

review  
prejeto: 2002-07-24

UDK 32:17 316.35

## POLITIČNOST DISKURZOV O IDENTITETI

Metka MENCIN ČEPLAK

Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, SI-1000 Ljubljana, Kardeljeva ploščad 5  
e-mail: metka.mencin-ceplak@guest.arnes.si

### IZVLEČEK

Namen prispevka je opozoriti na politične učinke in konceptualne meje tistih diskurzov o identiteti, ki izhajajo iz teze, da je v poznomodernih družbah oblikovanje identitete objekt svobodnih izbir. V analizi javnih diskurzov avtorica izhaja iz konceptualizacij identitete, ki se sklicujejo na Foucaultovo teorizacijo razmerij med poljem vednosti, tipi normativnosti in oblikami subjektivitete, Althusserjev koncept interpelacije, Lacanovo psihoanalizo, kjer je ključni element identifikacija, ter Derridajev koncept razlike. Razlika, zunanost, ki je nujna za to, da se proces identifikacije sploh vzpostavi, ni nevtralna. Njena vrednostna konotacija je hkrati pogoj in učinek gospostvenih razmerij, zato so diskurzi o identiteti vselej vsaj implicitno politični.

**Ključne besede:** identiteta, identifikacija, identitetna izjava, ideologija, manjšina, relativizem, ambivalenca, esencializem, družbena reprezentacija, multikulturalizem, družbena gibanja, postmodernizem

## IL CARATTERE POLITICO DEI DISCORSI SULL'IDENTITÀ

### SINTESI

Il contributo intende richiamare l'attenzione sugli effetti politici e sui limiti concettuali di quei discorsi sull'identità che scaturiscono dalla tesi secondo la quale nelle società tardo moderne la formazione dell'identità è oggetto di libere scelte. Nella sua analisi, l'autrice parte dalle concettualizzazioni dell'identità che si richiamano alla teorizzazione di Foucault delle relazioni tra campo del sapere, tipi di norme e forme di soggettività, al concetto di interpellanza di Althusser, alla psicoanalisi di Lacan, dove l'identificazione rappresenta l'elemento chiave, nonché al concetto di differenza di Derrida. La differenza, l'esteriorità, indispensabile affinché il processo di identificazione possa prendere piede, non è neutrale. La sua connotazione è al tempo stesso condizione ed effetto delle relazioni di potere, perciò i discorsi sull'identità sono sempre, almeno implicitamente, politici.

**Parole chiave:** identità, identificazione, dichiarazione d'identità, ideologia, minoranza, relativismo, ambivalenza, essenzialismo, rappresentazione sociale, multiculturalismo, movimenti sociali, postmodernismo

## UVOD

V osemdesetih in devetdesetih letih 20. stoletja je družbene vede zajela prava poplava študijev identitete: feministični, lezbični in gejevski študiji na primer analizirajo križanja rase, razreda, spola; etnični in področni študiji razmerja med postkolonializmom, nacionalizmom in etnijo; med kulturološkimi narašča število tistih, ki sprašujejo o mejah emancipacijskih gibanj, ki se sklicujejo na skupni izvor in skupne izkušnje. Ko prečijo številne discipline, študiji identitete artikulirajo nove teorije in diskurze o identiteti, oblikujejo nova teoretska polja, ki jih je težko umestiti v tista, ki so jih oblikovale stare delitve znotraj družbenih ved. Posledica lokaliziranih kontekstov raziskovanja, ki razkrivajo precejšnjo raznolikost individualizacije kulturnih fenomenov, je, kot pravi Bilgrami, rahljanje koncepta identitete, ki je "lebdéče in negotovo obvisel na področju kulture in politike" (Bilgrami, 1992, 821).

Vsak govor o identiteti je govor o razmerjih med individualnim in družbenim, med psihičnim in diskurzivnim; konceptualizacija identitete je hkrati tudi konceptualizacija teh razmerij; je, če rečemo s Hallom, artikulacija vzajemno konstitutivnih, ne pa identičnih polj: rudimentarnih nivojev psihične identitete in gonov ter diskurzivnih formacij in praks, ki konstituirajo družbeno polje (Hall, 1997, 2). To pa so hkrati polja, kjer deluje ideologija, zato so konceptualizacije identitete vsaj implicitno politične. Mogoče je konec osemdesetih res grozila nevarnost, da se rasne, razredne in spolne razlike obravnavajo klišejsko, kot pravita Appiah in Gates (Appiah, Gates, 1992, 625), vendar konec devetdesetih predvsem z uveljavitvijo teze o detradicionalizaciji že grozi spregled teh razlik. Geslo "Zasebno je politično" primerno označuje konceptualizacije razmerij med družbenim in individualnim, značilne za osemdeseta. Nasprotno pa so konec devetdesetih vse bolj popularni koncepti, ki sledijo geslu o svobodnih izbira, svobodnem načrtovanju in samooblikovanju. Sklicevanje na svobodne izbire in na široko 'dostopne' možnosti implicitno zamegljuje vlogo in pomen političnega vsaj na dveh ravneh: spregleda namreč družbene ovire in omejitve, hkrati pa se implicitno sklicuje na nekakšno avtentičnost, ki naj bi določala, kako in kaj izbiramo. Tako ne preseneča, da se razprave, ki prisegajo na tezo o svobodni izbiri identitete, v spoprijemu s pojavi verskega, nacionalnega ekstremizma iztečejo v psihologiziranje – za razlago na pomoč priključijo psihopatologijo. Tej nevarnosti pa se uspešno izognejo konceptualizacije, ki se sklicujejo na Foucaultovo teorizacijo razmerij med poljem vednosti, tipi normativnosti in oblikami subjektivitete, Althusserjev koncept interpelacije in Lacanovo psihoanalizo. Izhajajo namreč iz teze, da se identiteta konstruira znotraj diskurza, kar pomeni, da jo je treba obravnavati znotraj določenih zgodovinskih in institucionalnih kontekstov,

znotraj specifičnih modalitet oblasti. Identiteta je učinek označevanja razlik in izključevanja in ne označuje identične, naravne konstituirane enote.

## RAZLIKA KOT UČINEK (IN POGOJ) IDENTITETE

Ena takih konceptualizacij je Hallova. Z izrazom identiteta Hall meri na 'točko prešitja' med diskurzi in praksami, ki poskušajo interpelirati (se naslavljajo na nas, nas umeščajo kot družbene subjekte določenih diskurzov) na eni strani, ter procesi, ki producirajo subjektivitete, ki nas konstruirajo kot subjekte, o katerih je mogoče govoriti. Identiteta je torej točka začasne vezanosti na subjektne pozicije v diskurzivnem toku. Je mesto, ki ga subjekt mora prevzeti, čeprav 've', da je samo reprezentacija (Hall, 1997).

