in zapriseženega »misijonarja« univerzalizma (ibid., 292).

Razloge za etnične konflikte v Bosni na začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja, na primer, ne poišče v konfliktnih »razrednih razmerjih«, ampak v odsotnosti zakona Očeta in v primitivnemu nevarnemu ženskemu užitku, franc. *jouissance*, ki služi kot akumulator sprevrženih balkanskih ideoloških postulatov. Njegova analiza etničnega nasilja tako preskakuje med diskurzom seksualnih fantazij na eni in fizične geografije na drugi strani. Ker institucija v obliki nacionalne države umanjka, bosanskemu očetu spodleti pri vzpostavitvi trdne simbolne avtoritete (ibid.). Žižek je zato, po isti logiki kot Kristeva, podprl Natovo

posredovanje v Bosni z argumentom, da edino to omogoča ponovno vzpostavitev simbolne očetovske avtoritete (Bjelić 2011a, 318).

Na tej točki se opre na dvojico *predsimbolno* in *simbolno* ter Lacanov očetovski užitek (*pere jouissance*): kruta posilstva, ki so jih srbski vojaki izvajali nad muslimanskimi dekleti, njihove očete pa prisilili, da so dogajanje opazovali, je komentiral:

Prizor priskrbi ključ do razumevanja nemočnega pogleda: neznosni, travmatični element, ki je priča temu pogledu, je ultimativni ženski užitek, ki s svojo prisotnostjo začasno suspendira avoriteto velikega Drugega, Imena Očeta in fantazije (o grožnji, izpod katere bo ženska rešena); gre za scenarij, ki ga konstruiramo zato, da bi se začasno izognili ženskemu užitku. /... / Zakaj potemtakem je opazovalec nemočen in pasiven? Ker je njegova želja nujno razcepljena, fascinirana nad užitkom na eni in omamljena od izrazito odbijajoče narave prizora na drugi strani; oziroma drugače – ker se njegovo hrepenenje po tem, da bi žensko rešil pred njenim mučiteljem, skriva za implicitnim vedenjem, da žrtev v trpljenju uživa. Opazovalčeva zmožnost, da žensko-žrtev reši pred mučiteljem oziroma pred samo sabo, pomeni, da postane 'ujetnik lastne fantazije' (kot je Lacan označil de Sada): cilj je neznosni presežni užitek (Žižek 1994, 75).

Pozorni moramo biti na vzajemna procesa: Žižek najprej teoretizira specifiko bosanske subjektivitete, (ki je spodletela), istočasno pa »svoje« Slovence poziva, naj vendar prekinajo incestuozno vez z arhaično materjo (Balkanom) in se »odprejo« očetovskemu užitku, ki ga prinaša podreditev evrocentričnemu simbolnem redu. Žižek se nasloni na Freudovega primarnega očeta iz prvobitne horde; tistega, ki poseduje vse ženske in je izvzet celo iz akta kastracije. Bosanski oče poseblja *predsimbolno*, primitivno, *realno* Balkana, ki še vedno uživa (čeprav pod prisilo) v arhaični infantilni navezanosti na mater (Bjelić 2009a, 510-512).

Če se sedaj vrnemo na trenutek, v katerem Žižku na nek način uspe »ozdraviti« slovensko subjektiviteto oziroma vsaj pokazati, da sam zdravilo pozna (sprejetje Lacanovih psihoanalitičnih postavk in podreditve Evropi), se vprašamo, kaj se zgodi s famozno slovensko neanalizabilnostjo, o kateri je govoril Freud. Je prihod Lacana pomenil njeno odpravo? Ali je zdaj cel svet (končno) analizabilen? Kje pa! Slovenska neanalizabilna psihična struktura se zgolj premesti. Kam? Na ostale balkanske regije. Kako? Z vpeljavo

Lacanova *predsimbolnega*. Lacanovo ločevanje med predsimbolnim in simbolnim očetom nadomesti neanalizabilnega Slovenca z bosanskim očetom kot primitivnim drugim, ki bi morda za Freuda še vedno ostal neanalizabilen, vsekakor pa ne za Žižka, novo falično avtoriteteto (Bjelić 2009c, 292-293). Se je v resnici kaj bistveno spremenilo? Niti ne, razen seveda tega, da so balkanistični temelji Žižkovega diskurza tako dokončno pojasnjeni.¹⁰⁴

Žižek in ostali člani Ljubljanske psihoanalitske šole¹⁰⁵ etnične stereotipe uporabljajo diskurzivno, zato Balkan izpade iz evrocentrične simbolne avtoritete. Povsem isti argumentaciji sledi psihiater in lacanovec Octave Mannoni, ki je dvajset let preživel na Madagaskarju. Podrejene kolonialne subjekte prav tako razglasi za subjekte s »primitivno osebnostno strukturo«, ki se ji ne da ubežati niti, če se domačin preseli v Evropo:

(Prebivalci Madagaskarja, op. N. L.) *se počutijo bolane v vseh družbah in spodletelost, ki jo poosebljajo, povečuje in ne zmanjšuje rasne razlike. /.../ Če evropeizirani prebivalec Madagaskarja ne potlači svoje avtohtone osebnosti, mora vanjo integrirati evropske elemente, kar pa je zapletena naloga, za katero volja in motivacija nista dovolj. /.../ Če mu spodleti, bo njegova evropska osebnost samo nevidna persona in naš 'civilizirani' bo imel le tanko evropsko prevleko* (Mannoni 1990, 75).

¹⁰⁴ In tu se moramo za trenutek spet vrniti k primeru slovenskih izbrisanih. Stališče, ki ga je v tem primeru zavzel Žižek (in še marsikateri zapriseženi slovenski »liberalec«), je logično nadaljevanje njegove teorije psihoanalitične patologizacije celotne regije, in se v celoti sklada s stališčem Kristeve do afriških imigrantov v Franciji. Trenutek, ko je analiziral situacijo »spodletelega« primitivnega pred-simbolnega bosanskega očeta, mu je omogočil, da je samega sebe prepoznal kot praznega označevalca, velikega *drugega*, ki se mu je uspelo odcepiti od patološke arhaične substance in se dvigniti na položaj »univerzalista«. Povsem enako, kot se je Kristeva, potem ko je »uspešno« prestala psihoanalizo, postavila v vlogo kolonialistične »gostiteljice« Francije, in postala objektivni univerzalni *drugi*, ki imigrantom zagotavlja »normalnost«. Seveda, če se univerzalnemu redu podredijo oziroma vanj asimilirajo oziroma »uspešno« prestanejo psihoanalitični proces vzpostavljanja klasičnega Ojdipovega kompleksa. V nasprotnem primeru (p)ostanejo grožnja. Povsem enako je Žižek bivše prebivalce Jugoslavije (brez Slovencev, seveda) dojemal kot primitivno nevarnost, ki se jo Slovenci (z)moremo odrešiti, kritike Svetlane Slapšak, beograjske profesorice v Sloveniji, pa odpravil z naštevanjem privilegijev, ki jih ima v Sloveniji, in za katere je sam, kot »avtohtoni« Slovenec, prikrajšan: »Svetlana Slapšak se s svojim krogom predstavlja kot marginalizirana žrtev. /.../ Poglejte mene: iz univerze sem bil izključen že pred tem; poučeval sem samo v tujini, v Franciji in Ameriki, nikoli nisem predaval na kateri izmed slovenskih univerz, nimam asistenta. Dobim samo dovolj denarja, da lahko preživim. Zakaj se je torej Slapšakova odločila postati slovenska državljanka? V državi z manj kot dva milijona prebivalcev smo dobesedno podarili sto tisoč državljanstev ne-Slovencem« (Žižek v Lovink 1996). Odkrito je podpiral represivno, protiimigrantsko retoriko (»V Sloveniji navijam za državo in sem proti civilni družbi. V Sloveniji lahko civilno družbo izenačimo z desničarji!« (v Bjelić 2009, 513)) ter politiko slovenskih državnih institucij, akt izbrisa zamolčal in s tem sodeloval v eni najhujših kršitev človekovih pravic v regiji, ki je na *golo življenje* (Agamben 2004) obsodilo tisoče ljudi. Gre torej za aplikacijo univerzalističnega diskurza na geopolitično *realno*. V ozadju katerega je, seveda, orientalizem oziroma balkanizem.

