

original scientific paper  
prejeto: 2002-05-12

UDK 323.1:316.32

## NACIONALNA IDENTITETA V ČASU GLOBALIZACIJE

Marija JURIČ PAHOR

Inštitut za narodnostna vprašanja, SI-1000 Ljubljana, Erjavčeva 26  
e-mail: juric.pahor@libero.it

### IZVLEČEK

Namen pričujočega prispevka je izpostaviti tri točke. Prvič: Nacionalna identeta, ki je ni moč videti zunaj nacionalizma, ni nekaj preteklega, bolj ali manj preseženega, temveč dokaj prilagodljiva konstrukcija, ki kljub drugačnim napovedim tudi v času globalizacije ni odmrla. Obratno, ostaja in postaja zelo pomemben akter v evropski in mednarodni skupnosti; njen vpliv se širi od nacionalne na nadnacionalno raven. Drugič: Teorije, ki z odobravanjem predvidevajo in/ali ki terjajo, da naj bi nacionalna identeta izginila, pogosto manifestno ali latentno koreninijo v falogocentrično naravnani ideji o "univerzalističnih" vrednotah, ki so načelno slepe za specifični položaj majhnih nacij/narodnosti ter za razlike vseh vrst. Tretjič: Nacionalne identete si ni mogoče več zamišljati skupaj z zastarelimi vzorci, ki jo prikazujejo kot homogeno in obeleženo s trdnim središčem, ki "gospoduje" nad duševnim svetom ljudi. Nacionalna identeta postaja vse bolj hibridna in "razpršena", kar pomeni, da terja nove in delno še nepoznane vzorce refleksije.

**Ključne besede:** nacionalna identeta, nacionalizem, evropeizacija, globalizacija, hegemonialna moškost

## IDENTITÀ NAZIONALE NEL PERIODO DELLA GLOBALIZZAZIONE

### SINTESI

Lo scopo del presente contributo è quello di mettere in risalto i seguenti tre punti: primo, l'identità nazionale, non potendo essere considerata al di fuori del nazionalismo, non risulta una questione passata, più o meno superata, ma una costruzione assai adattabile. Non è svanita nemmeno nel periodo della globalizzazione, sebbene ci fossero previsioni differenti. Al contrario, resta e diventa un fattore importante nella comunità europea ed internazionale. La sua influenza si va allargando dal livello nazionale fino a quello sovranazionale; secondo, le teorie che approvano e/o esigono l'estinzione dell'identità nazionale, di solito hanno origine, in maniera latente o manifesta, nell'idea fallocentrica che si basa su valori "universalistici". Questi valori normalmente non si riferiscono alla posizione e alle differenze specifiche delle piccole nazioni/nazionalità; terzo, non è più possibile pensare all'identità nazionale in modo antiquato, ovvero in qualità di nucleo forte ed omogeneo, il quale "governa" sulla coscienza degli uomini. L'identità nazionale diventa sempre più ibrida e "dispersa", il che esige la ricerca di esempi di riflessioni nuove e in parte ancora sconosciute.

**Parole chiave:** identità nazionale, nazionalismo, evropeizzazione, globalizzazione, maschilità egemoniale

## UVOD

V času, ki ga imenujemo pozna moderna ali tudi obdobje globalizacije, se vse bolj uveljavlja diskurz, ki naznanja, da živimo v prehodni družbi kot "družbi tveganja" (Beck, 1986), ki poraja na eni strani vse večji pluralizem identitet, na drugi strani pa stanje nepredvidljivosti v smislu "odprte preobrazbe" (Albrow, 1998) ali izgube občutka "ontološke varnosti" (Giddens, 1991). Od tod tudi pojmi, kot so to multipla identiteta, hibridna identiteta, razsrediščena identiteta, zbrkljana identiteta. Gre za razvoj, ki spodkopava predstavo o poenoteni, integrirani identiteti oziroma identiteti "s trdnim središčem, ki 'gospoduje' nad duševnim svetom ljudi" (Nastan Ule, 2000, 302), osrednji koncept krščansko-zahodne civilizacije, ki je obenem ključen za moderne sintetizirajoče nacionalizme kot tudi za identitete, osmišljene po modelu nacije ali nacionalne države. Vse bolj se uveljavljajo napovedi o krizi naroda (nacije),<sup>1</sup> o odmiranju naroda in celo o iztrebljanju naroda – kot da bi šlo za neke vrste evtanazijo (Beck, 1998; Habermas, 1998; Albrow, 1998; Mastnak, 1998). Eni jih razglašajo z deloma kar alarmističnim zvoncem, v zelo veliki meri zato, ker težijo k ohranitvi deloma komaj dosežene nacionalne suverenosti in državnosti, drugi spet z odobravanjem, ker vidijo v tem domnevno "zadnjem dejanju ukínjanja narodov" (Braidotti, 1998, 43) trenutek potencialno velike in obetavne spremembe: zlasti slovo od prisile k nacionalnemu poenoteneju, ki se običajno vzpostavlja z vojaško močjo in lahko prerase v "etnično čiščenje", poraja pa tudi številne nove kolektivne potrebe po "priznavanju" in s tem po izločanju drugega, drugačnega. Tako prva kot druga pozicija implicirata sklop vprašanj, med njimi zlasti tale:

1. Ali je nacionalna identiteta res nekaj preteklega, bolj ali manj preseženega? Mar ni tako, da se lahko izkaže kot dokaj vztrajna in prilagodljiva konstrukcija, ki se ujema tudi s sodobnim tipom integracije narodov in nacionalnih držav, se pravi tipom, ki se ne odvija več toliko po logiki sicer že od nekdaj "poroznih" nacionalnih ločnic in nasprotij kot zlasti po logiki vključevanja v globalizacijske procese in nadnacionalne povezave, kot jih med drugimi predstavljata Evropska unija ter "evroatlantski prostor"? Kompatibilna pa je tudi z "novimi političnimi stroji" tipa *cyborg*, ki rušijo kategorične in

zgodovinsko konstruirane sisteme – stare, udobne strukture hierarhične dominacije – in jih v presenetljivo močni meri razglašajo tudi ženske, ali še določneje ženske, ki se opredeljujejo za feministke (Haraway, 1999).

2. Četudi drži, da si nacionalne identitete ni moč misliti brez tradicionalne povezave z nacionalizmom, ki implicira vizijo poenotene državne skupnosti in močno poudarjen moment ne le nasilja nasploh, temveč prav vojaškega nasilja (Krippendorff, 1985) – navezujoč na Ivana Urbančiča (1987, 85), bi lahko govorili tudi o falogocentrično naravnemu nacionalizmu kot "nevarni energiji", brez katere bi bila uspešna vzpostavitev moderne "narodno-državljske epohe" nemogoča, se nemudoma stavlja vprašanje: Ali teorije, ki danes odobravo predvidevajo zaton naroda, ne koreninijo v implicitnem prepričanju o izjemnosti zahodne civilizacije, ki je tesno povezana prav z nacionalizmi, ali še določneje z dominantnimi nacionalizmi, kakor so se oblikovali zlasti od časa francoske revolucije? Mar niso pogosto načelno slepe za specifični položaj majhnih nacij kot tudi za položaj etno-nacionalnih, verskih, kulturnih in drugih manjšin, denimo s tem da jim odrekajo posebno pravico, da lahko ohranjajo in razvijajo svojo kolektivno identiteto? Ali s tem, da vidijo v le-tej potencialno nevarnost, ki razkrajja "univerzalne" vrednote. (Kot da pri nacionalizmu ne bi šlo za "univerzalni" projekt?)