Pogoj za identiteto je torej identifikacija – identifikacija je ključni element v konceptualizacijah identitete, ki se sklicujejo na Foucaulta, Althusserja in Lacana. Identifikacija je še eden od konceptov, ki se, kot pravi Hall, zdijo razumljivi, povzročajo pa ravno tako velike konceptualne težave kot identiteta. V jeziku zdrave pameti je pogoj za identifikacijo spoznanje o skupnih koreninah ali skupnih značilnostih, ki jih delimo z drugo osebo ali skupino, ali skupni ideal, iz česar izvira tudi solidarnost in vdanost – na tem se utemeljuje tudi večina družbenih gibanj. Diskurzivni pristop pa v nasprotju s to zdravorazumsko razlago identifikacijo pojmuje kot konstrukcijo, proces, ki se nikdar ne konča (in tako tudi identiteta ni nikdar dokončna). Identifikacija je kontingentna, vendar to ne pomeni, da ni nobenih trdnih, ustaljenih pogojev njene eksistence. Tako kot vse označevalne prakse je podrejena razliki, kot proces deluje preko razlike, izzove diskurzivno delo, ustvarja meje in učinke teh meja – za vzpostavitev procesa je zunanost konstitutivna. Identiteta se lahko vzpostavi samo v razliki do drugega, v odnosu do tega, kar ni, kar manjka, v odnosu do tega, kar se imenuje konstitutivna zunanost temu, kar je 'pozitivni' pomen vsakega izraza, kot pravi Woodward (Woodward, 1997, 35). Identiteta ima svoj smisel samo, če obstaja nekaj, kar to ni – podobno kot norma dobiva "svoj smisel, svojo funkcijo in svojo vrednost iz dejstva, da obstaja zunaj nje tisto, kar ne ustreza zahtevi, ki ji norma služi" (Canguilhem, 1987, 180); podobno kot je treba "vsako vrednoto izbirati proti kakšni protivrednosti", kot pravi Bachelard (v Canguilhem, 1987, 180). Za to, da se vprašanje identitete sploh postavi, je potrebna razlika, drugačnost, šele s to razliko, drugačnostjo, je konstrukcija identitete sploh potrebna, kot pravi Močnik (Močnik, 1996, 29). Navsezadnje o lastni identiteti razmišljamo šele, ko se moramo definirati, ko nas definira nekdo drug, ko se najdemo znotraj nasprotujočih si umestitev – in takrat, ko se nam na osnovi identitetnih oznak pripiše (manj)vrednost. Pojem identitete torej zavaja, ko istost, homogenost, enovitost obravnava kot temeljne

značilnosti identitete, 'prikrija' pa dejstvo, da je hkrati zapora, 'prikrija' razliko, različnost, ki pa ni le njen pogoj – Močnik celo dokazuje, da nasprotje *isto/drugo* pravzaprav sploh ni pogoj identitete, ker je to nasprotje samo učinek vzpostavitve identitete oziroma je kar drugo ime za 'identiteto', "je tautologična določitev identitete" (Močnik, 1996, 24).

V zvezi z razliko kot neizogibnim učinkom vzpostavitve identitete je umestno opozoriti tudi na meje govorov o etnocentrizmu in ksenofobiji, ki sovražen odnos do tujcev, do *drugega*, pripisujejo strahu pred drugačnostjo. Če drži, da vzpostavitev identitete nujno proizvede razliko, potem bi morali definicijo teh pojavov razširiti: strah pred tujci in/ali sovraštvo do njih da, vendar ne toliko zaradi razlike same kot zaradi strahu, da bi razlika izginila. Če bi izginila razlika, bi izginila tudi naša identiteta. 'Mi' bi postali 'oni' – na primer v ideologijah nacionalne ogroženosti, ki 'nelagodje' pred tujci opravičujejo z utemeljitvijo, da 'nas' bodo tujci preplavili. Ali pa bi 'oni' postali enaki 'nam'.

Eden od nazornejših bližnjih primerov je odnos do begunk in beguncev oziroma prebežnic in prebežnikov v Sloveniji. Ni toliko sporno to, da se razlikujejo od 'nas' po barvi kože, etnični ali nacionalni pripadnosti – bolj sporno je to, da se vozijo s taksiji, da imajo mobilne telefone, da uporabljajo drago kozmetiko, nosijo rdeče čevlje z visoko peto. Na drugo raven ksenofobije zaradi 'nevarnosti', da bi izginila razlika med 'nami' in 'njimi', opozarja Štrajn, ko analizira značilnosti slovenskega nacionalizma. Opozarja na strah, da v "pogledu drugega (recimo 'nam enakega' Evropejca) 'oni' (t.i. južnjaki) nastopajo na isti ravni kot 'mi Slovenci' v kategoriji slovenskega državljanstva". Tu torej ne gre preprosto za to, da določimo 'drugega', ki ni Slovenec, ampak za to, da se 'južnjakom' prepreči identificiranje z 'nami' (Štrajn, 1994, 194). Nenehno je treba kazati na razlike, jih izumljati, nenehno je treba opozarjati, kako se 'oni' razlikujejo od 'nas'.

Razmerje med zahtevo po različnosti in enakosti je malo bolj zapleteno v prevladujočem odnosu do istospolno usmerjenih. Vsaj na prvi pogled. Zagovorniki diskriminacije si prizadevajo, da bi bila spolna usmerjenost vidna, kar dokazuje skorajda obsesivno izumljanje znakov homoseksualnosti (govor, hoja, dolžina prstov na rokah, razmerje med obsegoma bokov in pasu, način, kako človek drži skodelico, cigareto). In registri. Če policijski niso legalni, in mogoče niti legitimni ne več, lahko uzakonimo nove. Take, ki bi *deklarativno* celo izhajali iz načela enakosti, *dejansko* pa iz zakonite diskriminacije. Tu je mišljena legalizacija istospolnih partnerskih zvez s posebnim zakonom o registraciji,

kakršnega je pred nekaj leti načrtovalo slovensko ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve. Tak zakon bi osebama istega spola zagotovil pravico do legalizacije njune partnerske zveze, ne bi pa jima zagotovil enakih pravic kot heterospolnemu paru, še posebej ne v razmerju do otrok.<sup>1</sup> Segregiral in diskriminiral bi kar s sklicevanjem na enakost, hkrati pa bi omogočil izjemno zanesljivo in hitro identifikacijo istospolnih parov. In nič drugega kot to. Ob tem bi kdo upravičeno pripomnil, da razlika postane vidna tudi s pomočjo zakonov, ki v celoti izenačijo položaj istospolnih in heterospolnih parov, saj tudi ta vključuje registracijo zveze. To sicer drži, vendar taki zakoni izenačijo pravice, ne zgolj legalizirajo zveze – sami zakoni ne segregirajo in diskriminirajo, s tem pa pripomorejo k temu, da razlika v spolni usmerjenosti izgublja pomen kriterija družbenega hierarhičnega razvrščanja.