¹⁰⁵ Morda najbolj absurdno psihoanalitično verzijo (post)kolonialističnega diskurza ponudi Alenka Puhar, ki na svoj način utemelji razliko med nenasilnimi Slovenci in h genocidu »nagnjenimi« Srbi. Njena argumentacija sledi ideji, da je nasilnost zadnjih »prirojena« oziroma izhaja iz specifične srbske pred-ojdipske situacije. Glej Puhar 1994.

In nadaljuje: »Paradoksalno, bolj 'civilizirani' kot domačini postajajo, večje je zavedanje na obeh straneh (strani Evropejca in domačina, op. N. L.), da so rasne razlike med njima nepremostljive« (ibid.). Mannoni situacijo na Madagaskarju opisuje kot primarno imaginarno. Kolonizator - beli Evropejec – premešča ne le negativne osebne lastnosti, kot so lenoba, nehvaležnost, poniglavost, ampak tudi potlačene vsebine agresivnega predznaka, kot so posilstvo, incest, sadizem, ki ga istočasno fascinirajo in strašijo, in jih projecira na »primitivnega« domačina (ibid., 78). Zaradi odsotnosti falične avtoritete, nesrečniki iz Madagaskarja, enako kot Žižkovi Bosanci, postanejo žrtve samih sebe in svojega sprevrženega užitka zaradi ujetosti v kolonialno fantazijo Velikega drugega.

Mannonija in prebivalce Madagaskarja lahko enačimo z Žižkom in Balkanci, kajti tako kot je Mannoni razumel odnos prebivalcev Madagaskarja do francoskih gospodarjev, tako Žižek razume odnos Balkancev do Evrope. Če odsotnost kartezijskega univerzalizma povzroča rasizem, od kje potem izvira evropski rasizem, če ne iz kartezijske tradicije, ki je pravzaprav metafora za evropsko kulturno identiteto in njegove znanstvene objektivnosti, ki *raso* pojmuje kot naravno kategorijo (Bjelić 2004)? Guillaumin to reši tako, da uvede »novo« vrsto rasizma; ne govori o klasičnem rasizmu, ki je utemeljen z barvo kože, ampak o rasizmu, pri katerem se razlika nahaja v sami strukturi univerzalne enote (1995, 60-64). S tem ko neanalizabilni Slovenec Žižek Balkanu očita pomanjkanje kartezijske tradicije, v resnici, enako kot Mannoni, konstruira rasno razlikovanje v imenu univerzalnosti. Ali drugače: Žižek v resnici sploh ne prispeva kritike rasizma. Trditev, da je Balkan »temno brezno« evropskega nezavednega, transformira emancipatorne vidike psihoanalize v osvajalske fantazije o Balkanu kot deviškem teritoriju (Bjelić 2011a, 320).¹⁰⁶

Keller (2001) na zelo podoben način opisuje psihiatrijo v francoskih in angleških kolonijah med leti 1800 in 1862 ter poudarja, da je natančna analiza psihiatrične discipline zaradi svojega položaja nekje med družbenimi in naravoslovnimi vedami ključna, ko gre za razumevanje odnosa med (post)kolonialno vednostjo in močjo. Zapisi francoskih in angleških psihiatrov, ki so desetletja delovali v kolonijah, so pomembni, ker vzrok vsakršne odklonskosti posameznikov (nasilje, težave v druževnem zdravju, ...) vedno poiščejo v

¹⁰⁶ V Sloveniji so v istem obdobju delovali tudi intelektualci, ki so se zavedali systemskega državnega rasizma in ga javno obsojali. Rastko Močnik o tem govori v *Koliko fašizma?* (1993). Tudi Tomaž Mastnak, za razliko od Žižka, v bosanskem genocidu ni videl priložnosti za ustvarjanje patološkega sovražnika, ampak je začel razmišljati o evropski krščanski identiteti, ki je zgrajena okrog sovražnika – muslimana (*Crusading Peace: Chhristendom, the Muslim World, and Western Political Order* (2002)). Oba sta bila pred slovensko osamosvojitvijo Žižkova kolega.

»avtohtonih mentalitetah«, nikoli pa ne v kulturi političnega in družbenega zatiranja. Svoje vloge se je dobro zavedal tudi francoski psihiater v Maroku leta 1933: »Če se zdravnik zaveda svoje vloge, predstavlja poglavitni in najbolj učinkoviti način penetracije in vzpostavljanja družbenega miru« (v Keller 2001). Zgodovina tako imenovanih *azilov* v Indiji in francoski Afriki, ki so obstajali kot posebne institucije, namenjene »*mentalni rehabilitaciji*« domačinov s simptomi »*nesposobnosti občutenja zadovoljstva, veliko razdražljivostjo in impulzivnostjo, mentalno zaostalostjo in nagnjenostjo k nesmiselnemu upiranju*« (Berkelley-Hill v Keller 2001), je dolga.¹⁰⁷ Logika, po kateri deluje kolonialna psihiatrija, pa na drugi strani precej enostavna.

6.3 Nezmožnost identitete

Ker so renesansa, reformacija in razsvetljenstvo na Balkanu umanjkali, se evropska modernost rada prikazuje bolj kot nekakšna tovarna plemenitih idej kot pa tvorba z učinkovito, sistematično in pragmatično uporabo organiziranega nasilja (kar je zagotovo bolj resnicoljubna oznaka). Vendar je prav ta detajl tisti, prek katerega moramo razmišljati o kolonialistični praksi kot ključnem elementu evropske identitetne strukture – sistema, ki Evropo potisne na mesto civilizacijskega *alfa samca*.

Vezovnikova (2009, 84-88) opozori na eno temeljnih Lacanovih idej, v skladu s katero subjekt ni reduciran na njegov *Jaz*. Bistvo njegovega razumevanja odnosa med subjektom in identifikacijo je, da subjekt vznikne v simbolnem in ne imaginarnem (za razliko od *Jaza*). Ker zrcalna faza ne more ponuditi »stabilne« identitete, lahko o tej (utopično) govorimo zgolj v polju *simbolnega*, ki je vedno hkrati del tudi *imaginarnega*. Istočasno z vpeljavo simbolnega je pri Lacanu vpeljan tudi temeljni manko; ta pa je vzrok ultimativne nezmožnosti kakršnekoli (stabilne) identitete oziroma »z vpeljavo simbolnega, v katerem subjekt vznikne, oziroma simbolizacije – zasledovanja identitete – je vpeljan tudi manko, ki pogojuje ultimativno razsežnost konstituiranja vsakršne identitete« (ibid., 85).

Vezovnikova zaključí, da je posledica subjektive ultimativne razcepljenosti nezmožnost oblikovanja identitete, ki bi bila popolna in stabilna. Namesto te se venomer vzpostavlja serija (ne)uspešnih identifikacij, katerih začasna stabilizacija je politična (od tu izraz *identitetne*

¹⁰⁷ Nezanemarljivo dejstvo je, da so se evropske psihiatrične tehnike pri afriških »norcih« izkazale za povsem neučinkovite (Keller 2001).

politike). Identifikacije ne moremo in ne smemo (z)reducirati na identiteto (Butler in drugi 2000, 1-2). Poskus izgradnje zadnje poteka s pomočjo prepoznavanja diskurzivnih tvorb, ki so v določenem trenutku družbeno dosegljive (Stavrakakis v Vezovnik 2009, 85). Kar pomeni tudi, da v politično vodeni družbi kakršnakoli identiteta subjektov vedno izhaja iz identifikacije, ne da bi nikoli zares dosegla polno identiteto (ibid.).