3. Kako danes misliti nacionalno identiteto? Tako, da jo razumemo zgodovinsko, tudi če jo moramo definirati na novo. V to nas sili očitvidna in občutena zev med njenim dejanskim stanjem in zastarelo jezikovno rabo, ki nanjo meri. Problema, ki se tu postavlja, torej ni moč iskati v njenem propadu, temveč v neustreznosti teorije, ki jo slej ko prej predstavlja večinoma kot enoznačno, homogeno (poenoteno) in obeleženo s trdnim središčem. A vendar, nacionalna identiteta postaja vse bolj večpomenska, hibridna in "razpršena", kar pomeni, da terja nove in delno še nepoznane vzorce ramišljanj.

## KONEC NACIONALNE IDENTITETE?

Naj začnem pri prvem tematskem sklopu. Ali je nacionalna identiteta res nekaj preteklega, bolj ali manj preseženega? Sama sem to predpostavko zanikala in opozorila na to, da se trdovratno ohranja naprej in da je

<sup>1</sup> Besedo *nacija* uporabljam sinonimno z besedo *narod*, ki je tesno povezana z besedo (nacionalna) država, lahko pa je z njo tudi neločljivo spojena. Enako velja za besedo *nacionalna identiteta*, ki je istoznačna s pojmom *narodna identiteta*. Pri tem seveda ne gre za nereflektirano poenostavljanje pojmov. Obratno. V slovenščini imamo namreč "navado", da povsem neobremenjeno govorimo o narodu ali narodni identiteti, v primeru narodnih manjšin tudi o narodnosti identiteti, vendar te pojme komajda povezujemo z nacijo, kaj šele z nacionalizacijo in nacionalizmom. Še več, *nacija* je v slovenščini večinoma preprosto izenačena z državo, za besedo *nacionalizacija* in *nacionalizem* pa niti nimamo ustreznih slovenskih izrazov. To potrjuje tudi Slovar slovenskega knjižnega jezika ali pa Toporišičev "Slovenski pravopis" (Ljubljana 2001), ki vključuje obsežen slovar. Kot da bi se hotela ločiti od ustreznih, ki jih je še pred dobrim stoletjem široko uporabljal in za vodilo postavljal omikani slovenski svet. Pojem *nacionalizacija* je istovetil z besedo *narodovanje*, v smislu, da je treba ljudstvo prepričati o potrebi pripadnosti k narodu v smislu države (Zedinjena Slovenija). Za besedo *nacionalizem* je imel sinonim v besedi *narodnjaštvo* (poredkeje tudi *narodništvo*), *nacionalist* je bil *narodnjak* (v slabšalnem pomenu: *narodnjakar*), *nacionalistka* pa *narodnjakinja* (v slabšalnem pomenu: *narodnjakarica*).

danes morda celo bolj živa in prožna kot kadarkoli poprej. Tesno je povezana z nacionalizmom, ki sovpada z nastankom in razvojem nacionalnih držav kot specifične zgodovinske oblike politične organizacije. V močni meri ga je pogojeval proces globalnega prestrukturiranja družbe z unifikacijo ekonomskih procesov, s teritorialno in upravno centralizacijo, z enotenjem različnih jezikovnih praks, z vzpostavljanjem pravnega sistema, ki je omogočal sprejemanje pravil kot občih norm za vedenje, in predvsem z uvedbo obveznega javnega množičnega izobraževalnega sistema. Prav slednji naj bi zagotavljal nacionalno subjektivacijo/podrejanje v smislu učinka "enosti": vse (bodoče) državljanke ali pripadnike nacije mora opredeljevati en "duh", namreč nacionalni, razlike so delitvene in zato izdajalske. Kot ugotavlja Stuart Hall (1994, 188), je bila to predstava o "nedeljivem subjektu, v samem sebi poenoteni in nedeljivi identiteti". Neločljivo je povezana z rojstvom "suverenega individua", ki ga opredeljuje falični značaj ideala jaza oziroma to, kar je Robert W. Connell (1987) strnil v pojem "hegemonialna moškost". Na to opozarja tudi Benedict Anderson (1998, 16-17) v svoji pogosto citirani opredelitvi nacije kot "imaginarne skupnosti",<sup>2</sup> ki je osmišljena s ključnimi atributi, kot so omejitve, suverenost in končno skupnost (*community*), katero so tvorci nacije-države predpostavljali kot "tovariško zvezo enakih" oziroma kot "bratstvo". In to v smislu dikcije državljanjskega samozrtvovanja, ki so jo oživljali pod navdihom klasičnih antičnih avtorjev (na primer Horacija, ki slovi po reku: "Dulce et decorum est pro patria mori"); dikcije ne gre misliti onkraj vojaškosti in vojaškega nasilja (Krippendorff, 1985).

Kljub poudarjanju suverenosti je imel posameznik s to patriarhalno ali falogocentrično<sup>3</sup> zaznamovano značajsko strukturo, ki izstopa po tem, da skuša zatreti libidinalno razsežnost, povezano s prvobitno dvojico mati-otrok, in razvrednotiti ženske (Jurič Pahor, 2000), le malo možnosti za kritiko ideala jaza in le malo možnosti za kako avtonomijo jaza nasproti nadjazu. Foucaultove zgodovinsko-genealoške študije o nadzorovanju in kaznovanju ter Eliasove študije o razvoju civiliziranega, "vase zaprtega" subjekta nam nazorno kažejo, skozi kakšno prisilo in kakšne travmatske izkušnje je potekal ta proces. Sklepamo lahko, da ni vzbujal toliko "mehka" občutja kot zlasti nepotešljiva oralna (fuzionarna) hrepenenja, ki so našla svojo ustrezno "potešitev" v brezmejnem srdju, jezi, razočaranju in samo-uničevalni moči. Precejšen del tega agresivnega potenciala, še zlasti, če ga človek silovito potlači, se izpričuje v inhibitorni, nadzorovalni in vodniški funkciji nadjaza, ki

se v glavnem spaja z jazom. Vsaj v dobi vzpona moderne je ta značajski tip predstavljal "subjektivni kapital", iz katerega se je napajal tedanji gospodarski, družbeni in končno imperialni zagon. Od tod, se zdi, tudi definicija nacionalizma kot tiste energije, "ki združuje v sebi strast, navdušenje svobode, ljubezen, sovraštvo, požrtvovalnost, slepo pristranost in svetovno širino, dionizično opojnost in apolitično strogost". Gre, tako Ivan Urbančič (1987, 58), za "nevarno", a po njegovem neobhodno potrebno in celo "blagotvorno in odrešujočo" energijo, "brez katere se v narodno-državljanjski epohi svetovne zgodovine ni zgodilo in ni vzpostavilo nič družbeno-zgodovinsko velikega".

V pozni moderni "odčaranosti sveta" (Max Weber), ob izgubi tradicionalne življenjske gotovosti, smislov in verjetij – življenje posameznikov postaja projekt ali, še bolje, zaporedje projektov brez identitetnega središča – je ta potreba še toliko bolj aktualna. Nacije in nacionalizmi so, tako dokazuje sodobna proliferacija deloma agresivnih separatističnih in iredentističnih gibanj, dosti močnejše, prilagodljivejše in obdobja presegačo entitete, kot si to pogosto zamišljamo. Vznik nacionalizmov v devetdesetih letih pravzaprav ni obrambna reakcijska sila proti globalizaciji, ampak je učinek in rezultat globalizacije, ne gre za ozek ekskluzivizem in v bistvu anahronizem, temveč za pojav, ki je dobil novo funkcijo in osmislevek (Smith, 1995; Kovačič, 2000, 200).