Kako pomembno je, da se razlika med 'nami' in 'drugimi' opazi, vidi, kaže tudi odnos precejšnjega dela slovenske javnosti do transvestitske skupine *Sestre*. Vprašanje je, če bi njihov nastop na slovenskem izboru za evrovizijsko popevko izzval tako množične sovražne reakcije, če bi se oblekle v tipično transvestitsko opravo. Kaj niso tako močno vznemirjale tudi zato, ker so bile njihove obleke tako zelo 'spodobne'? Nič hudega sluščega gledalca oziroma gledalke niso namreč z ničimer opozarjale na 'nezaslišano' subverzijo prevladujoče podobe spolov. Na izboru in v prvih javnih nastopih so *Sestre* nakazale, da je biološki spol mogoče prikriti, zakriti, da se pod marsikatero žensko podobo lahko skriva biološki moški in obratno.<sup>2</sup> Tudi dejstvo, da so z nastopom na nacionalnem izboru, ki ga je prenašala nacionalna televizija, izstopile iz geta, je delovalo subverzivno predvsem zaradi načina, kako so izstopile – izstop so dosledno obravnavale kot najbolj običajno stvar pod soncem, kot nekaj čisto samoumevnega, kot da ni razloga, zaradi katerega bi morale skrivati enega od svojih načinov uživanja. Pa še nad sovražnimi odzivi se niso zgražale, ti odzivi jih niso užalili, razžalostili, s čimer so svoje nasprotnike prikrajšale za kakršenkoli užitek.

Za odnos do tujk in tujcev je torej odločilna groza pred tem, da bi 'nam' bili enaki. To grozo še pogloblja nevarnost, da bi nas tisti, ki so nam pomembni, prav zaradi te podobnosti izključili. Da nam ne bi priznali, da smo, kar želimo biti. Elster bi rekel, da gre v teh primerih za bistveno drugotno stanje – da si prizadevamo biti tisto, kar ne moremo postati preko zavestnega delovanja. Zavestno stremljenje k temu, da na nekoga napravimo vtis, zavestno oponašanje vedenja tistih, ki jim želimo pripadati, se sprevrne v pretiravanje, ki nas osmeši ali vsaj ne deluje prepričljivo (Elster, 2000).

1 Nasprotniki izenačevanja najostreje oporekajo pravici do posvojitve in do umetne oploditve – slednje dokazujejo tudi razprave ob referendumu o noveli zakona o zdravljenju neplodnosti in oploditvi z biomedicinsko pomočjo.

2 Potem, ko so več kot zgolj verbalno poudarjale razliko med svojo podobo na odru in tem, kar so 'v resnici', se je javnost kar precej pomirila.

## RAZLIKA IN GOSPOSTVENA RAZMERJA

Postmodernistične teze o svobodnih izbirah, svobodnem identitetnem načrtovanju, o izginjanju 'tradicionalnih' identitetnih oporišč zavajajo natanko zato, ker spregledajo, da razlike niso nevtralne, spregledajo, da se vanje vpisujejo razmerja moči.

Razlike so družbeno konstitutivne in simbolno razvrščanje je nujni element družbenega reda oziroma način, preko katerega se ta red vzdržuje in vzpostavlja. Družbena identiteta vselej temelji na izključevanju in vzpostavljanju vsiljene hierarhije med dvema poloma, od katerih je eden vselej opozicija esencialnosti prvega, ki ostaja neoznačen, kot pravi Derrida (v Woodward, 1997, 36). Prav ovrednotenje razlike oziroma vsakega od polov je bistven element izključevanja, ki ima pomembno družbeno funkcijo: že Evans-Pritchard govori o vrednostih kot o funkciji družbene situacije; z besedami, ki utelešajo vrednosti, človek "konceptualizira svoje občutke o strukturi razdalji, se identificira z lokalno skupnostjo in tako prelamlja z drugimi skupnostmi iste vrste" (Evans-Pritchard, 1993, 162-163). Če je neka skupina označena kot sovražnik, kot manjvredna, manj civilizirana, manj sposobna, ima to realne, 'materialne' učinke v družbeni izključenosti in materialni zapostavljenosti. Istost in različnost sta res označeni simbolno preko sistemov reprezentacije (od stilov oblačenja, prehranjevanja do osebnih izkaznic in državljskih pravic, vezanih nanje). Vendar ima vse to svoj politični učinek – v vključevanju in izključevanju določenih skupin ljudi. Ali kot pravi Woodward, sistemi klasifikacije uporabljajo načelo razlike tako, kot da bi bilo populacijo in vse njene lastnosti mogoče deliti na najmanj dve nasprotni skupini (Woodward, 1997, 29).

O usodnosti posledic takega razlikovanja lahko govorimo, kadar se ti, ki so označeni kot *drugi*, tudi sami vidijo kot *drugi*. Eno je, če subjekt ali skupino ljudi kot *drugega* umešča dominantni diskurz, čisto nekaj drugega pa je, če se subjekt podredi vednosti ne le z vsiljevanjem volje in gospostva, ampak z močjo notranje prisile in subjektivnega pristanka na normo. Tako izkoriščanje kulturne identitete deformira in pohablja, pravi Hall (Hall, 1997, 52-53).

Prostora za oblikovanje nediskriminatornih manjšinskih identitet, opozarja Bhabha (1997), ne moremo odpreti s tem, da preprosto podelimo priznanje prostoru, ki ga te manjšine zasedajo, oziroma izrazimo spoštovanje do manjšin. Ne odpiramo ga niti s tem, da se namesto na kategorije, ki vzpostavljajo razlike, sklicujemo na nekakšne neoznačene avtentične korenine. Pozivanje k enakosti podrejenih in dobrobiti manjšin namreč zamolči specifičnost kulturnih razlik. Politika multikultu-

ralizma je zaradi svoje razumnosti sicer mamljiva, vendar pozablja, poudarja Bhabha, da je bilo o razliki že presojeno, da je kulturna sodba že bila izrečena. Pozablja, da so manjšine produkt zgodovinskih genealogij – vključno s hierarhičnim razvrščanjem teh manjšin, bi lahko dodali. Politična drža, ki se sklicuje na enakost, ne bi smela prikriti težavnosti prehoda, ki jo izražajo zahteve 'novih' družbenih gibanj – človekove pravice in potrebe se namreč na kompleksne načine križajo s skupinskimi interesi in naključnostjo kolektivnih zahtev (Bhabha, 1997).

Diskurzi o svobodnih izbirah lahko širijo tezo o izginjanju starih struktur nacionalnih držav in skupnosti, transnacionalizaciji ekonomskega in kulturnega življenja pa pripisujejo pozitivno vlogo v procesu oblikovanja identitet, ki naj bi presegle delitve na osnovi nacionalne oziroma etnične pripadnosti. Z globalizacijo in množičnimi migracijami se res oblikujejo nekakšne nove identitete (tudi preko 'mešanih' zakonov), res se spreminjajo razmerja med nacionalnimi in verskimi večinami in manjšinami. Meje med manjšinami in večinami so vse manj jasne, Bhabha povzema Balibara: manjšine namreč svojo 'drugost' na ravni kulturnega oziroma skupnostnega življenja obravnavajo kot etično vprašanje, hkrati pa aktivno sodelujejo v bolj univerzalnih, 'razsvetljenih' postopkih političnega in pravnega državljanstva (Bhabha, 1997, 436-437).