Za kratek teoretični ovinek smo se odločili, ker bi radi zgolj nakazali, kako zapleteno je govoriti o *balkanski identiteti* ali identitetni strukturi Balkana oziroma o balkanskih politikah identifikacije. Vemo, da so te kompleksne in začasno izbojevane prek dveh procesov, ki skoraj vedno potekajo hkratno: v odnosu do velikega evropskega *drugega* na eni in malega sosednjega balkanskega *drugega* na drugi strani.

Zagato balkanskih politik identifikacije razkriva na prvi pogled banalna zgodbica, kratka anekdota, ki se je pripetila in pozneje zapisala kanadskemu avtorju in novinarju Michaelu Ignatieffu, v novinarski »službi« med balkansko agonijo v devetdesetih (v Bjelić 2004). Avtor sreča srbskega vojaka, ki se že dve leti bojuje proti sosedom Hrvatom. Ker želi vzpodbuditi debato o multikulturalnosti, ga vpraša, zakaj se počuti tako drugačnega od Hrvatov, oziroma kje vidi poglobljene razlike s sosedi, oziroma zakaj je njihovo mirno sobivanje nemogoče. Srbu se vprašanje zdi precej nesmiselno in namesto, da bi se spustil v poglobljeno argumentacijo razlik, kot je Ignatieff od njega najbrž napeto pričakoval, odgovori drugače: »*Tej Hrvati mislijo, da so boljši od nas. Hočejo biti gospodje. Domišljajo si, da so Evropejci. Tako ti bom povedal, vsi smo eno veliko balkansko sranje.*«¹⁰⁸ Kanadčan odgovor razume kot ultimativno potrditev in pristni dokaz, da je imel Freud prav, ko je govoril o teoriji majhnih razlik, in zaključil, da je to vodilna sila jugoslovanskega krutega bratomora. Nasprotno Bjelić (ibid.) zatrdi, da je argumentacija Ignatieffa zmotna in naivna. Dekonstrukcija vojakovega odgovora razkrije, da je ta že ponotranjil psihoanalitični diskurz in si v skladu z njim razložil situacijo, v kateri se je znašel.

In nadaljuje z razlago: če je francoska identiteta zrasla iz bojevanj z Nemci, potem lahko balkanska izvira izključno iz podrejenosti etablirani evropski hegemoniji reprezentacije - »*We are all balkan shit!*« V tem smislu balkanske identitete niso nikoli *realne*, kvečjemu vedno posredovane prek diskurzivne *ne-izkušnje* in zato »čudaške« (ibid.). Odgovor srbskega vojaka

¹⁰⁸ V izvorniku: »*We are all just Balkan shit!*«

res na prvi pogled zgleda kot ultimativna potrditev balkanskega barbarstva, patološke zaostalosti in primitivnosti, na katerih je utemeljen diskurz kolonialnih psihiatrov, psihoanalitikov in tudi intelektualcev, kot sta Julia Kristeva in Slavoj Žižek. Toda briljantna opazka odpre pot pomenljivi kompleksnosti: srbski vojak se je prostovoljno umestil na dno predpisane kulturne lestvice in zelo natančno artikuliral svoje mesto v njej. In prav dejstvo, da je to storil prostovoljno, je pomembno, če želimo razumeti posledice tega dejanja.

Kajti tudi Kristeva in Žižek sta se povsem prostovoljno postavila na stran bivših kolonizatorjev in ponotranjila zahodnjaško razlago balkanske spodletele subjektivitete ter si okrog evropske kot njenega antipola spletla svojo zahodnjaško identitetno različico, ki naj bi bila od prve neodvisna. Le da sta, v primerjavi s srbskim vojakom, zasedala povsem drugačne položaje v družbeni strukturi; glede na njun status intelektualcev in psihoanalitikov lahko *prostovoljnost* tega tipa razumemo na povsem drugačnem nivoju; njene posledice so zanj prav tako diametralno nasprotne onim vojakovim. Ta je, s tem ko je potrdil svojo »usrano« identiteto, aktiviral hierarhični in »higienski« značaj identitetne strukture Balkana, ki že obstaja. Trenutek, ko se je v njej prepoznal, pomeni, da je »higiensko specifiko« kot temeljno napako svoje identitete, že ponotranjil (Bjelić 2004). Njegova potrditev lastne obscene, »usrane« identitete kaže na to, da se sam svoje (identitetne) *drugosti* v celoti zaveda (Bjelić 2011c). In to je ključnega pomena, ker je to trenutek, ko samo-orientalizijski diskurzi kot deli širšega kolonialističnega režima resnice in hegemonskih označevalnih praks, ki izhajajo iz razsvetljenske geopolitike, dobijo konkretno podobo in konkretno mesto v vsakdanjem življenju ljudi. Trenutek, ko teorija zahodnjaško usmerjenih intelektualcev, kot sta Kristeva in Žižek, nevarno zaživi. Podobno kot je zaživel Raškovičev in Karadžičev diskurz v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja v bivši Jugoslaviji. In nazoren moment, iz katerega lahko razberemo, da kakršenkoli diskurz največkrat ni »zgolj« teorija.

7 ČEMU?

O razsvetljenstvu razmišljamo kot o obdobju v zgodovini stare celine, ki je dobesedno »izumilo« dihotomijo med njenim vzhodnim delom in Balkanom ter njima nasprotnim zahodnim polom. Ko govorimo o diskurzivnosti identitetnih struktur Balkana, mislimo na razsvetljenski racionalizem, ki je ustvaril podobo vzhodne polovice celine kot »temne«, iracionalne, zaostale, primitivne, barbarske, nesvobodne in feminilne v primerjavi z zahodnim delom, ki se je na mentalnih zemljevidih izrisoval kot »svetel«, racionalni, napredni, svoboden, civiliziran, kot pol, ki mu vladata moški princip in *ratio*. Vzhodni del je tako postal na nek način »neevropski«, notranji »drugi«, vsiljeni posvojenec, brat oziroma bratranec, ki je počasi capljal za svojim zahodnim družinskim sorodnikom. Razsvetljensko osmišljanje sveta je izvrlo racionalizem kot hegemonski diskurz sveta, ta pa je »poskrbel«, da se je fizična geografija zlila s simbolično. Delovanje vsakega binanega para je vedno vzajemno pogojeno s strategijami izključevanja in zanikanja: proces konstruiranja vzhodno- in zahodno- evropskih subjektivnih struktur je tako dvojen, kajti *»nasprotujoči strani zahtevata navzočnost in obenem medsebojno izključljivost: vsaka od njiju je tako pogoj možnosti kot pogoj nemožnosti druge«* (Laclau v Velikonja 2005, 91). Kar z drugimi besedami pomeni, da je fenomen zahoda pogojen, soodvisen in vpleten v fenomen vzhoda v najširšem možnem pomenu besede. Balkan je potemtakem »patološki« že sam po sebi; nahaja se namreč na »neevropskem« delu Evrope.¹⁰⁹

Konceptu razsvetljenskega kartezijskega subjekta, ki je svoboden, avtonomen, kognitiven, predvsem pa razumski zahodnjak, se je zoperstavil Michel Foucault, ki je omogočil rojstvo novemu tipu: ne celovitemu, ampak razsrediščenemu, fragmentiranemu subjektu, ki ni niti avtor niti ustvarjalec zgodovine, niti cogito niti *jaz* (Dolar v Foucault 2001). Foucault iz svoje teorije ne izključi subjekta, nasprotno, ta ostaja njen ključni fokus, le da je ga je v novi »preobleki« nemogoče vezati na kakršnokoli ustaljeno podobo, ki smo je bili vajeni iz »razsvetljenske« peteklosti. To je mesto, ki odpre, najprej možnost povsem drugačnega pogleda na zgodovino (Foucault govori o *arheologiji* idej, ki ni klasična linearna zgodovina, ampak serija naključnih kontingenc, prelomov in diskontinuitet) in potem trenutek, ki s pomočjo metodoloških prijemov Jacquesa Derride šele zares definira lokus naše debate. Zanj

¹⁰⁹ Seveda sta svoje prispevala tudi orientalizem in balkanizem kot specifična zahodnjaška diskurza o Orientu oziroma Balkanu, ki ju zaznamuje, kljub temu, da se med seboj nekoliko razlikujeta, serija negativnih, pejorativnih, enoznačnih in ahistoričnih oznak, stereotipov in predsodkov o prebivalcih Orienta oziroma Balkana.

bi lahko namreč rekli, da je neke vrste dekonstruktivistični poskus spoprijemanja z ostanki razsvetljenske logike, razsvetljenskih kategorij in tipov mišljenja, ki še danes urejajo celotno hegemonistično zahodno družbeno realnost in ostali svet, ki ostaja prvemu, vsaj simbolno, zavezujoče podrejen.