Takole je že leta 1983 zapisal Benedict Anderson (1998, 12): "Realnost je povsem preprosta: 'Konec nacionalnih držav', ki so ga tako dolgo proglašali, še zdaleč ni na vidiku. Nasprotno. Nacionalnost (*nation-ess*) je najbolj univerzalna priznana vrednota v političnem življenju naše dobe." Nacionalizmu je uspelo ustvariti trdoživ politični in kulturni imaginarij, ki zmore, bolj kot katerakoli druga kolektivna identiteta, vplivati na zavest, še zlasti pa na afektivno in impulzivno sfero ljudi, ne da bi se tega nujno zavedali; prva sproža in mobilizira čustva, druga sili k delovanju-akciji. Prav v tem smislu Robert Coles (cit. v Billig, 1999, 172) poudarja, da nacionalizma ne bi smeli jemati kot minljivo čustvo oziroma presežni fenomen: "Nacionalizem najde pot v skoraj vsak kot razumskega življenja. Nacionalnost je konstanta v življenju večine izmed nas in mora, za časa našega življenja, brez dvoma prodreti v mišljenje na različne načine, z vse večjo raznolikostjo in kompleksnostjo izraza." Podobno mnenje zastopa Rudi Rizman (1994, 25), ki – navezujoč na raziskavo Michaela Manna – vztraja: "Govorjenje nasploh o tem, kako je nacionalna država že odigrala svojo zgodovinsko vlogo [...], je preuranjeno. Globalni kapitalizem in postmoderna kultura

2 S pojmom "imagined communities" Anderson nikakor ni menil, da so nacije nekaj fiktivnega, neresničnega. Nacije je imel za kolektivne proizvode in v tem smislu tudi kot kolektivne imaginarije.

3 Falogocentrizem (Jacques Derrida) je spoj falocentriзма z logocentrižmom. Falocentrižem opredeljuje sistem, ki privilegira falos kot simbol ali izvor vsega (oče je roditelj, on na-rod, mati/ca ali maternica v tem sistemu ne obstaja). Logocentrižem opredeljuje po Derridaju glavni tok zahodne misli, ki nenehno daje prednost Logosu, Besedi kot metafizični prisotnosti.

sta od nacionalne države resda zahtevala, da se jima podredi, vendar ni zaradi tega nacionalna država izgubila nič bistvenega. Celo nasprotno: nacionalna država se je okrepila in danes posega tudi v sfere, o katerih ni še včeraj nihče sanjal."

Drži pa seveda, da se je moč nacionalnih držav v času globalizacije transformirala: manj se nanašajo na lastne sile, pa zato toliko bolj na regionalne in mednarodne koalicije, transnacionalne institucije ter povezave z gospodarskimi in drugimi nedržavnimi akterji. Vendar jih ta proces ne šibi, obratno, saj ostajajo tudi v nadnacionalni integraciji središčna politična istanca in poglaviti akter na globalni ravni, ki določa regulacijo trga in ne nazadnje omogoča ali onemogoča svoboden trg (Weiss, 1997; Maull, 1999), kar potrjujejo tudi raziskave, ki relativizirajo predstavo o superiornosti multi- in transnacionalnih podjetij (Svetličič, 1997, 602). Multinacionalna podjetja, ki imajo svoj glavni sedež na določenem ozemlju, so podvržena nacionalnodržavnim regulacijskim mehanizmom. To velja tudi za transnacionalna podjetja, se pravi za podjetja, ki predstavljajo "nevezani kapital v čisti obliki" (Hirst, Thompson, 1998, 178), kolikor nimajo možnosti, da bi svoj sedež (zlasti zaradi davčnih špekulacij, ki bi okrnile dohodke vsakokratne države) povsem prestavila v inozemstvo, torej uveljavila tako imenovano "exit-option". Končno jamči nacionalna država s svojim pravnim in policijskim aparatom ter s svojo vojaško močjo za varnost in nedotakljivost lastnine transnacionalnih podjetij ter svobodnega trga. Še zlasti pa ima kapitalizem velik interes za to, da država z represivnimi ali pomirjevalnimi ukrepi brzda tako imenovane "dangerous classes" (na primer "antiglobaliste"), kar naj bi ji omogočalo čim bolj neovirano akumulacijo kapitala (Wallerstein, 2000, 262).

Ugledni sociolog Anthony Giddens, ki je hkrati najožji svetovalec britanskega premierja Tonyja Blaira, je v intervjuju za švicarsko revijo Brückenbauer z dne 29. 6. 1999 – intervju je bil objavljen pod naslovom "Sozis im Anzug" (preneseno: "Socialisti s kravato") – na simptomatično in skorajda že prototipično vprašanje, če igra nacionalna država v procesu globalizacije "sploh še kakšno vlogo", kratkoma odgovoril: "Centralno vlogo. Mi nočemo družbe, pri kateri se vse zvede ali na globalno ali na lokalno", nacionalna država je "neobhodno potrebna kot vezni člen med lokalno politiko in globalnimi nalogami". S tem je hkrati opozoril na to, da so nacionalne države tudi same hitro spoznale, da se lahko s pomočjo globalizacije ne le podaljšajo, temveč tudi okrepijo. Dal pa je tudi vedeti, da je globalizacija tudi sad zavestne politike držav, ki vse bolj liberalizirajo mednarodne ekonomske, a tudi politične (med- in nadnacionalno povezovanje) ter kulturne pretoke, še zlasti "pretok možganov" in kozmopolitskih ali evropskih vrednot. (Številne feministične kritike opozarjajo, da gre za vrednote, v katere je običajno vpisana tra-

dicija belopoltega, premožnega, krščansko opredeljenega, bolj ali manj militantnega in družbeno uspešnega moškega kot idola rešitve/Rešitelja.) Sicer pa je na ta pojav v svoji "Preobrazbi intimnosti" *implicitno* opozoril sam Anthony Giddens (2000). In zdi se, da tudi realno obstoječa "global governance", ki jo na primer izvajajo Svetovna banka, Mednarodna trgovinska organizacija ali Mednarodni denarni sklad, tega trenda ne bo mogla in morda niti ne bo hotela zaustaviti.

Po zlomu komunističnih režimov po letu 1989 je postalo očitno, da je kapitalizem prevzel vlogo hegemon v svetovnih ekonomskih razmerjih (Rizman, 2000, 184). To se kaže tudi v tem, da je število nacionalnih držav v tem času znatno naraslo. Še več, nastanek nacionalnih držav je bil neobhodni pogoj za vstop v sodobne družbeno-ekonomske, znanstveno-tehnične in kulturne "tokove". Tvorci "slovenske osamosvojitve" denimo so se kaj dobro zavedali, da se kot subnarod, torej kot narod brez dejansko samostojne države, ne bodo mogli vključiti v proces integracije v Evropsko unijo, ki ga v prvi vrsti opredeljujejo vrednote globalizacije, znane tudi kot "štiri svoboščine": "prost pretok blaga, oseb, storitev in kapitala" ("Strategija Republike Slovenije za vključevanje v Evropsko unijo", cit. v Mastnak 1998, 131). Od tod tudi dikcija: "Osamosvojena Slovenija? DA! Zdaj in brez odloga, da bomo lahko uveljavili neovirano moderno produkcijo in njeno produktivnost in tako čim prej 'prišli' v Evropo" (Urbančič, 1990, 277; Omerza, 1990). Pogosto je sovpadala – in sovpada – s prepričanjem, da se s pridružitvijo Evropski uniji odpira kar samo po sebi novo obdobje slovenske nacionalne (samo)zavesti in uveljavitve v Evropi.

Spričo povedanega ne preseneča, da se tudi v razvitih – in ne le v "manj razvitih", kot to kaj rado posplošeno in deloma kar neutemeljeno sugerirajo – slej ko prej zdi povsem "naravno" imeti nacionalno identiteto. In to kljub dejstvu, da "človeške skupnosti ... postajajo vsaj delno ločljive od geografije" (McNelly cit. v Mlinar, 1997, 592), kar pomeni, da je potencialna mednarodna mobilnost kapitala v zadnjih dveh desetletjih znatno zrasla (Streeck, 1998, 178) in da živi vse več ljudi – bodisi stalno, bodisi začasno – zunaj teritorialnih meja svojega naroda ali kraja "stalnega" prebivališča. Skleparno lahko, da nacionalna identiteta v takih razmerah ne more biti več jasno določljiva, da je nujno pahnjena v dvom. Kljub temu ostaja bistven vidik tako posameznikov kot vsakokratne doktrine nacionalne države.