Vendar to še ne pomeni, da delitve na osnovi nacionalne, verske oziroma kulturne pripadnosti v širšem pomenu izginjajo ali da te identitete prosto izbiramo. Migracije, ki oblikujejo 'multiplicirane' identitete, so v globaliziranem svetu za večino še vedno prisila revščine, izbira pa le za elito, in položaj priseljenc in priseljencev je praviloma (če ne kar izključno) odvisen od tega, od kod, kdaj in kako so prišli v deželo imigracije. Nujni pogoj oblikovanja manjšin je identifikacija z drugostjo, drugačnostjo (*otherness*), pravi Bhabha, ta identifikacija pa pogosto vzpostavlja zavest o ambivalentnosti naših identifikacij (Bhabha, 1997, 438). Tako 'pomnožene' identitete so pogosto izjemno konfliktno in ambivalentne, ker vsiljujejo vprašanje, kaj je temeljna zvezanost, temeljna pripadnost, še posebej v okoliščinah, ko se enemu od njenih elementov pripisuje izrazito nižja vrednost, ima nižji status ali je celo objekt diskriminacije.

Bilgrami (1992) to raven odnosa med večino in manjšino analizira z zgledom položaja *zmernega muslimana*,<sup>3</sup> ki občuti nenehno napetost zaradi opozicijske drže do islamskega absolutizma na eni strani in zvestobe veri na drugi strani. Ta napetost mu pogosto preprečuje, da bi kritiziral islamsko doktrino. Inhibira ga strah, da bi kritiko označili kot vdajo zahodnim silam, ki

3 Bilgrami uporablja sintagmo *moderate Muslim*. V tekstu bom pridevnik 'zmeren' uporabljala v navednicah ali se mu poskušala izogniti, ker še posebej po 11. septembru 2001 implicira, da so muslimani *praviloma* fundamentalisti, skrajneži.

poskušajo gospodovati islamski kulturi. To pa seveda s pridom izkoriščajo absolutistična gibanja, ki doktrino izkoriščajo za svoje politične potrebe. Muslimani s tega vmesnega položaja, pravi Bilgrami, prepogosto izjavljajo: "Morate razumeti, zakaj smo taki – tako je zaradi kolonialne oziroma neokolonialne predvlade."

Bilgrami problematizira stališče, da je pripadnost islamu v celoti zgodovinsko določena. To ne pomeni, da kakorkoli zmanjšuje vpliv kolonialne politike ali da jo celo opravičuje. Izjava "Razumi vendar, zakaj smo taki" izraža pričakovanje, da bo nekdo tretji spremenil svoje razumevanje zgodovinskih izvorov in vlog pripadnosti islamu. Hkrati pa se s tako izjavo 'zmerni' musliman odreče kritičnosti do svojih lastnih teženj in refleksiji teh teženj. S tem zavzame do sebe držo tretje osebe, kot pravi Bilgrami. Postane odvisen od koncepcije sebe kot tretje osebe in zanika prvo osebo oziroma dejavni vidik prve osebe. Bilgrami priznava, da pozicijo tretje osebe utemeljuje in opravičuje izkustvo, ta pozicija torej ni zgolj opravičilo ali izgovor, vseeno pa koncepta sebe ne more v celoti izčrpati. Drugim, ki sočustvujejo s temi izkustvi, res ne preostane nič drugega kot zgolj dobrohotno razumevanje,<sup>4</sup> pravi Bilgrami. 'Zmerni' musliman pa se s to dobrohotno opazko ne more zadovoljiti – razen v primeru, če muslimane tudi sam obravnava kot objekt, če je prepričan, da se prihodnost ne more razlikovati od preteklosti. S tem pa se odpoveduje temeljnemu pogojem svobodnega delovanja.

Vendar se 'zmernemu' muslimanu za to, da bi deloval emancipacijsko, aktivno, ni potrebno odpovedati poziciji tretje osebe. Razumevanje zgodovinskih pogojev in kritiko kolonialne zgodovine lahko dopolni z refleksijo učinkov brezpogojne vdanosti doktrini oziroma z refleksijo interpretacije te doktrine v politične namene. S tega vmesnega položaja se mora musliman torej odreči obrambni perspektivi tretje osebe, znotraj katere je *biti musliman* zgolj reakcija na zgodovino kolonialnega zatiranja in na postkolonialno/neo-imperialistično rasno diskriminacijo, ter se pomakniti k aktivnejši samozavedajoči se perspektivi prve osebe, ki pomeni kritično produkcijo depolitiziranega islama. Da bi lahko zasedli nekakšno vmesno, srednjo pozicijo, pozicijo med absolutistično in čisto sekularno pozicijo, ki je izrazito konfliktna in ambivalentna, bi morali vzpostaviti

vmesni prostor identifikacije, pravi Bhabha. Ne gre za dialektiko dveh pozicij, ampak za ambivalentnost mejne bližine: prvi-v-tretjem/eden-v-drugem. Prav ta ambivalentnost sobivanja šele omogoča politične spremembe in psihične premike, pravi Bhabha (Bhabha, 1997, 434-435). Mogoče za naš kontekst primer 'zmernega' muslimana ni najbolj relevanten, je pa od 11. septembra 2001 dalje tako aktualen, da ga je smiselno predstaviti. Od takrat namreč živimo v svetu, ki je 'zmernim' muslimanom iztrgal prostor, kjer bi lahko razvijali to srednjo, vmesno pozicijo (slovenski prostor ni nikakršna izjema). Je lahko musliman, potem ko so ZDA izumile os zla, Evropa pa molče pristala na razmejitveno črto, za zahod sploh še kaj drugega kot verski fundamentalist ali/in potencialni terorist? In ali depolitiziran musliman ne tvega bolj kot kadarkoli, da bo v muslimanskem svetu proglašen za izdajalca?