Oblast po Foucaultu (2001) konstituira subjektiviteto, kajti vedenje ni nikoli neodvisno od aktualnih razmerij oblasti. Posamezni hegemonski in dominantni diskurzi postanejo *režimi resnice* in proizvajajo posebne načine subjektivacije ter s tem (še) vzpostavijo specifične tipe posameznikov z vso pripadajočo vednostjo, označevalnimi praksami ter disciplinacijskimi in normalizacijskimi postopki. Tako kot je racionalistični režim resnice iz konca 17. in začetka 18. stoletja omogočil tip subjektivacije, ki je proizvedla »norca«, ki se ga v okviru psihoanalize in psihiatrije obravnava in zdravi, kolonialistični režim vzpostavi subjektiviteto Balkanca z nerazrešenim Ojdipovim kompleksom. Subjektivacija zadnjega je dodatno opolnomočena tudi zato, ker psihoanalitični diskurz deluje v povezavi s (post)kolonialističnim; značilno orodje oblasti v številnih svetovnih postkolonijah (tudi na Balkanu, čeprav ta ni bil nikoli klasično koloniziran).

Primerno teoretično podloženi začnemo razmišljati o disciplini psihoanalize iz geopolitične perspektive na dva načina: kot proizvodu razsvetljenske obsedenosti z znanostjo in kot orodju (post)kolonialistične moči, ki deluje v obliki diskurza. Psihoanalitična vednost skupaj z diskurzivnim objektom Ojdipovega kompleksa deluje kot konkvistadorsko orodje, saj z ugotavljanjem klasične oziroma negativne ojdipalizacije nekatere svetovne regije obsodi na inherentno patološke – oziroma zaznamovane z nepopolnimi primitivnimi formami subjektivnosti. Psihoanaliza je inštrument za analiziranje zahodnjaškega subjekta, ki je klasično ojdipaliziran in želi klasično ojdipalizirati druge. Kar z drugimi besedami pomeni podrediti si jih oziroma jih kolonizirati, nadvladati. Klasično Ojdipalizacijo zato izenačimo s (post)kolonizacijo.

V foucaultevski arheološki maniri dregnemo v zgodovino psihoanalitične discipline iz dveh koncev. Prvič prek historizacije *nuklearne družine* in *prvobitne horde*, antropoloških

fenomenov¹¹⁰, ki sta omogočili suvereni pohod ojdipskega subjekta kot vrhovnega znanilca pravih, normalnih, evropskih subjektivitet.

Fenomen nuklearne družine kot nujno univerzalne oblike družinske strukture je po Nolanovi (1999) povezan z različnimi dejavniki, brez katerih ne bi bilo specifičnih identifikacij, ki konstituirajo ojdipski subjekt. Ojdipov kompleks se prek zgodovinenja psihoanalitičnega režima resnice namreč izkaže za njegov specifični družbeno-kulturni učinek in ne vzrok, kot bi lahko zaključili prek Freudovega *Totem in tabu*-ja. Nuklearna družinska forma je izšla iz kapitalistične politične ekonomije kot temelja trdne fiksne identitete in izrazito rigoroznih primarnih identifikacij, omejenih zgolj na trikotnik mati-oče-otrok. Ključno vlogo je pri tem odigrala sprememba pravil dedovanja, ki so za dediča predvidile prvega moškega potomca. Freudova hipoteza o prvobitni hordi je klasična mitska zgodba, ki obravnava izvore, začetke civilizacije, kar pa pravzaprav sploh ni pomembno, kajti prek univerzalne aplikacije Ojdipovega kompleksa je postala zelo vplivna. Nanaša se na dominantnega moškega, *praočeta*, ki je imel ekskluzivno seksualno pravico do vseh žensk v skupnosti. Ker je bil sinovom seksualni dostop do žensk ob dominantnem očetu onemogočen, so se v veliki jezi nekega dne združili in ga ubili, dele njegovega telesa pa pojedli. To je trenutek, ki naj bi označeval nastanek *totemizma*. Kolektivni občutki krivde, ki so pestili sinove po umoru praočeta, pa simbolizirajo vznik, rojstvo vsakršne človeške družbe.

Drugi način, s katerim poskušamo dekonstruirati psihoanalizo, je Freudova osebna intimna preteklost ter naključja, frustracije in specifični dogodki, ki so jo zaznamovali in o katerih lahko razmišljamo kot o določujočih trenutkih končne verzije pomembnih psihoanalitičnih konceptov, ki jih je razvil. Obiski kraških jam, v katerih se je soočil z osebno travmo razcepljenosti na vzhodnega Juda na eni strani in zahodnega intelektualca v času izrazite antisemitske družbene klime na Dunaju; identifikacija *drugega* v sebi in njeno kasnejše zanikanje je Freuda dokončno razdelilo na primitivnega kastriranega vzhodnjaka na eni in zahodnega konkvistadorja na drugi strani ter piko na i postavilo njegovi teoriji nezavednega. Eksperimentiranje z južnoameriškim kokainom je botrovalo kolonialni paradigmi, znotraj katere je začel razvijati geopolitično determiniran koncept *primitivnega*. Skrivnostni obisk

¹¹⁰ Tudi antropologijo kot novo nastalo disciplino razumemo kot eno izmed (ne)diskurzivnih praks, ki so podprle in opolnomočile psihoanalitični diskurz in ojdipski subjekt. Ravno tako kot psihoanaliza naj bi tudi antropologija ponujala celostno vednost o človeku (objektu), ki jo je ustvaril človek (subjekt).

bosanskih Trebinj leta 1904 pa je spet obudil njegove vzhodnjaške travme in dokončno začrtal principe »očetovega kompleksa«.

Vloga, ki jo je psihoanalitični diskurz odigral v razdrobljeni balkanski postkoloniji približno stoletje kasneje, je nezanemarljiva. Prebivalci Balkana so se zaradi svoje specifične zgodovine vedno istočasno dojemali kot kolonizatorji in koloniziranci, hkrati pa bili izrazito dovzetni za samo-orientalizacijo in nagnjeni k posnemanju, imitaciji, *mimikriji* zahodnjaških kolonizatorjev, kar je ključen detajl pri pojasnjevanju serije materialnih pogojev, ki so omogočili vznik balkanske postkolonije. Imitacijo zahodnjaških označevalnih praks po Mbembeju (2007) razumemo kot eno najznačilnejših oblastniških praks formalno dekoloniziranih regij, tj. postkolonij. Koncept *mimikrije*, kot ga je razvil Bhabha (2004), zaznamuje želja po inherentno drugačnem, a prepoznavnem »drugem« kot subjektu razlike, ki je *skoraj isti, vendar ne čisto*. Deluje kot reprezentacija razlike, ki je sama po sebi v resnici proces zanikanja. Ustvarjena je kot dvojna artikulacija – najprej kot kompleksna disciplinarna in nadzorovalna praksa, ki svojega podjarmljenega »drugega« naredi bolj »primernega«, bolj »ustreznega«, je pa tudi simbol ključne neustreznosti, razlika, ki združuje dominantno funkcijo kolonialne moči, intenzivira nadzor in predstavlja grožnjo normalizacijski vednosti in disciplinarnim vzvodom moči. Kolonialni subjekt je tako zgolj »nepopoln« oziroma »nekonkreten« posameznik.¹¹¹

Vlogo zahodnega (post)kolonizatorja pripišemo psihoanalitičnemu diskurzu kot dediču kartezijske tradicije, ki je na Balkanu ni bilo. Deloval je kot neke vrste »zdravilec« spodletele nezdrave patološke balkanske subjektivitete s tem, da jo je podredil univerzalnemu evropskemu simbolnemu redu in subjektivnosti. Imperativ (klasične) ojdipalizacije tako pade neposredno v kontekst kolonialističnih hegemonskih (političnih) praks, ki delujejo v sferi oblasti. Le da kot dominantna oblastniška praksa in forma Zahoda v imitirani izvedbi Balkancev izpade manj suvereno.