Empirične raziskave potrjujejo, da ljudi še vedno močno pogojuje načelo zavezanosti naciji, ki ji pripadajo. Ameriški socialni psiholog Michael Billig (1999, 157-158) jih takole povzema: "V razvitih državah ljudje na splošno ne pozabljajo svoje identitete. Če jih vprašajo, kakšna je njihova nacionalnost, bodo le redko odgovorili, 'pozabil sem,' čeprav za njihove odgovore ni nujno, da so tako odkriti." Da predstavlja nacija kljub

globalizaciji in evropeizaciji še naprej primarno pozitivno identifikacijsko možnost, ponazarjata nadalje rek proučevalca nacionalizma Ernesta Gellnerja, da v današnjem svetu "moški (sic) mora imeti nacionalnost, kot mora imeti nos in par ušes" (cit. v Billig, 1999, 158), ter predpostavka Tonyja Blaira (2000): "Jasno je, da se večina naših državljanov v prvi vrsti identificira s svojo nacionalno vlado in svojim nacionalnim parlamentom." Prav tej dikciji so zavezani tudi Francozi, Italijani in Nemci, pa čeprav del slednjih (zlasti liberalno in levičarsko usmerjeni intelektualci) zaradi obremenjujoče nacionalsocialistične preteklosti naglašajo privrženost "ustavnemu patriotizmu" (Habermas), torej (*nacionalni*) državi, ki jo določa ustavna ureditev; pridevnik v oklepaju lahko beremo kot znak za(s)tiranja nacionalnosti oziroma nacionalne identitete. Kljub temu ne moremo mimo tega, da nacionalno latentno učinkuje naprej – kot neke vrste utečena praksa, ki – če si jo ogledamo поблиže – lahko razkrije, da se zdi "biti nacionalen" ali "imeti nacionalnost" tudi v Nemčiji prej "naravno" kot ne. Na to opozarjata že sam pojem "patriotizem", ki ga nikakor ne gre videti ločeno od nacionalizma (Billig, 1999, 176-180), in končno dejstvo, da ostaja zavest o naciji – podobno kot v drugih evropskih državah članicah EU – tudi v Nemčiji dosti močnejša kakor "občutek za Evropo". Michael Dauderstädt (1999, 10-12) ugotavlja, da se v zavesti pripadnikov držav EU uvršča samodefinicija kot Evropejec (1995: 16%) jasno za nacionalno (61%) ali regionalno (22%) identiteto. Pri povpraševanjih označuje vsakič le pet do šest odstotkov svojo identiteto kot "zgolj evropsko" ali "evropsko in nacionalno", medtem ko jo nad štirideset odstotkov označi kot "nacionalno in evropsko". Še zlasti od leta 1990 je distanca do "evropskosti" znatno narasla. Sledi sklep: Evropa je v vsakdanji zavesti večine prebivalcev EU občutena le v minimalnem obsegu.

Ni naključje, da je nacionalna identiteta v relativno močni meri vtisnjena tudi v samo idejo o novi združeni Evropi. Zamišljamo si jo kot "celoto", pa čeprav Evropa ni "ne Ena in ne Eno, prav tako pa tudi ni Edina/o", sestavlja jo več obrazov Evrop (Kuzmanič, 2001). Ali kot mozaik nacionalnih držav ali regij, ki si jih predstavljamo kot omejene, torej z mejo, ki jih razlikuje od drugih nacionalnih držav ali regij. Analogno velja za "evro-atlantski prostor", pojem, v katerem prihaja do izraza geostrateška interesna politika ZDA in NATO. Dieter Keiner (2001, 120) je zapisal, da se z njim definira Prvi svet s svojimi "vrednotami in interesi" navznoter kot navzven proti ostalemu svetu na novo. Ta "evro-atlantski prostor" se zaklinja močnemu in dinamičnemu partnerstvu med Evropo in Severno Ameriko. Varnost Evrope in tista Severne Amerike sta nedeljivi.

Meja je, kot zagotavlja Rastko Močnik (1999, 89), bistvo ali jedro nacije in nacionalne identitete, nekaj, kar poenoti družbeno polje in človekovo sebstvo v navznoter inkluzivno in navzven ekskluzivno "celoto".

Vendar je treba dodati, da je ta poenotujoča ali omejevalna funkcija nacije bila od vsega začetka hkrati pogoj za "transgresijo", za masovno mobilizacijo ali ekspanzivni nacionalizem, ki ga označuje pomanjkljivo spoštovanje prav do meja, ovir, prepovedi in ki analogno izhaja iz tega, da se lastne meje, če so razmere dane za to, lahko tudi razširijo. To pa nujno implicira nasilje in vojne, kajti, kot je poudaril Ernest Renan (1882, 2), na nacionalno enotnost "vedno vplivajo brutalna sredstva", pa čeprav na to kaj radi pozabljajo. Še več, Renan je trdil, da je pozabljanje "ključni element pri nastanku nacije" (Renan, 1882, 2) in da se ta amnezija nato v nacionalni državi nenehno re-producira. Analogno mnenje zastopa Michael Billig (1999), ko pravi, da se je nacionalizem iz prvotnega večinoma nasilnega stanja prelevil v "vsakdanjo rutino", ki omogoča, da lastnega nacionalizma sploh ne zaznamo več (pa čeprav skorajda vsepovsod plapolajo nacionalne zastave; iz televizijskih zaslonov pa pobliskavajo tudi siceršnji nacionalni simboli, med katerimi imajo nekateri jasno prepoznavne signalne funkcije) ali ga projiciramo v domnevno drugo od "nas" – po razpadu Jugoslavije konec osemdesetih let in v začetku devetdesetih kaj radi na "etnični" Balkan, ki je tako ponovno postal sinonim za nižjo civilizacijsko stopnjo, to je za "etno-nacionalizem", "barbarstvo" oziroma za nekaj, kar naj bi bilo značilno le za ne-Evropo oziroma ne-Zahod (Muršič, 1994; Jezernik, 1998; Todorova, 2001).

Zanimivo je, da so si tovrstno omalovažujoče pojmovanje v izrazito močni meri "prisvojile" tudi postkomunistične ali postsocialistične politične elite – kot prikladen argument v prizadevanju za vstop v evropski institucionalni okvir. In to z zagotavljanjem, da niso "zbalkanzirane", niti niso "Vzhod" ali "Balkan", saj "ljubijo" evropsko civilizacijo, kar pomeni, da zagovarjajo njene – na krščanstvu temelječe – vrednote in črpajo iz njenih izročil (Močnik, 1999, 141-156; Busch, 2001, 152). Nacija, kot denimo Hrvaška, je bila predstavljena kot "katoliška in zato h krščanskemu zapadu pripadajoča nacija", kot "prednja straža zapadne civilizacije" in podobno. Temu u-toposu je bila zavezana tudi Slovenija. In tudi v Srbiji so razglašali, da so narod, ki je odigral važno "misijonarsko vlogo v stoletja trajajoči obrambi Evrope pred osvajalci iz vzhoda".