Multikulturalistične 'mante', kot Bhabha imenuje prevladujoče govore o medkulturnih razlikah (in enakovrednosti kultur), ne odkrivajo teh vmesnih artikulacij, skozi katere kategorije razlik konstituirajo nova družbena gibanja (Bhabha, 1997).<sup>5</sup> Če spregledamo vmesne pozicije, po Bhabhovem mnenju grozi nevarnost, da s pojmom 'manjšina' prenašamo izenačimo javne sfere, normalizacijske oblike družbenih razlik in moralizirajoče divergentne strategije podrejanja, zatiranja ali odpora, ki se sklicuje na skupno, homogeno viktimizacijo. Dejstvo, da identiteta vselej vključuje razliko, odpira vprašanje, ali je mogoče oblikovati politiko brez identitet, politiko, ki bi ne izzivala polarnih identifikacij. Grossberg na primer razpravlja o pripadnosti prostovoljno izbranim skupinam, ki ne bi temeljila na skupinski identiteti, ampak bi izhajala iz človekovih pravic – bolj kot pripadnost naj bi bila prostor, kamor poiščemo in najdemo pot (Grossberg, 1997). Taka gibanja seveda obstajajo – Castells jih na primer imenuje proaktivna gibanja (antiglobalizacijska, mnoga feministična), ki izhajajo iz človekovih pravic in povezujejo več razlik hkrati (Castells, 1997). Ampak to ne pomeni, da njihove politike ne izzivajo polarnih identifikacij. Te politike same so upor, odpor, imajo ime, reprezentirajo in vrednotijo in hkrati so reprezentirane in vrednotene, z njimi pa tudi posameznice in posamezniki, ki v njih sodelujejo, jih podpirajo – ali jim nasprotujejo. Ne glede

4 Vendar je po mojem mnenju tudi ta drža problematična – zahodni kozmopolit s takim razsvetljenim razumevanjem namreč pristaja na to, da žrtev kolonialne in neokolonialne zgodovine ne more aktivno vplivati na svoj položaj. Da je nemočna, neobgljena in zato odvisna od dobrohotnosti zahodne politike. To je pozicija imperializma, in kot pravi G. C. Spivak, imperializem utrjuje samega sebe prav s tem, da se nenehno predstavlja kot dobrohotni rešitelj, kar je eden od vzrokov, zakaj je tako težko, če ne že nemogoče, globalno kulturno raznolikost priznati s spoštovanjem, ne pa zgolj z dobrohotnostjo – ta drža temelji na ideji o superiornosti zahodne kulture (Chakravorty Spivak, 1992).

5 Žižek je do multikulturalizma še veliko bolj kritičen. Multikulturalizem je po njem pojavna oblika "masivne prezenze kapitalizma kot univerzalnega svetovnega sistema", je izhod za kritično energijo, ki ne verjame, da je kapitalizem mogoče odpraviti, pa je zato našla "nadomestni ventil v boju za kulturne razlike, ki puščajo osnovno homogenost kapitalistične svetovne ureditve nedotaknjeno" (Žižek, 1997, 116). Žižek opozarja, da je multikulturalizem "rasizem z distanco: 'spoštuje' namreč identiteto Drugega, pri tem pa ga dojemata kot vase zaprti 'aventično' skupnost. Multikulturalist, razsvetljen kozmopolit do tega Drugega, do te skupnosti vzdržuje distanco, kar pa je mogoče le zaradi njegove privilegirane univerzalne pozicije" (Žižek, 1997, 114).

na to, kako močno in na kateri ravni se posameznice in posamezniki z njimi identificirajo, kako zavezujoče so zanje, kakšne čustvene vezanosti izzovejo. Nazoren je primer političnih bojev ob referendumu o noveli zakona o oploditvi z biomedicinsko pomočjo in zdravljenju neplodnosti v Sloveniji. Na eni in na drugi strani so sodelovali ljudje, ki jih zakon ni neposredno zadeval. Tisto, zaradi česar so se ljudje prostovoljno povezali, iskali in našli pot na eno ali drugo stran, če uporabimo Grossbergovo izrazoslovje, ni bila skupinska identiteta. Pravice do oploditve z biomedicinsko pomočjo za ženske brez stalnega moškega partnerja niso zagovarjale samo samske ženske in lezbijke, tudi ne samo neplodne ženske, ampak moški in ženske ne glede na svojo spolno usmerjenost, zakonski stan in plodnost. Gibalo njihove politične akcije je bil zagovor načela enakosti v pravicah, ne pa kakšna vnaprej vzpostavljena skupinska identiteta. In čeprav so bili izpolnjeni praktično vsi pogoji za oblikovanje gibanja, kakršno kot alternativo ponuja Grossberg, so referendumske razprave izzvale hude polarizacije. Poleg tega je Grossberg spregledal še eno nevarnost, pred katero niti gibanja, ki izhajajo iz človekovih pravic, niso imuna: da reproducirajo razlike v moči, ki izživajo napetosti znotraj takega gibanja.

Razred, rasa in etnija, spol in spolna usmerjenost, jezik nas seveda določajo enoznačno. Pomeni teh umeštev se ne spreminjajo, odvisni so od bojev in z njimi povezanih zgodovinskih konstrukcij, spreminjajo pa se celo znotraj posameznika oziroma posameznice. Repräsentacije in pričakovanja, povezana z naštetimi identitetnimi oporišči, si nasprotujejo, se izključujejo, omejujejo, zato so tudi naše družbene ureditve konfliktno. Kar pa spet ne pomeni, da je vrednost naše ureditve v mreži družbenih razmerij odvisna zgolj od naključnega spleta okoliščin. Z Laclaujem (1983) bi lahko rekli, da so nekakšna stalnica prav razmerja moči, saj so razmerja med skupinami konstituirana kot razmerja moči – mesto, ki ga nekdo zaseda znotraj teh razmerij, je rezultat bojev in zgodovinskih konstrukcij.

#### RADIKALNI RELATIVIZEM IN 'RASIZEM SAMOKONTROLE'

Zagovarjanje lokalnosti, kontekstualnosti, situacijskosti je sicer produktivno za dekonstruiranje gospostvenih razmerij. Lahko pa se kaj hitro znajde v pasteh radikalnega relativiziranja, ki krivdo za družbene neenakosti v zadnji instanci vsaj implicitno naprti posameznici oziroma posamezniku. Zaradi tega relativizem v akademskem svetu izziva desno in levo kritiko. Eni mu, kot analizira Lather, očitajo, da gre za francosko muho, ki nas z zagovarjanjem teze o izgubi temeljnih standardov žene v iracionalizem, druge navdaja s strahom pred anarhijo in kulturno dezintegracijo, značilnim za pojav, ki ga vse bolj popularno označujejo kot moralna panika. Za levo kritiko pa je relativizem sporen, ker naj

bi razlaščenim nevarno spodrežal temelje boja za socialno pravičnost s tem, ko legitimira nihilizem in ravnodušnost (Lather, 1992). V našem kontekstu je zanimiva predvsem ta druga kritika.

Res se zdi, kot da je postmodernizem psihološke teorije (in marsikatero sociološko) odrešil nujnosti, da se ukvarjajo s tisto ravnjō družbenega, ki presega medosebna razmerja. Priznava sicer vseobsegajoči vpliv družbenega na oblikovanje identitete, vendar tako, da prepušča identitetni razvoj svobodni volji ali naključju. Žižek govori o "ideologiji estetskega ustvarjanja samega sebe", ki jo vzdržujejo teze o fleksibilnem mnoštvu spolnih in družbenih identitet, ki da jih svobodno izbiramo. O ideologiji, ki trdi, da med množico objektov lahko izbiramo objekte identifikacije oziroma jih odklonimo (Žižek, 1999).