Konkreten primer diskurza, ki nakazuje globoko ne-identifikacijo z Balkanom in prevzem evrocentričnih (post)kolonialističnih predpostavk, predstavljata teoriji balkanskih filozofov in

¹¹¹ Prezir zahodnjakov do Balkana v resnici izhaja iz njihove burleskne imitacije zahodnjaških označevalnih praks in zahodnjaških fenomenov. To pa zato, ker so polja pomenskih stabilizacij zahodnjaških praks vedenja in mišljenja na Balkanu povsem drugačna; ker so nediskurzivne politične, kulturne, družbene prakse Balkana povsem drugačne od tistih zahodnih (Todorova 2001, 80).

psihoanalitikov Julie Kristeve in Slavoj Žižka, ki sledita ponotranjenju podrejenega položaja Balkana, obsojenega na evropskega *drugega*. Teorija enega in drugega sledi precej enostavni argumentaciji: a) balkanska razrešitev Ojdipovega kompleksa je *negativna* in zato patološka; b) *incestuoza vez* z domačim, materinskim nadjazom se nikoli ne prekine (ta ključna balkanska »hiba« se prenese na geopolitični nivo – kot patološka se pojmuje domovina); c) patologizacija sloni na Lacanovem *razcepljenem subjektu* kot univerzalni strukturi moderne subjektivnosti; ta pa je odraz matrice modernega razcepa med kolonialnim središčem, imperijem kot simbolnim očetom in (post)kolonijo kot arhaično *materjo*, ki ogroža in predstavlja nevarnost očetovemu univerzalnemu zakonu (Bjelić 2011c).

Prek patologizacije balkanske subjektivitete in spodletele ojdipalizacije tako kot intelektualca sodelujeta v reproduciranju (post)kolonialističnega diskurza. Diskurz Julie Kristeve, bolgarske filozofinje in psihoanalitičarke, ki prek serije binarizmov in koncepta kozmopolitstva reproducira simbolno podreditev Balkana dominantnemu evropskemu simbolnemu redu. Njena teorija temelji na dihotomiji (francoski) *okus* – (balkanski) *gnus* (oziroma *čisto* in *umazano*), razumevanju izseljenstva kot neke vrste travme, ki pa prek psihonaličnega procesa lahko na novo vzpostavi »zdrav« Ojdipov kompleks, ki omogoča podreditev simbolnemu zakonu očeta (konkretno Franciji) in prekinitve vezi s tiranskim materinskim nadjazom, ki je bil do tedaj na mestu očeta (Bolgarijo). Tretjič, Kristeva svoje nazore utemelji z razumevanjem statusa imigrantov, ki lahko »pravi« ljudje, enakovredni Evropejci postanejo samo, če postanejo Francozi; morajo se torej klasično uspešno ojdipalizirati.

Podobno izhodišče izbere Slavoj Žižek. Njegova glavna teza je, da Balkan predstavlja evropsko *nezavedno*. To pomeni, da celotno regijo obravnava kot teritorij negativne ojdipske strukture, kar pripíše odsotnosti kartezijske tradicije in simbolne (evrocentrične) avtoritete. Posledica je regresija Balkana v patološko ženstveno substanco, iz katere ga lahko »reši« le vzpostavitev jezika univerzalnega subjekta. Problematično je Žižkovo branje Freuda; namesto da bi njegove včasih izrazite kolonialne fantazije problematiziral, jih v celoti ponotranji, ne preizprašuje, ampak aplicira na svojo teorijo »spodletele« slovenske subjektivacije, ki naj bi bila v »nacionalni fantaziji« preveč navezana na mater, kar pomeni, da je na mestu očetovskega Zakona v slovenskem primeru sadistični materinski Nadjaz, ki onemogoča sproščen (seksualni) užitek. Žižek si pri argumentaciji pomaga z Lacanovimi koncepti *realnega*, pojmom *pred-simbolnega* (iz prvobitne horde) in *simbolnega* očeta ter navezavo

na nevarni ženski na eni in »znosni« očetovski užitek na drugi strani. Oba se od balkanskih korenin distancirata zato, da lahko zasedeta položaj univerzalnega gospodarja in od tam presojata o patološkosti drugih (Žižek o preostalih Balkancih - brez Slovencev¹¹², Kristeva o Balkancih in afriških imigrantih).

¹¹² Pomembno je poudariti tudi njegovo vlogo v procesu *izbrisa* več deset tisoč slovenskih državljanov.

8 LITERATURA

Agamben, Giorgio. 2004. *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba.

Ahmad, Aijaz. 2007. Orientalizem in čas po njem: ambivalenca in lokacija v zahodni metropoli v delu Edwarda Saida. V *Zbornik postkolonialnih študij*, ur. Nikolai Jeffs, 37-97. Ljubljana: Krtina.

Amin, Samir. 2009. *Evrocentrizem. Kritika neke ideologije*. Ljubljana: Založba Sophia.

Anidjar, Gil. 2008. Of rats and names. Reflections on hate. V *Freud and Fundamentalism. The Physical Politics of Knowledge*, ur. Stathis Gourgouris, 71-83. New York: Fordham University Press. Dostopno prek: http://books.google.si/books?id=HRZ0xTbR_sC&pg=PA86&lpg=PA86&dq=freuds+visit+to+trebinje&source=bl&ots=qDRy1i1Msq&sig=3RFjn0DHrvpcamuzew_oIPjoUL4&hl=sl#v=onepage&q=freuds%20visit%20to%20trebinj&f=false (11. september 2012).

Arata, D. Stephen. 2000. The Occidental Tourist: *Dracula* and the anxiety of Reverse Colonization. V: *The Horror Reader*, ur. Ken Gelder, 161-171. New York: Routledge. Dostopno prek: <http://books.google.si/books?id=HyKhQ6HGyQUC&pg=PA161&lpg=PA161&dq=arata+reverse+colonization+anxiety&source=bl&ots=Mcu9acpcSW&sig=PE84h9ndhiPIjS9xES77NubU5dc&hl=sl&sa=X&ei=noFdUJilA7PV4QSoq4HgBw&ved=0CCgQ6AEwAQ#v=onepage&q=arata%20reverse%20colonization%20anxiety&f=false> (22. september 2012).

Arendt, Hannah. 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.

Baggini, Julian. 2007. A Date with Elvis of Philosophy. *Guardian*, 4. maj. Dostopno prek: <http://www.guardian.co.uk/film/filmblog/2007/may/04/adatewiththeelvisofphilo> (1. oktober 2012).

Bakić-Hayden, Milica, Robert M. Hayden. 2007. Orientalistične različice na temo »Balkana«: simbolna geografija v nedavni jugoslovanski politiki kulture. V *Zbornik postkolonialnih študij*, ur. Nikolai Jeffs, 441-459. Ljubljana: Krtina.

Bauman, Zygmunt. 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.