Rečemo lahko, da izražajo tovrstne izjave imagi-nacijo, ki izhaja iz identifikacijskih modelov, temelječih na starih mitih, kateri so vezani na nacionalne in civilizacijsko-religiozne *differentiae specificae* ter na tradicionalne konfrontacije, ki so hkrati bistveni sestavni del (zahodne) "evropskosti" oziroma (zahodne) evropske identitete. Evropa je, tako Tomaž Mastnak (1998), civilizacijska skupnost, ki je nastala na podlagi zamisli o čiščenju ozemlja in "čistosti krvi". Ključnega pomena za konstitucijo Evrope in še posebej za artikuliranje evropskega diskurza pa sta bili, tako avtor, krščanska konfrontacija z islamom in z njo povezana predstava o

Evropi kot "krščanski trdnjavi", ki se brani pred muslimansko nevarnostjo. Spomnimo se pogroma nad muslimani mavrskega, berberskega, kabilskega in saracenskega izvora (in seveda tudi nad Judi sefardskega izvora ter nasploh nad vsemi "malikovalstvi in herezijami"), ki je sovpadal z "odkritjem Amerike", to je začetkom nebrzdane imperialistične espanzije.

Treba pa je poudariti, da je bila za zgodovino oblikovanja Evrope in Zahoda ključna tudi masovna iztrebljevalska gonja proti "modrim ženskam", ki je – še posebej na svojem višku ob začetku moderne – prizadela zlasti babice; osumljene so bile preprečevanja "razploda" in s tem onemogočenja državne "proizvodnje ljudi" (Heinsohn, Steiger, 1993). Brez masovnih sežigov čarovnic ter brez zatrtja ne-krščanskih, pogosto še matično usmerjenih ljudstev in kultur, bi zahodnoevropski velmožje le težko uveljavili "moško rojstvo časa" (Francis Bacon) ali tako imenovani nacionalni "pre-porod", ki je dosegel svoj prvi višek z dvema ključnima dogodkoma: ustanovitvijo ZDA (1776 deklaracija o neodvisnosti in 1789 ustanovitev zvezne države) ter francosko revolucijo (1789). Poglavitni teoretik obeh revolucij, ameriške in francoske, Anglež Thomas Paine v knjigi "The Rights of Man" (1792)<sup>4</sup> izpostavlja, da je francoska revolucija prva razglasila načelo, da suverenost izhaja iz naroda. To pa ne pomeni le, da je narod subjekt države, ampak da je narod subjekt sam po sebi, je 'moški' subjekt (v dobesednem in prenesenem pomenu besede) – "one et indivisible". Izvirnost tega načela je bila v tem, da je uspešno uveljavljala idejo nacije kot politično sredstvo modernizacije in moderne "evropske ideje" (v smislu postavljanja zahtev v imenu naroda, ki hoče pospešiti moderni družbeni razvoj s kolektivno dejavnostjo ter z med- in nadnacionalno "solidarnostjo") in v tem smislu tudi kot sredstvo, ki bo omogočilo Evropi in evropskemu političnemu redu vladati v vseh delih sveta.

Vodilna vloga Francije pri uveljavitvi individualizacije narodov ter globalnega prestrukturiranja modernih družb se kaže tudi v ideji francoskih elit, da predstavljajo najkasneje od časa francoske revolucije "prednjo stražo" pri bodočem razvoju Evrope in celo sveta. To se da jasno razbrati iz pogovora Label France, časnika francoskega zunanjega ministrstva, ki izhaja v več svetovnih jezikih, z Bertrandom Badiejem o "post-suverenem svetu" (Badie, 2000). Ali iz pomembnega urad-

nega dokumenta omenjenega ministrstva (Državni sekretariat za medkulturne odnose), ki opredeljuje "evropsko kulturno zgradbo" (Derrida, 1992, 39-43). Kot moto ga uvaja stavek s Kongresa o evropskem kulturnem prostoru junija 1988 v Stuttgartu, ki povezuje tematske motive osvajanja, uveljavljanja in duha, "Duha" oziroma "Esprit", ki je med drugim, poleg "Brite" in "Race" (angleška beseda, ki pomeni tudi tekmovanje in konkurenco), ime enega izmed programov tehnološkega razvoja Evropske skupnosti: "Ni politične ambicije brez predhodnega osvajanja duhov: naloga kulture je, da uveljavi občutek evropske enotnosti in solidarnosti." Besedilo poudarja "odločilno vlogo" Francije v "kolektivnem ozavedanju" in navaja, da gre za ustvarjalno deželo, ki pomaga pri izgrajevanju sodobnosti. Odgovorna je za evropski danes, s tem pa kot zmeraj tudi za transevropskega, zunajevropskega. Isto besedilo opozarja tudi, da mora Francija, kot že nekdanj, "ohraniti svoj avantgardni položaj". Jacques Derrida pripominja: "Avantgardna, prednja straža, konica: vedno spet 'veličastna beseda', vseeno če z ali brez vojaško-strateškega pomenskega sklopa (*promos*) streliva in raket; kapitalizira podobo premca, falične konice, ki moli naprej kot kljun, kot pero – kapitalizira<sup>5</sup> podobo rta in garde ali spomina; dodaja zbiru smisel napredne iniciative: odgovornost gardista [...] – še posebej če gre za ohranitev, 'konservacijo', kot pravi to uradno besedilo, 'avantgardnega položaja'."

Opravka imamo seveda z državnim diskurzom, vendar po Derridaju čuječnosti ne gre omejevati samo nanj. Celo evropski projekti z najboljšimi namerami, izrecno pluralistični, demokratični in tolerantni, lahko v tej lepi tekmi za "osvojitve duhov" podležijo skušnjavi vsiljevanja homogenosti enega medija, norm razprave in diskurzivnih modelov.

Zdi se, da je tovrstna homogenost oziroma *nation-ess* zaznavna celo tam, kjer bi jo najmanj pričakovali: v "kiborgu", ki je zvest "duhu feminizma, materializma in socializma" (Haraway, 1999, 241-292). Kaj ali kdo je kiborg po Donni J. Haraway? Kiborg je kibernetični organizem (*cybernetic organism*, od tod okrajšava *cyborg*), bitje resničnosti in hkrati domišljjsko bitje. Je stvor postspolnega sveta, himera, križanec stroja in organizma, "strašni apokaliptični telos naraščajoče prevlade abstrakne individuacije Zahoda, najvišji jaz,

4 Naj pripomnim, da je prav v letu izida "The Rights of Man" izšla tudi knjiga Faynove sonarodnjakinje Mary Wollstonecraft "A Vindication of the Rights of Woman", ki slovi kot klasika zgodnjega feminizma. Razglasila je "vojno posebnim pravicam, s katerimi se širokoustijo moški – posebnim pravicam, ki jim je z nekaj pretiravanja mogoče reči jekleno žezlo tiranije [...]" (Wollstonecraft, 1993, 110). Zavzemala se je za politično enakost, ki predpostavlja tudi enakost pred zakonom. In ta po njenem mnenju ne bi smel postaviti "moškega za edinega razsodnika" in tako "polovico človeštva" izriniti iz sfere odločanja. Poleg dela Mary Wollstonecraft sta v istem času izšli tudi v Franciji dve sloviti deli o ženskih pravicah. Spisali sta jih, vsaka iz svojega zornega kota, Olympe de Gouges in Madame Roland; obe je leta 1793 zadela smrt pod giljotino.