Vsak govor o identiteti in razlikah, ki spregleda vprašanja razmerij moči, pa zaide v neskončni relativizem. S tem se odreče analizi normalizirajočih praks in kategorij, ki jih te prakse vzpostavljajo, odreče se analizi družbene marginalnosti oziroma marginalizacije. Ko razlike v t.i. kulturni potrošnji, ki naj bi bila ključna raven družbenega razlikovanja v postmodernizmu, in razpršenosti, razcepljenosti, premeščanje identitet v zadnji instanci pripíše svobodni izbiri (četudi le implicitno), si zapira možnosti za kritično analizo družbenih razmerij. Diskurzi, ki izhajajo iz predpostavke o široki možnosti izbir, lahko kaj hitro utemeljijo ali zagovarjajo novi rasizem – rasizem, ki ga Richer imenuje kar *rasizem samokontrole* (Richer, 1992). Rose na primer opozarja, da so ti diskurzi oblikovali nov pogled "na tiste, ki so zunaj polja vjudnosti" – na tiste, ki nočejo ali ne morejo prevzeti take odgovornosti, pa naj bo to zaradi lastne zavestne odločitve, zaradi nesposobnosti ali zaradi neznanja (Rose, 1996, 156). Tem so namenjene terapevtske tehnike, tehnike, ki učijo spretnosti v medosebnih odnosih.

Ideološki mehanizmi poskrbijo za to, da identiteto (ki je v omenjenih diskurzih sinonim za individualnost, edinstvenost) dojemamo kot vrednoto, ali kot pravi Praprotnik – med drugim zagotovijo, da se zdi, kot da identiteta ni odvisna od gospostvene strukture, da je naravna (Praprotnik, 1999). To zahteva vsaj eno dopolnilo. Res se ustvarja videz, da identiteta ni odvisna od gospostvenih razmerij, vendar v individualističnih družbah identiteto obravnavamo predvsem kot nekaj, kar je mogoče zgraditi s trdim delom. Identiteta ni toliko naravna, kot je produkt trdega dela na sebi. Ali bolje: 'naravno' je, da identiteto imamo, s trdim delom pa se lahko dokopljemo do nje. S trdim delom realiziramo, kar nam je naravno dano in prekrito z navlako družbenega – trdo delo nas vodi do avtentičnega sebstva. Čeprav to, ali nas to trdo delo na koncu (kamor dejansko nikdar ne prispemo) pripelje do 'naravnega', 'avtentičnega', 'pravega' jaza, niti ni tako pomembno. Pomembno je, da nenehno delamo na sebi. To je im-

perativ diskurzov, ki nas prepričujejo, da identiteto lahko oblikujemo po svojem okusu, da jo lahko izberemo, načrtno gradimo neodvisno od gospodstvenih razmerij.

O tem nas ne prepričujejo le strokovnjaki in strokovnjakinje za samoaktualizacijske procese in srečo, farmacevtska in kozmetična industrija ter industrija prostega časa, medicina z ideologijo zdravega življenja in lepotno kirurgijo, ampak tudi tiste družboslovne analize postmodernih oziroma visokomodernih družb, ki jih zapelje rahljanje ali vsaj spreminjanje tradicionalnih vezi, da spregledajo razmerja dominacije in podrejanja. Znanost tako s svojo normativno vlogo, pa naj bo ta normativnost eksplicitna ali implicitna, namerna ali nenamerna, lastnim vrednostnim sodbam podeljuje avtoriteto znanstvenega izsledka in si s tem zagotavlja privilegirano mesto v razsojanju o moralnem (ideološkem). Posameznik oziroma posameznica mora v razmerah, ko se zdi, da obstajajo izbire, da nič ni dano, določeno vnaprej, da je vse ovire mogoče odpraviti z dobro voljo, s trudom, z resnično željo in znanjem, pač sam/a "nekaj napraviti iz sebe". Če nismo zadovoljni s seboj, s svojim poklicnim in/ali zasebnim življenjem, je krivda izključno individualna, kajti v tem svetu so nam na dosegu roke vse možnosti. Potrebni sta samo volja in disciplina, za drugo poskrbijo strokovnjaki, industrija in trgovina. In bolj kot posameznika in posameznico silijo, da svobodno dela na sebi, bolj ko se mame vera v stare avtoritete, bolj ko se upiramo avtoritetam, ki bi nam predpisovale življenjske stile, bolj ko obsesivno iščemo svoj osebni slog, več pravil in instanc presojanja se ustanavlja, kot ob analizi usode Ojdipovega kompleksa pokaže Žižek (Žižek, 1999).

### KAJ NAS SILI V IDENTITETNE IZJAVE?

Da identiteta ni stvar izbire, reflektivnega načrtovanja in oblikovanja, prepričljivo argumentira Močnik. Opozarja, da je izjavljanje identitete vezano na vse pogoje vsakega izjavljanja. Ni dovolj, da nekdo na primer izjavi, da je Anglež. Izpolnjen mora biti še neki drug temeljni pogoj – to je avtorizacija. Tisti, ki izjavi: "Jaz sem Anglež," mora imeti za to izjavo legitimacijo. Legitimacijo tej izjavi lahko z avtorizacijo podeli le občestvo, h kateremu se 'izjavljalec' prišteva. Sicer pa v vsakem primeru tudi samo sebe oziroma samega sebe vselej avtoriziramo preko drugega, prek občestva, h kateremu se z identitetno izjavo prištevamo (Močnik, 1996, 21-22).

To pravzaprav pomeni, da izjava, ki se z njo želim 'priključiti' občestvu, ki mi zanjo ne podeli avtorizacije, me torej izključuje iz 'skupnosti', ni identitetna izjava. Z njo lahko izzivam, se vsiljujem, skušam prikriti, vendar to ni identitetna izjava. Turek iz geta v Nemčiji skoraj gotovo ne bo dobil avtorizacije za izjavo "Jaz sem Nemeč" ne glede na to, da se mu je celo posrečilo pridobiti nemško državljanstvo. V to izjavo verjetno niti

sam ne verjame. Poleg tega si s tako izjavo lahko nakopije težave znotraj občestva, ki 'izjavjalca' obravnava kot svojega člana oziroma pripadnika, o čemer bomò več govorili v nadaljevanju. Prav nujnost avtorizacije implicira možnost terorja, ki ga občestvo izvaja nad posameznikom oziroma posameznico, opozarja Močnik – terorizem identitetnih izjav in identitetnih občestev, pravi, je dandanes normala vsakdanjega življenja in ne patologija, družbe se razlikujejo le v tem, da ga različno organizirajo (Močnik, 1996, 22).