Bhabha, Homi. 2004. *The location of culture*. London in New York: Routledge.

--- 2007. DisemiNacija: čas, naracija in robovi moderne nacije. V *Zbornik postkolonialnih študij*, ur. Nikolai Jeffs. 249-287. Ljubljana: Krtina.

--- 2008. Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition. V *Black skin, white masks* (predgovor).

Bjelić, I. Dušan. 2002. Introduction: Blowing up the bridge. V *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, ur. Dušan I. Bjelić in Obrad Savić, 1-23. Massachusetts: MIT Press.

--- 2003. The Balkan's Imaginary and the Paradox of European Borders. *Eurozine*, 15. december. Dostopno prek: <http://www.eurozine.com/articles/2003-12-15-bjelic-en.html> (10. april 2012).

--- 2004. The Balkans and the »History of shit«. *Eurozine*, 11. junij. Dostopno prek: <http://www.eurozine.com/articles/2004-06-11-bjelic-en.html> (10. april 2012).

--- 2006. The Balkans: Europe's Cesspool. V *Cultural Critique*, 62, 33-66. Dostopno prek: http://maine.academia.edu/DusanBjelic/Papers/653495/The_Balkans_Europes_Cesspool (10. april 2012).

--- 2008. Julia Kristeva: Exile and Geopolitics of the Balkans. V *Slavic review*, 67(2), 364-383. Dostopno prek: http://maine.academia.edu/DusanBjelic/Papers/653466/Julia_Kristeva_Exile_and_Geopolitics_of_the_Balkans (10. april 2012).

- 2009a. Immigrants as the Enemy: Psychoanalysis and the Balkans' Self-Orientalization. V *The Slavonic and East European Review* 87(3): 488-517. Dostopno prek: http://maine.academia.edu/DusanBjelic/Papers/729988/Immigrants_as_the_Enemy_Psychoanalysis_and_the_Balkans_Self-orientation (10. april 2012).
- 2009b. Can the subaltern drive? V *Alan Phelan: fragile absolutes*, ur. Alan Phelan, 93-104. Milano: Charta. Dostopno prek: http://maine.academia.edu/DusanBjelic/Papers/884326/Can_the_subaltern_drive (10. april 2012).
- 2009c. The Balkans: Radical Conservatism and Desire. V *South Atlantic Quarterly*. 108(2): 285-304. Dostopno prek: http://maine.academia.edu/DusanBjelic/Papers/652870/The_Balkans_Radical_Conservatism_and_Desire (10. april 2012).
- 2010. Madness as a political factor. V *Psychoanalysis, Culture & Society*, 15(1): 20-36. Dostopno prek: <http://www.palgrave-journals.com/pcs/journal/v15/n1/full/pcs200916a.html> (10. april 2012).
- 2011a. Is The Balkans the unconscious of Europe? V *Psychoanalysis, Culture & Society*, 16(3): 315-323. Dostopno prek: <http://www.palgrave-journals.com/pcs/journal/v16/n3/full/pcs201111a.html> (10. april 2012).
- 2011b. *Normalizing the Balkans. Geopolitics of psychoanalysis and psychiatry*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- 2011c. Balkan Geography and the De-Orientalization of Freud. V *Journal of Modern Greek Studies*, 29, 27-49. Dostopno prek: http://www.academia.edu/403693/Balkan_Geography_and_the_De-Orientalization_of_Freud (10. april 2012).
- 2011d. Žižek's Balkans: Geopolitical fractures in Žižek's universalism. V *Psychoanalysis, Culture & Society*, 16(3): 276-280. Dostopno prek: http://maine.academia.edu/DusanBjelic/Papers/967289/Zizek_s_Balkans_Geopolitical_Fractures_in_Zizeks_Universalism (10. april 2012).

Brickman, Celia. 2003. *Aboriginal Populations in the Mind: Race and Primitivity in Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press. Dostopno prek: http://www.amazon.com/Aboriginal-Populations-Mind-PrimitivityPsychoanalysis/dp/0231125828#reader_0231125828 (9. oktober 2012).

Bullitt, C. William in Sigmund Freud. 1999. *Woodrow Wilson. Apsychological Study*. Dostopno prek: http://books.google.si/books?id=29a-aCzGShgC&printsec=frontcover&hl=sl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (15. Oktober 2012).

Butler, Judith, Ernesto Laclau in Slavoj Žižek. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality*. London, New York: Verso.

Cesaire, Aime. 2009. *Razprava o kolonializmu*. Ljubljana: Založba / *cf.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University.

Christian Social Party (Austria). Dostopno prek: http://www.enotes.com/topic/Christian_Social_Party_%28Austria%29 (11. september 2012).

Derrida, Jacques. 1998. *O gramatologiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo Analecta.

Dolar, Mladen. 2001. Spremna beseda. V *Arheologija vednosti*, ur. Uroš Grilc. Ljubljana: Studia humanitatis.

Ditchev, Ivaylo. 2002. The Eros of identity. V *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, ur. Dusan I. Bjelić in Obrad Savić, 235-250. Massachusetts: MIT Press.

Douglas, Mary. 2010. *Čisto in nevarno*. Ljubljana: Študentska založba.

Durchardt, Franz. 2008. *Racionalistična civilizacija 1776-2000* (predgovor).

Fanon, Frantz. 2008. *Black skin white masks*. London: Pluto Press.

Foucault, Michele. 1965. *Madness and Civilization. A history of insanity in the age of reason.* New York: Vintage books.

--- 2001. *Arheologija vednosti.* Ljubljana. Studia humanitatis.

--- 2008. *Vednost-oblast-subjekt.* Ljubljana: Krtina.

Franěk, Jacub. 2007. *Hanna Arendt on the Crisis of Modernity: Philosophy and Politics in the Post-Totalitarian World.* Dostopno prek: [http:// www.scribd.com/ doc/ 102237449/ 14/ Nationalism-and-Nation-State](http://www.scribd.com/doc/102237449/14/Nationalism-and-Nation-State) (22. september 2012).

Freud, Sigmund. 1965. *Totem and taboo: some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics.* London: Routledge & Kegan Paul.

--- 1967. *Moses and Monotheism.* New York: Vintage Books.

--- 2001. *Nelagodje v kulturi.* Ljubljana: Gyrus.

Gay, Peter. 1989. Sigmund and Minna. The biographer as Voyeur. *The New York Times*, 29. januar. Dostopno prek: [http:// webcache.googleusercontent.com/ search?q= cache:CHQHa_ Pd4PgJ:www.nytimes.com/ books/ 98/ 10/ 25/ specials/ gay-minna. html+&cd= 2&hl= sl&ct= clnk&gl= si&client= firefox-a](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:CHQHa_Pd4PgJ:www.nytimes.com/books/98/10/25/specials/gay-minna.html+&cd=2&hl=sl&ct=clnk&gl=si&client=firefox-a) (12. september 2012).

--- 1998. *Freud: A Life for Our Time.* W. W. New York, London: Norton & Company. Dostopno prek: <http://www.amazon.com/Freud-A-Life-Our-Time/dp/0393318265> (15. oktober 2012).

Godina, Vesna. 1998. *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij.* Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Gourgouris, Stathis. 2010. Uvod. V *Freud and Fundamentalism. The Physical Politics of Knowledge*, ur. Stathis Gourgouris, 1-17. New York: Fordham University Press. Dostopno prek: [http:// books.google.si/books?id= HRZ-0xTbR_ sC&pg= PA86&lpg= PA86&dq= freuds+visit+to+trebinje&source= bl&ots= qDRy1i1Msq&sig= 3RFjn0DHrvpcamuzew_](http://books.google.si/books?id=HRZ-0xTbR_sC&pg=PA86&lpg=PA86&dq=freuds+visit+to+trebinje&source=bl&ots=qDRy1i1Msq&sig=3RFjn0DHrvpcamuzew_)

oIPjoUL4&hl= sl#v= onepage&q= freuds%20visit%20to%20trebinje&f= false (11. september 2012).