5 Pri Derridaju se ta beseda navezuje na *cap*, ki v francoščini ohranja etimološko povezavo z latinskim *caput, capitis*, ki pomeni glavo, načelo in hkrati signalizira idejo naprej štrleče konice ali "ra". Beseda, ki je sorodna tudi s kapitalom, *le capital*, in prestolnico, *la capitale*, najprej spomni na navigacijsko govorico. Na morju ali v zraku se plovilo usmeri (*fait cap*): na primer proti drugi celini, proti začrtanemu cilju. Implicira pa tudi idejo začetka in povečevanja, odkritja, kolonizacije in vse bolj drzne "preporodne projekte".

končno prost vsake odvisnosti" (Haraway, 1999, 243). Ta izjava vsebuje vsaj dve hipotezi: prvič, da kiborg nima nobenega opravka z zgodbo o nastanku, poreklu, "materinskim" ali predjodipskim *self-with-other*, obratno, saj teži za tem, da destruiira vse, kar spominja na te realnosti kot tudi na "neštete organske celote (na primer biološki organizem, pesem, primitivno kulturo)" (Haraway, 1999, 246). In prav v tem smislu je kiborg tudi "mit o prekoračenih mejah, nevarnih fuzijah in tveganih možnostih" (Haraway, 1999, 249). Čeprav gre za mit z najboljšimi namerami, saj mu gre za "politiko upanja za prihodnost", se presenetljivo prilega tekmi za "osvojitev duhov". Kaže, da ima "naraven občutek za enotno delovanje" (Haraway, 1999, 244-245). Če kiborgu od vzamemo njegovo visoko tehnizirano patino, ima v osnovi idejo, da se posamezniki med seboj "prepoznajo" kot pripadniki iste, imaginirane "virtualne skupnosti". Beseda etimološko izhaja iz francoske *virtualité*, ki opredeljuje učinkovalno moč ali učinkovalno sposobnost in se navezuje na latinska izraza *virtus*, možatost, sposobnost, pogum, krepost, ter *vir*, moški.

Takole je zapisal Ivan Urbančič (1987, 74) o narodu kot "dovršenem sistemu moči": "[Ta sistem] postmoderne dobe ima bitni značaj odprtega, 'desubjektiviranega', informatično kibernetičnega sistema, ki ni več niti absolutni subjekt in suveren, niti samozadosten in zaprt avtomat ipd. Tako dovršeni narodni sistem moči je bistveno-bitno odprt in povezan v širši planetarni kibernetično informatični sistem, ne da bi mu to 'jemalo' ali nasilno ogrožalo njegovo nacionalno identiteto." Kot tak pa kajpada ni daleč od tega, kar naj bi bil kiborg. "Nasprotno: informatično kibernetični sistemi zahtevajo mnogoterost, členjenje, čim večjo 'pisanost' in horizontalno sistemsko povezanost vseh tako nastopajočih sistemov sistema vse do 'družbenih individuov'. Nacionalne posebnosti zato tu ne le da niso nikomur in ničesar na poti, ampak so celo iskane v svojem postmodernem [...] smislu."

#### UNIVERZALNA/NACIONALNA HIERARHIČNA MISEL

Naj preidem k drugemu tematskemu sklopu. V ospredje sem postavila vprašanje, ali teorije, ki danes odobravajoče predvidevajo in/ali terjajo izginjanje naroda oziroma nacionalne identitete, ne koreninijo v implicitnem prepričanju o izjemnosti zahodne civilizacije, ki je tesno povezana prav z nacionalizmi, ali točneje z *dominantnimi* nacionalizmi tako imenovanih razvitih evropskih držav ali *first nations*. A tudi z Zakonom, ki podeljuje "identiteto" moškim ter podrejeno in relacijsko zanikanje ali "manko" ženskam, kar prihaja kaj zgovorno do izraza v sintagmi "bratstvo in edinstvo". Toda vzpostavljena "razlika" med moškimi in ženskami se umika horizontu vidnosti, kar pomeni, da ni nikoli manifestna, ampak je vedno predpostavljena in hkrati utajena. V svoji osnovi je proizvod tistega, kar Luce

Irigaray (1980) z besedno igro imenuje *hom(m)osexualité*. V francoščini gre za besedno igro s *homo* ("isto") in *homme* ("moški"): moška želja po istem. Poudariti je treba, da temelji ta želja na potlačeni in zato omalovaževani "matičnih" ter "prvinskih" občutjih, ki se pričnejo že v maternici, vključno s seksualnostjo, na odnosu med moškimi, ki so navsezadnje vezi med moškimi, vendar potekajo s heteroseksualno menjavo in z distribucijo žensk.

Sama sem ta pojav izčrpno predstavila v svoji knjigi "Narod, identiteta, spol" (2000), predvsem v poglavju Moško rojstvo časa ali "narodni prepород". Izpostavila sem, da je tesno spojen z disciplinskimi tehnikami oblasti, za katere je značilna intenzivna seksuacija ali seksualizacija, ki se kaže kot proti-naravna (instrumentalizirana) in spojena z idejo o neki "zločinski narave", če uporabimo nenavadno in provokantno de Sadovo formulo. Paul Parin (1998) govori v navezavi na Belo Grunbergerja o nadomestitvi seksualnega falosa z "analnim falosom", ki igra ključno vlogo v strateški igri nadvlade-podrejenosti in prihaja manifestno na površje zlasti v času vojnih spopadov (kot je to še posebej vidno na primeru terorističnih posilstev; pa tudi pomen orožja, od noža tja do pištole in rakete, kot simbolnega falosa medtem lahko zasledimo skorajda v vsaki kulturi), ki jih ne gre videti zunaj terminov *Bruderkrieg*, brat/omorna vojna ali *Bürgerkrieg*, državljanska vojna.

Oba termina sta tesno povezana s patriarhalnim ali patrilinearnim etnocentrizmom in končno z nacionalizmom, ki ima svoj historični vzrok v zgodovini zahodne subjektivnosti in s subjektom, ki v njej dominira – z moškim subjektom. "Dominantni subjekt, mišljen kot nevtralen (iz ne-uter, op. M.J.P.), poskuša hkrati reprezentirati sebe in drugega, to je sočasno univerzalni pol (samega sebe) in posebni pol (d drugega)" (Ivekovič, 1996, 7). Svoj model ima s tem za univerzalen, drugega pa stigmatizira v izjemo, v nekaj neprisojenega, manj vrednega in implicitno ženskega – kar pomeni, da je izhodiščna paradigma te stigmatizacije skrita v falogocentričnem dojetanju hierarhične opozicije med moškimi in ženskami ter med "moškim" in "ženskim"; drugega poniža ali negira s tem, da mu zada *status ženske*.

Ta model priča o svojskosti, ki se pokaže, brž ko s sklicevanjem na "človeštvo" ali "človeka" izključujemo druge ljudi. Ti namreč izpadejo iz univerzalne identifikacijske skupine, ki ji pripadajo kot ljudje – ne da bi lahko prenehali biti "ljudje". "Tudi ženska je človek", so v imenu *egaliberté* zatrjevali poredki francoski revolucionarji – še zlasti pa seveda revolucionarke – svojim sodobnikom, zlasti republikancem, ki so vodili burne razprave o tem "če so tudi ženske polnopravni ljudje ali ne" (Badinter, 1991, 57). To velja tudi za tedanje revolucionarno Ameriko, kjer bele ženske niso bile legalno ali simbolično *popolnoma* človeške, črnske ženske ali "domorodne" ženske pa sploh niso bile pravno ali

simbolno človeške. Mary Wollstonecraft (1993) celo zagotavlja, da so žensko vedno obravnavali kot žensko, (skorajda) nikoli kot človeško bitje. Ugotovitev spominja na biblijsko izročilo, kjer je, jezikovno gledano, ženski podeljen poseben izraz, zajeta je v posebnem pomenu – ženska, medtem ko se moški enači s svojo univerzalno opredelitvijo – človek.<sup>6</sup> In res gre tudi pri "revolucionarnem" pojmu "človeštvo" za pretvorbo krščanskega zahtevka po občosti.