So pa neavtorizirane izjave lahko oblika političnega odpora in orodje političnega boja. Tak primer je izkušnja A. Bilgramija (1992). Ko je na svojem potovanju po Indiji iskal prenočišče, ga je lastnik hotela v soseski, kjer je prevladovalo hindujsko prebivalstvo višjega srednjega razreda, sovražno do muslimanov, vprašal o religioznem prepričanju. Bilgrami je presenečen nad samim seboj zaslišal svojo izjavo: "Sem musliman." Presenečen zato, ker je islamsko teološko doktrino pojmoval kot nekredibilno, poleg tega je odraščal v družini, kjer so prevladovala nereligiozna stališča njegovega očeta. Še več – za nekaj let je celo prevzel agresivno sekularizirano držo, običajno za ljudi, ki jim je blizu komunizem. Njegova izjava je bila reflektirano politična, in sam trdi, da je bil v tistih petih minutah musliman zato, ker je v tistih okoliščinah samo tako lahko izrazil oziroma ohranil samospoštovanje. Sam ne pojasni zakaj, in za naš kontekst to niti ni pomembno. Predpostavimo, da je s tem izrazil 'zgolj' svoje politično stališče, torej nasprotovanje družbenim delitvam na osnovi religioznih prepričanj. Če to drži, potem bi bila ta izjava za njegovo samospoštovanje enako pomembna tudi v primeru, če bi ne izhajal iz kulturnega okolja, ki bi ga lahko označili kot islamsko. Primerjamo jo lahko z izjavo nekoga, ki se sicer intimno opredeljuje kot heteroseksualen, vendar v okolju, kjer ga nihče ne pozna in je sovražno do istospolno usmerjenih, javno izjavi, da je gej. Ta dva primera seveda ne oporekata tezi, da je avtorizacija nujni pogoj identitene izjave. Izjavjalca avtorizacije namreč sploh ne potrebujeta, saj se k muslimanom oziroma gejem prištevata zgolj na simbolni, politični ravni. Njuni izjavi nista plod intimne želje po pripadnosti eni ali drugi skupini, z njima ne želita doseči, da bi ju skupini, kamor se z izjavo uvrščata, prepoznali kot muslimana oziroma geja, čeprav se na politični ravni vsaj v določenih kontekstih identificirata z muslimani oziroma geji (v takih okoliščinah sicer lahko pričakujeta, da bi občestvo, kamor se prištevata, njuni izjavi vsaj podprlo). Ta dva primera seveda ne potrjujeta teze o svobodni izbiri identitete, ampak zgolj opozarjata, da se z vladavino terorja identitetnih izjav lahko spopravimo tudi na njegovem terenu.

S terorizmom identitetnih izjav, ki o njem govori Močnik, se lahko pojasni tudi vztrajnost vprašanja o identiteti. Predvsem tisto, kar Bilgrami imenuje *presežek fenomenologije identitete*. Bilgrami poudarja, da to, kar

pojmuje kot temeljno pripadnost, temeljno zavezanost, ni posledica nekakšne prvobitne, vrojene, splošne človeške potrebe po občutku identitete, ki bi ne bila odvisna od materialnih in družbenih okoliščin. Naše temeljne pripadnosti in občutja identitete, ki ga te pripadnosti dajejo, so zgodovinsko določene in družbeno funkcionalne. Občutek identitete in dostojanstva, ki nam ga daje pripadnost neki ideji in/ali skupini, je sicer lahko odločilni pogoj naše zvestobe. Vendar je potrebno to vlogo samo razumeti kot funkcijo zgodovinskih, družbenih in materialnih okoliščin – predanosti religiji, etniji, ideji ne moremo razumeti kot zadovoljevanje ireduktibilne potrebe po občutju identitete. Res pa je, priznava Bilgrami, da pripadnost lahko postane lastna gonilna sila – pogosto jo namreč ohranjamo in negujemo še potem, ko se zdi, da je njena funkcija že odpadla. To je presežna fenomenologija identitete in drsenje proti njej je oblika skupnostne iracionalnosti. Kot vsi iracionalni fenomeni se tudi ta zdi nefunkcionalen – vendar le z mesta, kjer ga identificirajo kot nefunkcionalnega. Podobno kot nevroze, ki so kot nevroze označene zato, ker se z mesta norme psihičnega zdravja zdijo nesmiselne. Po Bilgramiju predpostavka o nekakšni primarni potrebi po samoidentifikaciji vztraja prav zato, ker iracionalnih teženj v življenju kultur in skupnosti skorajda ne raziskujemo. Lahko bi dodali še, da je to tudi alibi za tiste analize političnih ekstremizmov, ki ekstremizem v končni instanci obravnavajo kot posledico individualno-psiholoških patologij.

Če bi sprejeli tezo, da zaradi trganja tradicionalnih vezi subjekt svobodno, poljubno izbira identitete, bi postale teorizacije izvorov družbenega razlikovanja odveč, 'utopistike' družbene enakosti pa zgolj usedlina totalitarnih ideologij. Zaradi strahov pred 'totalizirajočimi posploševanji', kot bi rekla L. Segal, spol, spolna usmerjenost, razred, narodna, etnična, verska pripadnost, 'rasa' ne bodo prenehali obstajati kot poli, okoli katerih se po svetu oblikujejo "najpomembnejše in najbolj obsežnejše osi kulturnega zatiranja in ekonomskega izkoriščanja" (Segal, 1993, 99).<sup>6</sup> Skupinska identiteta (ki jo je od 'osebne' identitete, 'identitete jaza' mogoče ločiti zgolj za potrebe analize), ki se oblikuje na osnovi teh polov, ni preprosto pripadnost neki empirični skupini, ki bi jo lahko bolj ali manj enostavno zamenjali in s tem zamenjali tudi svoji identiteto, ampak je funkcionalni element družbene strukture. In zato preho-

de, izstope in prestopne otežuje cela vrsta institucionaliziranih ovir. Ker so specifična družbena pričakovanja in družbene reprezentacije njen integralni del, skupinska identiteta ni 'tehnični' pojem, ampak vrednostni. Rominja se sicer lahko razglasi za Slovenca, ampak posledica tega bo zgolj to, da bo dobila še eno, celo bolj stigmatizirajočo oznako – da je 'nora'. S to oznako pa bo na hierarhični družbeni lestvici padla še nižje in njene možnosti se bodo še bistveno bolj zožile. Tisti oziroma tista, ki ga/jo umeščajo v marginalizirano skupino, se sicer 'lahko' upre stigmati, se ne pusti stigmatizirati in se zaradi lastnosti, ki je predmet stigmatizacije, ne počuti ne manj – ne večvrednega. S tem bo res ohranil/a pozitivno samopodobo, vendar to samo po sebi ne odpravlja družbenih praks, ki diskriminirajo. Na centru za socialno delo bo na primer istospolni par, ki zaprosi za posvojitev otroka, redko naletel na enako obravnavo kot heteroseksualni zakonski par. Pri tem diskriminiranemu paru pozitivna samopodoba, samospoštovanje, uspešno identiteno načrtovanje ne bodo kaj dosti pomagali – diskriminacija pač ni posledica napačnih osebnih izbir ali individualne patologije.