Gramsci, Antonio. 1955. *Pisma iz ječe*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1974. *Izbrana dela*. Rim: Istituto Gramsci.

Grdina, Igor. 2008. *Racionalistična civilizacija 1776-2000* (opis). Dostopno prek: <http://www.emka.si/racionalisticna-civilizacija-1776-2000/PR/36449,11436> (1. julij 2012).

Guillaumin, Colette. 1995. *Racism, sexism, power and ideology*. London and New York: Routledge.

Greedharry, Mrinalini. 2008. *Postcolonial Theory and Psychoanalysis*. Dostopno prek: http://www.amazon.co.uk/dp/0230521630#reader_0230521630 (4. julij 2012).

Hawkes, Steven. 2011. *European Colonial Politics and the Roots of the Holocaust*. Dostopno prek: <http://www.e-ir.info/2011/08/25/european-colonial-politics-and-the-roots-of-the-holocaust/> (10. julij 2012).

Herga, Tomaž. 2005. *Kdo se boji filozofije?* Dostopno prek: http://www.zofijini.net/online_kdoseboji.html (23. april 2012).

Hobsbawm, Eric in Terence Ranger. 1996. *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hrženjak, Majda in Valerija Vendarmin. 2003. *Kulturna vzgoja*. Ljubljana: Mirovni inštitut.

Huntington, Samuel. 2005. *Spopad civilizacij*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Jeffs, Nikolai. 2007. Kdaj, kje, zakaj postkolonialne študije. V *Zbornik postkolonialnih študij*, ur. Nikolai Jeffs, 461-504. Ljubljana: Krtina.

Jeffries, Stuart. 2011. A life in Writing: Slavoj Žižek. *Guardian*, 15. julij. Dostopno prek: <http://www.guardian.co.uk/culture/2011/jul/15/slavoj-zizek-interview-life-writing> (28. september 2012).

Jesenovec, Petrović Borut. 2009. Umberto Galimberti: Mladi živijo le ponoči. Podnevi jih nihče ne potrebuje (intervju). *Ona*, 13. oktober. Dostopno prek: <http://www.edusatis.si/preprostost/wp-content/uploads/2009/11/INTERVJU-Umberto-Galimberti-ONA-priloga-Dela-oktober-2009.pdf> (15. Oktober 2012).

Jezernik, Božidar. 2004. *Wild Europe: Balkans in the gaze of western travellers*. London: Saqi: The Bosnian Institute.

Johnston, Adrian 2001. *Review – History of Shit*. Dostopno prek: http://metapsychology.mentalhelp.net/poc/view_doc.php?type=book&id=556&cn=395 (24. september 2012).

Jonte-Pace, Diane. 2006. Psychoanalysis, colonialism, and modernity: reflections on Brickman's Aboriginal populations in the mind. V *Religious Studies Review*, 32 (1), 1-4. Dostopno prek: <http://www.celiabrickman.com/Sources/RelstudiM.pdf> (20. september 2012).

Keller, Richard. 2001. Madness and Colonialism: Psychiatry in the British and French empires, 1800-1962. V *Journal of Social History*, zimsko izdaja. Dostopno prek: http://www.worldagesarchive.com/Reference_Links/Madness_and_Colonization.html (10. julij 2012).

Kolozova, Katerina. 2007. Casting Žižek: Manliness as a Masquerade. V *The International Journal of the Humanities*, 5. Dostopno prek: http://uacs.academia.edu/KaterinaKolozova/Papers/470184/Casting_Zizek_Part1_Imperialist_Symptomatology_of_the_Phenomenon_Zizek (1. oktober 2012).

Kristeva, Julia, 1982. *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press. Dostopno prek: <http://www.csus.edu/indiv/o/obriene/art206/readings/kristeva%20-%20powers%20of%20horror%5B1%5D.pdf> (22. september 2012).

--- 2000. *Crisis of the European Subject*. New York: Other Press.

--- 2002. *Revolt, She Said*. Los Angeles: Semiotext(e).

Kroeber, Alfred Louis. 1952. *The nature of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kuper, Adam. 2000. *Antropologija in antropologi. Moderna britanska šola*. Šentilj: Založba Aristej.

Lacan, Jacques. 1994. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ur. Jacques-Alain Miller. London: Penguin books.

Laclau, Ernesto. 2008. *Emancipacija/Emancipacije*. Ljubljana: ZRC Sazu.

Laporte, Dominique. 2000. *History of shit*. Cambridge: The MIT Press.

Lovink, Geert. 1996. *Civil Society, Fanaticism and Digital Reality: A Conversation with Slavoj Žižek* (intervju). Dostopno prek: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=79> (8. oktober 2012).

Marcuse, Herbert. 1968. *Nagations*. Penguin books.

Mastnak, Tomaž. 2002. *Crusading peace: Christendom, the Muslim world, and Western political order*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

--- 2009. *Evrocentrizem. Kritika neke ideologije* (spremnna beseda).

Mbembe, Joseph-Achille. 2001. *On the Postcolony*. Los Angeles: University of California Press. Dostopno prek: http://books.google.si/books?id=S6FCpnfU8noC&printsec=frontcover&hl=sl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (21. september 2012).

--- 2007. Provizorične opombe k postkoloniji: estetika vulgarnosti. V: *Zbornik postkolonialnih študij*, ur. Nikolai Jeffs, 209-249. Ljubljana: Krtina.

MacCarraher, Eugene. 2000. *All Things New*. Dostopno prek: <http://www.inthesetimes.com/issue/24/15/mccarraher2415.html> (1. oktober 2012).

Mannoni, Octave. 1990. *Prospero and Caliban. Psychology of Colonization*. Michigan: University of Michigan Press. Dostopno prek: http://books.google.si/books?id=YN-izsd600MC&printsec=frontcover&hl=sl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=colonial&f=false (2. oktober 2012).

McClintock, Anne. 2007. Angel napredka: pasti termina »postkolonializem«. V: *Zbornik postkolonialnih študij*, ur. Nikolai Jeffs, 415-440. Ljubljana: Krtina.

Merkel, Howard. 2011. *An Anatomy of Addiction*. Pantheon. Dostopno prek: <http://www.amazon.com/An-Anatomy-Addiction-Sigmund-William/dp/0375423303> (12. september 2012).

Močnik, Rastko. 1998. *Koliko fašizma?* Zagreb: Arkzin.

--- 1999. *Tri teorije*. Ljubljana: Založba /*cf.

Moi, Toril. 1996. *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell.

Mojsova Čepičevska, Vesna. 2008. *Misterij čistega v romanu Pastoralna vlada Žabota*. Dostopno prek: www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-U98UWS4R/.../PDF (23. september 2012).

Newman, Saul. 2001. Derrida's Deconstruction of Authority. V *Philosophy & Social Criticism*, 27(3): 1-20.

--- 2011. Predavanje (FDV). 3. april.

New York Public Library. 2008. *Violence & the Left in the Dark Times: Bernard Henry Levy & Slavoj Žižek*. Dostopno prek: <http://www.nypl.org/audiovideo/violence-left-dark-times-bernard-henri-levy-slavoj-zizek> (1. oktober 2012).

Nandy, Ashis. 2001. *An Ambiguous Journey to the City. Village and Other Odd Ruins of the Self in the Indian Imagination*. Oxford University Press. Dostopno prek: <http://en.bookfi.org/s/?q=ashis+nandy&t=0> (19. september 2012).

Nolan, Marguerite. 1999. *Psychoanalyzing Colonialism, Colonizing Psychoanalysis: Re-reading Aboriginality*. Dostopno prek: <https://dspace.stir.ac.uk/handle/1893/1841> (1. julij 2012).

Nuland, Sherwin. 2011. Sigmund Freud's Cocaine Years. *New York Times*, 21. julij. Dostopno prek: http://www.nytimes.com/2011/07/24/books/review/an-anatomy-of-addiction-by-howard-markel-book-review.html?pagewanted=1&_r=1&smid=fb-share (11. september 2012).