Dejansko je ta pretvorba pogosto vsiljevala analogijo s pavlinskimi paradoksi, ki negirajo celotno polje ljudi v korist tistih, ki so odrešeni v Kristusu, ali odslej: v vse-obsegajoči Državi-Naciji ali Naciji-Državi.<sup>7</sup> Celso Herder, ki velja za utemeljitelja partikularističnega ali tudi kulturnega oziroma etničnega nacionalizma, torej nacionalizma, ki tendira k potencialni Naciji-Državi, leta 1769 zapiše: "Kako velika tema, pokazati, da nikomur ni treba biti niti Jud, niti Arabec, niti Grk, niti divjak, niti mučenik, niti romar, da bi bil, kar naj bi bil" – namreč človek (cit. v Koselleck 1999, 242). Kljub tovrstnim izjavam je Herder vztrajno ugovarjal sodobnikom, ki so v imenu egalitarizma ali univerzalnega pojma človeštva brisali razlike med narodi in med ljudmi. Pogosto je v egalitarizmu videl intelektualni izvor za vzpostavitev brezčasne "višje kulture" (evropske), ki legitimira imperialno osvajanje in kolonializem. Takole je med drugim zapisal:

"[Nemogoče je, da bi bila evropska kultura] merilo občega človekoljubja in človeškega [...] Kje obstaja povsem? Pri katerem narodu? V katerem času? Poleg tega je z njim povezanih (kdo to lahko taji?) toliko pomanjkljivosti in šibkosti, toliko trenj in nagnusnosti, da bi lahko le nedobro bitje te vzvode višje kulture pretvorilo v splošno stanje naše celotnega spola (človeštva, op. M.J.P.)" (Herder, 1991, 700, VII).

Čprav se je Herder rodil na vzhodu nemške dežele (na današnjem Poljskem), kjer so nemški kolonizatorji gledali na svoje slovanske podložnike kot na nižja bitja, sam ni delil takih predsodkov. Po njegovem so Slovani mnogo bolj kot Nemci dosegli bistvene razmere dobrega in civiliziranega naroda. Menil je, da Slovani nikdar niso bili ekspanziven narod vojščakov in pustolovcev, temveč miroljubna in delovna ljudstva s svojimi lastnimi običaji.<sup>8</sup> Herder jim je napovedal sijajen razvoj, ko se bosta Evropa in Nemčija odrekli svojemu vojaškemu duhu. Kljub nasprotnim trditvam je Herder ta

razvoj pojmoval dinamično, ne pa statično, osredotočeno na ohranjanje (kar naj bi bila osrednja značilnost "partikularizma"). Z drugimi besedami, bil je prepričan, da zgodovina ni zgolj tradicija, ki jo je v vsej njeni heterogenosti (pokrajinske navade, posebnosti) imel za važno, ampak tudi stvarjenje, inovacija, izpopolnjevanje. Ni nekaj, kar Slovani prejmejo od zunaj, od zatiralcev, ampak nekaj, kar sami zgradijo, ni zanikanje svobode v imenu neke neotipljive preteklosti, ampak prav njena posledica, zapisana v dinamiko prihodnosti (gl. Kohn, 1970, 5-8). S podobno miselnostjo se je obračal k narodom ali skupnostim, ki so živele bolj na obrobju evropske civilizacije, pa tudi k Indijancem in črncem ter izrazil "svojo grozo nad hudimi zločini, ki jim je botrovala nepotešena sla po blagu in zlatu" (Rizman, 1980, 86).

Herder je izrecno obsodil razraščanje enega naroda na račun drugih ter razvrščanje narodov v smislu hierarhičnih binarnih opozicij z neogibnim pozitivnim/negativnim vrednotenjem. Zanj je bil vsak narod, velik ali majhen, del božjega načrta, nekaj posebnega, nezamenljivega, nekaj, kar se ne bi smelo homogenizirati ali nasilno inkorporirati, kajti vsak narod, majhen ali velik, prispeva h kulturni bogatitvi vsega človeštva (Llobera, 1996, 165-169). Prav v tem smislu se je močno spoprijel z razsvetljenjskim racionalizmom – še posebej z njegovo eksplicitno ali implicitno težnjo, ki je pod okriljem ideje enakosti legitimirala osvajanje in delitev ljudi v visokovrednostne in manjvrednostne "rase". Znan je njegov disput s Kantom in njegovo rasno teorijo, v kateri ni le uzrl nevarnost odpovedi humanistični ideji, ampak tudi držo, ki lahko opraviči suženjstvo (Riedel, 1981).

In le težko bi Herderja postavili ob bok Gustavu Klemmu, ki je leta 1802 govoril o "novi dobi" kot dobi, ki je ustvarila "aktivno moške" in "pasivno ženske narode". K prvim je prišteval narode ekspedicijskih odkrivanj in pravnih sistemov, k drugim tiste, "ki so živeli od nekdanj samozadostno in samozadovoljno, [...] brez političnih zahtev (cit. v Ogontoye et al., 1991, 24). Hegel je prav v tem smislu skonstruiral predstavo o "zgodovinskih" in "nezgodovinskih" narodih (med katere je priševal tudi Slovane), ki sta se je naposled oprijela tudi Marx in Engels. Stalin jo je v "duhu časa" leta 1934 takole izrazil: "Tretji mislijo, da mora 'višja rasa', recimo germanska 'rasa' organizirati vojno proti 'nižji rasi', predvsem proti Slovanom, [...] zakaj 'višja' rasa je

6 To distinkcijo človek – ženska še zmeraj ohranjajo mnogi živi jeziki, npr. francosko: l'homme – la femme; angl. man – woman; nemško: der Mann – die Frau; srbsko ali hrvaško: čovjek – žena. Ne nazadnje tudi slovenski prevod Svetega pisma ohranja enačenje človeka z moškim nasproti ženski.

7 Pojem država-nacija opredeljuje model zgodovinskega razvoja "od države k naciji" ("francoski model"), termin nacija-država pa model zgodovinskega razvoja "od etnije k naciji in k državi" ("nemški model").

8 Herderjeva predpostavka se ujema s spoznanji Paula Gleirscherja, arheologa v Koroškem deželni muzeju, ki zavrača vladajočo predpostavko zgodovinarjev o nasilnem vdoru v Norik oziroma v prostor, ki bo znan kot Karantanija: "Če trdijo, da so Slovani prišli in vse požgali, se to ne ujema z arheološkimi izsledki." Slovani so se, tako avtor naprej, ob staroselskih Romanih (Vlahih), ki so bili formalno že bolj ali manj pokristjanjeni, "miroljubno naselili" (Kleine Zeitung, 4. 5. 1999, 46; gl. tudi Gleirscher, 2000).



poklicana da 'nižjo' oplodi in nad njo vlada" (cit. v Zihler, 1981, 19, l.). "Ne očitam Rusom, da so, kar so, očitam pa jim, da se pretvarjajo, da so, kar smo mi" (cit. v Vodopivec, 2001, 392), je – sicer v povsem drugem kontekstu – zapisal francoski markiz Astolphe de Custine, avtor enega najbolj znanih in odmevnih opisov Rusije v prvi polovici 19. stoletja, ki je pod navidezno civilizacijsko lupino Rusov odkrival "pravo barbarstvo". Medtem ko so se nad Custinovim doživljanjem in popisovanjem Rusije zgražali visoki ruski državni uradniki od carja Nikolaja I. do Stalina in njegovih naslednikov, pa so bili nad njimi navdušeni zahodnjaško usmerjeni "narodnjaki" (Vodopivec, 2001, 392).

Pripomniti velja, da se je s Custinovimi nazori ujema sam Herder, prepričan o tem, da je treba Evropo obraniti pred ruskim depotizmom in "vzhodnimi barbari", ki jih je uzrl onstran prusko-poljske meje, to je v Rusiji, ki so jo šele pod vplivom razsvetljenjskega odkrivanja vzhodne Evrope "premestili na vzhod" (kot da ne bi več spadala k "zahodni civilizaciji" in s tem k Evropi). Prav v tem dejstvu pa se nakazuje tudi Herderjev evrocentrism, ki ga je sam tako rad kritiziral, a mu je bil vendarle zavezan. Simptomatična je denimo Herderjeva misel o Grčiji kot porajevalki Evrope, ki implicitno predpostavlja superiornost evropske kulture.