## SKLEP

Konceptualizacije identitete ponavljajo stare dileme o razmerju med individualnim in družbenim, odpirajo vprašanja o možnostih političnih sprememb ali se jim preprosto izognejo. Boji za pravice etničnih, seksualnih manjšin, za raznolikost življenjskih slogov so v dobi multinacionalnega kapitalizma, ko se zdi govor o razrednem boju politični romantizem, nostalgija, postali privilegirana oblika družbene emancipacije. Lahko pritrdimo Hallu, Grossbergu, W. Brown in drugim, da so pogoji za oblikovanje večine emancipacijskih gibanj hkrati tudi njihova meja (sklicevanje na skupne korenine, skupne izkušnje). Še bolj prepričljiva pa se zdi teza, da gre meje teh bojev iskati tudi v demokraciji sami, ker oziroma kadar "...šteje telesa – kolikor več, toliko bolje" (Chakravorty Spivak, 1992, 781). In v vladajočem prepričanju, da kapitalizem nima alternative, ki vlada tudi znotraj družbenih ved – takoj ko nekdo omeni kapitalizem kot svetovni sistem, opozarja Žižek, tvega, da ga bodo obtožili esencializma, fundamentalizma itn. (Žižek, 1997, 116).

6 Empirično raziskovanje, ki kot neodvisne spremenljivke obravnava spol, starost, spolno usmerjenost, nacionalnost, izobraženost, versko pripadnost, socialni ekonomski status in celo vrsto drugih 'osebnih okoliščin', 'osebnostnih' značilnosti, še ne zagotavlja, da so tudi interpretirane kot strukturni dejavniki. Interpretacije namreč lahko hitro zdrsnijo na raven stereotipov in predsodkov – kadar jih zlorabljamo za napoved vedenja posameznika oziroma posameznice, analizo globalnih družbenih delitev pa prepuščamo drugim. Hkrati se take interpretacije mimogrede nenamerno iztečejo v stigmatiziranje in delujejo kot samoizpolnjujoče se napovedi, ko same proizvajajo učinke, ki jih izmerijo kot razlike – ko merijo lastne učinke.



## POLITICALISM OF DISCOURSES ON IDENTITY

Metka MENCIN ČEPLAK

University of Ljubljana, Faculty of sociology, SI-1000 Ljubljana, Kardeljeva ploščad 5

e-mail: metka.mencin-ceplak@guest.arnes.si

## SUMMARY

The treatise discusses the thesis that every speech on identity can be analysed as a political speech. The thesis is substantiated with the fact that the identity formation is implicitly conditioned by distinctions and evaluation of these distinctions – while the evaluation itself is a symptom of social distinction. If a certain group is labeled hostile, inferior, less civilised and less efficient, this has some real, material effects in the social exclusion and material discrimination. The classification systems use the distinction principle as if the population and all its characteristics could be divided into at least two opposite groups. Such classification is of course fatal when those labeled as other also see themselves as such.

The author of the treatise calls our attention to the danger that the advocacy of localism, contextuality and situationism, so very characteristic of post-modern concepts, can be caught in the trap of radical relativism, by which the guilt for social inequality is in the last instance at least implicitly put on an individual, incapable of relevant theorisation of social marginality or marginalisation. The author thus analyses two levels of political conceptualisation of identity: the level of inadvertence of the dominant relations in discourses deriving from the thesis that in the world of free choice the traditional identity bases are no longer significant for the individual's social emplacement; and the level that is best summarised by Bhabh's question: "What can identities do?" In this context she calls our attention to the fragility of the multicultural policy, which overlooks the complex relations between an individual, his/her interests, needs and demands, and the community's expectations. But above all, this policy overlooks the fact that distinctions have been judged ages ago – and that these judgements are a basis of the everyday social exclusion practices.

**Key words:** identity, identification, identity statement, ideology, minority, relativism, ambivalence, essentialism, social representation, multiculturalism, social movements, postmodernism

## LITERATURA

**Appiah, A. K., Gates, H. L. (1992):** Multiplying Identities. *Critical Inquiry*, Vol. 18, No. 4. Chicago, The University of Chicago, 625-629.

**Bhabha, H. (1997):** Minority Maneuvers and Unsettled Negotiations (editor's introduction). *Critical Inquiry* Vol. 23, No. 3. Chicago, The University of Chicago, 431-459.

**Bilgrami, A. (1992):** What is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity. *Critical Inquiry*, Vol. 18, No. 4. Chicago, The University of Chicago, 821-842.

**Brown, W. (1995):** States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity. New York, Princeton.

**Canguilhem, G. (1987):** Normalno in patološko. Ljubljana, ŠKUC, Filozofska fakulteta.

**Castells, M. (1997):** The Power of Identity, The Information Age II. Oxford, Blackwell Publishers Inc.

**Chakravorty Spivak, G. (1992):** Acting Bits/Identity Talk. *Critical Inquiry* Vol. 18, No. 4. Chicago, The University of Chicago, 770-803.

**Elster, J. (2000):** Kislo grozdje: Študije o subverziji racionalnosti. Ljubljana, Krtina.

**Grossberg, L. (1997):** Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? V: Hall, S., de Guy, P. (eds.): *Cultural Identity*. London, New Delhi, Thousand Oaks, SAGE, 87-107.

**Hall, S. (1997):** Introduction: Who Needs 'Identity'? V: Hall, S., de Guy, P. (eds.): *Cultural Identity*. London, New Delhi, Thousand Oaks, SAGE, 1-17.

**Laclau, E. (1983):** Transformation of Advanced Industrial Societies and the Theory of the Subject. V: *Rethinking Ideology*. Berlin, Argument-Vertrieb, 39-44.

**Lather, P. (1992):** Postmodernism and the Human Sciences. V: Kvale, S. (ed.): *Psychology and Postmodernism*. London, New Delhi, Thousand Oaks, SAGE, 88-109.

- Močnik, R. (1996):** Identiteta v antropologiji, psihoanalizi in v teorijah komunikacijskih tehnologij. V: Zajc, M. (ed.): *Audio-vizualni mediji in identitete* (7. mednarodni kolokvij filmske teorije in kritike), Jesenska filmska šola 1994. Ljubljana, Slovenska kinoteka, 17-36.
- Praprotnik, T. (1999):** Ideološki mehanizmi produkcije identitet. Ljubljana, ISH, ŠOU.
- Richer, P. (1992):** An Introduction to Deconstructionist Psychology. V: Kvale, S. (ed.): *Psychology and Postmodernism*. London, New Delhi, Thousand Oaks, SAGE, 110-118.
- Rose, N. (1996):** Authority and the Genealogy of Subjectivity. V: Heelas, P. et al. (eds.): *Detraditionalization – Critical Reflection on Authority and Identity*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Štrajn, D. (1994):** Ideologija identifikacije drugega. *Časopis za kritiko znanosti*, 164-165. Ljubljana, ŠOU, 185-199.
- Žižek, S. (1997):** Multikulturalizem ali kulturna logika multinacionalnega kapitalizma. *Problemi* 5-6/97. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 95-124.
- Žižek, S. (1999):** Realno kiberprostora. *Problemi*, 3-4/99. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 21-40.
- Woodward, K. (1997):** Concepts of Identity and Difference. V: Woodward, K.: *Identity and Difference*. London, New Delhi, Thousand Oaks, SAGE, 7-62.