Peče, Maša. 2003. *Arijski mit*. Ljubljana: FDV. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dela/Pece-Masa.PDF> (10. april 2012).

Perpar, Jurij. 2011. *Postkolonialna študija – slovenski primer*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede. Dostopno prek: http://dk.fdv.uni-lj.si/magistrska_dela_2/pdfs/mb22_perpar-jurij.pdf, 2. september 2012.

Peterlin, Borut. 2012. Romski intelektualci se ne opredeljujejo kot Romi. *Mladina*, 22. september. Dostopno prek: <http://www.mladina.si/116073/romski-intelektualci-se-ne-opredeljujejo-kot-romi/> (23. september 2012).

Prunk, Janko. 2008. *Racionalistična civilizacija. 1776-2000*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.

Public Broadcasting Service. 2011. *Charlie Rose*, 26. oktober. Dostopno prek: <http://www.charlierose.com/view/interview/11966> (1. oktober 2012).

Puhar, Alenka. 1994. Childhood Nightmares and Dreams of Revenge. V *The Journal of Psychohistory*, 22(2). Dostopno prek: <http://www.psychohistory.com/yugoslav/yugoslav.htm> (3. oktober 2012).

Quintin Hoare in Geoffery Nowell Smith. 1999. *Selections from Prison Notebooks*. London: ElecBook. Dostopno prek: <http://www.walkingbutterfly.com/wp-content/uploads/2010/12/gramsci-prison-notebooks-vol1.pdf> (24. september 2012).

Rousseau, Jacques. 1960. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

RT. 2012. *Julian Aassange: The World Tomorrow*, 24. april. Dostopno prek: <http://assange.rt.com/horowitz-zizek-episode-two/> (1. oktober 2012).

Said, Edward. 1996. *Orientalizem. Zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij (Studia Humanitas).

---2000. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press. Dostopno prek: http://www.dartmouth.edu/~germ43/pdfs/said_reflections.pdf (21. september 2012).

Salecl, Renata. 1993. *Zakaj ubogamo oblast?* Ljubljana: Državna založba Slovenije.

--- 1994. *The spoils of freedom: feminism after the fall of socialism*. London, New York: Routledge.

Sarkić, Denis. 2004. Slavoj Žižek. *Mladina*, 24. oktober. Dostopno prek: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Cctp2MylsNgJ:www.mladina.si/96679/slavoj-zizek/+&cd=1&hl=sl&ct=clnk&gl=si&client=firefox-a> (28. september 2012).

Slapšak, Svetlana. 2001. Uvod. V *Imaginarij Balkana*. Ljubljana. ICK.

Seidman, Steven. 1998. *Contested knowledge. Social theory in the Postmodern era*. Oxford: Blackwell Publishers.

Seljak, Matej. 2005. *Spopad civilizacij na Balkanu?* Ljubljana: FDV. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dela/Seljak-Matej.PDF> (13. september 2012).

Seem, Mark. 2000. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (uvod). Minneapolis: University of Minnesota Press. Dostopno prek: <http://en.bookfi.org/s/?q=anti+oedipus&t=0> (3. oktober 2012).

Senyener, Sebnem. 2004. How the Divan Became the Couch. *Eurozine*, 9. januar. Dostopno prek: <http://www.eurozine.com/articles/2004-03-03-senyener-en.html> (15. september 2012).

Smith, Anne-Marie. 1998. *Julia Kristeva: Speaking the Unspeakable (Modern European Thinkers)*. London: Pluto Press. Dostopno prek: http://books.google.si/books?id=t1ndD_-fzuEC&pg=PA80&lpg=PA80&dq=kristeva+bulgaria+my+suffering&source=bl&ots=GyRE13ZsUO&sig=GXSFsJfcK13VQrrE58i60KoRSHY&hl=sl&sa=X&ei=DiJgUJrMOIf-4QsfhIGIDg&ved=0CDEQ6AEwAw#v=onepage&q=kristeva%20bulgaria%20my%20suffering&f=false (24. september 2012).

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2007. Kritika postkolonialnega uma: subalterni. V *Zbornik postkolonialnih študij*, ur. Nikolai Jeffs, 109-140. Ljubljana: Krtina.

Spiro, E. Melford. 1993. *Oedipus in the Trobriands*. New Brunswick, New Jersey: Transaction publishers.

Stankovič, Peter. 2001. *Družbena struktura in človekovo delovanje. Kaj prinaša sinteza dveh pristopov sociološki teoriji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Škrinjar, Sanja. 2010. *Nacionalne mitologije in religije ter njihova vloga v vojni na ozemlju bivše Jugoslavije*. Ljubljana: FDV. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/diplomska/pdfs/skrinjar-sanja.pdf> (10. april 2012).

Šterk, Karmen. 2001. Maria Todorova: Imaginarij Balkana. V *Teorija in praksa*. 38(5): 958-960. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/tip/tip20015sterk.pdf> (14. oktober 2012).

Taylor, Charles. 2007. Politika priznavanja. V *Zbornik postkolonialnih študij*, ur. Nikolai Jeffs, 291-337. Ljubljana: Krtina.

Todorova, Marija. 2001. *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: ICK.

Ugrešić, Dubravka. 2006. *Kultura laži*. Ljubljana: Študentska založba.

--- 2007. *Nobody's home*. London; San Francisco; Beirut: Telagram.

Velikonja, Mitja. 1996. *Masade duha*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

--- 2003. *Mitografije sedanjosti. Študije primerov sodobnih političnih mitologij*. Ljubljana: Študentska založba.

--- 2005. *Evroza – kritika novega evrocentrizma*. Ljubljana: Mirovni inštitut.

Verhaeghe, Paul. 1999. *Ljubezen v času osamljenosti*. Ljubljana: ORBIS.

Vezovnik, Andreja. 2009. *Diskurz*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Vidmajer, Saša. 2012a. Aleš Debeljak: Slovenci živimo pod Evropo (intervju). *Delo*, 30. junij. Dostopno prek: <http://www.delo.si/zgodbe/sobotnapriloga/ales-debeljak-slovenci-zivimo-pod-evropo.html> (7. avgust 2012).

--- 2012b. Balkan - periferija periferije. *Delo*, 19. september. Dostopno prek: <http://www.delo.si/mnenja/kolumne/balkan-periferija-periferije.html> (20. september 2012).

Young, J. C. Robert. 2001. *Postcolonialism. An historical introduction*. Blackwell Publishing.

--- 2004. *White mythologies*. London in New York: Routledge.

West, Rebecca. 2007. *Black Lamb and Grey Falcon. A journey through Yugoslavia*. New York: Penguin books.

Williams, Raymond. 1998. *Navadna kultura: izbrani spisi*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.

Wolf, Larry. 1994. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford, California: Stanford University Press.

Žižek, Slavoj. 1994. *Metastases of Enjoyment. 6 Essays on Women Sexuality*. London: Verso. Dostopno prek: <http://en.bookfi.org/s/?q=metastases+of+enjoymentlove&t=0> (2. oktober 2012).

--- 1996. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso.

--- 1999. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London, New York: Verso.

--- 2000. *History of shit* (recenzija).

--- 2003. *Kuga fantazem*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2004. Knee-Deep. *London Review of Books*, 2. september. Dostopno prek: <http://lacan.com/zizek-deep.htm> (26. september 2012).

--- 2005. *Kako biti nihče*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2008. Euronews talks films and Balkans with Slavoj Žižek. *Euronews*, 9. december. Dostopno prek: <http://www.euronews.com/2008/09/12/euronews-talks-films-andbalkans-with-slavoj-zizek/> (3. oktober 2012).

--- 2011. *Poskusiti znova – spodleteti bolje*, ur. Peter Klepec. Ljubljana: Cankarjeva založba.