O tem, kako je zahodna "civilizacijska misija" privilegirana kot merilo, po katerem se slabšalno dooločajo vsi drugi, se najde končno v binarni poziciji delitve na zahodni (britanski, francoski, ameriški) ter vzhodni (nemški, srednje- in vzhodnoevropski) nacionalizem, ki jo je leta 1945 v ameriškem eksilu vzpostavil vplivni zgodovinar avstrijsko-češkega izvora Hans Kohn. "Kohnov zaključek je bil, da je zahodni nacionalizem izvorno povezan z individualno svobodo in racionalnim kozmopolitizmom (univerzalizem), medtem ko je vzhodni nacionalizem zagovarjal skupnost v bolj organskem in potencialno avtoritarnem smislu (partikularizem)" (Bešter, 2001, 175).

Kohnov dualizem je še danes prisoten v številnih analizah, ki primerjajo državljanski (*civic*) nacionalizem, v katerem načelno lahko vsi postanejo člani nacije (nacionalne države), jo tako rekoč "izberejo", in kulturni ali etnični nacionalizem, v katerem naj bi človek naciji oziroma nacionalni državi pripadal genealoško, se tako rekoč "vanjo rodil". Kot prototipični "model" za prvega znanstveniki navajajo Francijo, za drugega pa Nemčijo (Bešter, 2001; gl. tudi op. 7). In to kljub dejstvu, da so se ljudje različnega izvora podobno kot v *grande patrie* tudi v Nemčiji, še posebej v imperialni Nemčiji, kaj lahko imaginirali za "nacionalne", to je za "Nemce" ali vsaj za "Nemcem prijazne", kar pomeni, da so pripadnost "nemški naciji", kot je rado pisalo tedanje časopise, "svobodno izbrali". Znano je, da so to lahko storili tudi slovensko govoreči, dvojezični ali "nacionalno mešani" ljudje rajneke habsburške monarhije (pogosto so obveljali za "nemškutarje", čeprav

takšna oznaka ne odraža toliko "nevtraln", temveč zlasti namensko posplošujoče nacionalno-obrambno stališče, ki sovпада s težnjo po vzburjanju zavesti o skupni nacionalni pripadnosti).

Po drugi strani pa tudi francoski nacionalizem ni bil zavezan "zgolj načelom universalit", saj se tudi v njem najde dosti elementov, ki jih sicer pripisujejo "nemškemu modelu". Naj omenim le najznačilnejšo, ki izhaja iz predpostavke o endogenem formiranju narodov iz lastne narodove "substance". To kaj prepričljivo ponazori Suzanne Citron (1991), ko opisuje, kako so se predstavniki tretjega stanu leta 1789 poslovili od "frankovske dediščine" (povezovali so jo s sovraštvom do Nemcev), da bi konstituirali idejo o *enem* narodu, ki je postala temelj francoske nacionalne identitete, s pomočjo Galcev, prednikov "ljudstva", porokov za skupen mitski izvor in za etnično in kulturno homogenost. Revolucionarje, katerih kulturo je prežemal kult grške, še zlasti pa rimske antike, so se v sporu o "dveh rasah", to je frankovske in galske, v celoti opredelili za Galce. Zgodovinski mit se je prilagal tudi francoski imperialni politiki kolonialnega prilaščenja tujih ozemelj. Amédée Thierry svojo "Zgodovino Galcev", ki je prvič izšla leta 1828 in je nato doživela še vrsto izdaj, začne s tole trditvijo: "Kolikor daleč nazaj sežemo v zgodovino Zahoda, rasa [arijskih] Galov je zmeraj zasedala celinsko ozemlje med Renom in Pireneji" (Citron, 1991, 203). Za imperializem še bolj neposredno instrumentalne pa so bile tiste teorije, ki so razglašale Berbere (Kabilce) – v smislu omejitve od "tiranskih" in "versko fanatičnih" Arabcev – bodisi za Pragalce bodisi za Galce same. Te teorije so vznikale vzporedno s kolonizacijo Alžirije, pravo "potrditev" pa so dobile šele s karseda uspešno kolonizacijo Maroka (Baskar, 2002, 166-170).

Dovolj snovi za odprtje imperialnih in končno tudi totalitarnih horizontov pa je omogočala tudi konstrukcija, ki je sugerirala prelom z razpravami o "poreklu" ter nastajanje nečesa povsem novega, tako rekoč iz nič. Revolucionarni opat Sieyès, odpadnik svojega reda, je bil glasnik in veliki izvajalec te alkimije. Februarja 1789 je v delu *Qu'est-ce-que le Tiers État?* (Kaj je tretji stan?) uveljavil tole sosledje: "Nacija obstaja pred vsem drugim, je izvor vsega. Njena volja je vselej legalna, je zakon sam" (Citron, 1991, 213; Todorov, 1991, 159). Tretji stan, ki se je doslej opredeljeval tudi z oznako Galci, se je 17. junija 1789 preimenoval v "nacionalno skupščino", predpostavljajoč, da tvori "eno in nedeljivo" suvereno telo; ta predpostavka je postala tri leta kasneje *credo* celotne francoske nacije. S to zavestjo o splošnem novem začetku, ki se kaže kot revolucija, katera je prenesla svetost (krščanski koncept boga, ki ga je utelešal kralj) v samo sebe in končno v nacijo, pa se začne tudi nacionalizem kot vseobsegajoč družbeni pojav, ki se vzpostavlja in ohranja predvsem v navezavi na obstoječo ali potencialno državo-nacijo.

Če ostanemo pri državljanskem ali francoskem

nacionalizmu, velja opozoriti, da je podobno kot nemški skrival v sebi težnjo po ekspanzionistični dominaciji nad drugimi ter močno rasistično in mizogino komponento. Pot pa so mu utrlji zlasti vplivni misleci evropskega razsvetljenstva, med njimi na "francoski strani" Voltaire, Rousseau, Diderot in enciklopedisti ter na "nemški strani" Kant in Hegel, ki so se – nikakor ne neodvisno eden od drugega – na abstraktni ravni zavzemali za univerzalni postulat enakosti, na konkretni ravni pa so se izkazovali kot apologeti neenakosti in neenakovrednosti med ljudmi različnih religij, polti, etničnih, kulturnih in jezikovnih tradicij zunaj in znotraj Evrope (Hentges, 1999). Naj omenim le odnos, ki ga je francoska revolucija imela do narečij. In to navezujoč na enciklopediste, ki so v imenu uveljavljanja "la langue de la liberté" kot skupnega jezika (istega za vse) razglasili narečja za nekaj drugega, ne-človeškega. Narečja so za časa francoske revolucije in še kasneje "primerjali z zlimi ženskimi bitji: čarovnicami, zapeljivkami, z živalskimi lastnostmi, vsiljene pa so bile tudi analogije z 'ritualom umora', 'usmrtitvijo žrtve' in podobno [...]; v vsej literaturi 19. stoletja je bil bretonski jezik sinonim za divjo in neukročeno žival" (Rizman, 1980, 73). Treba pa je dodati, da so *Aufklärerji* precej zavednih potez dodelili tudi Judom ter "divjim" družbam, o katerih so skorajda vsepoprek menili, da niso vstopile v svet zgodovine, torej v specifično človeški svet "izpopolnjenosti" in iztrganja iz sfere narave, znotraj katere so sicer najraje videvali ženske, še zlasti nebelopolte, ki so bile konstituirane raso in spolno – kot samice (živali, ki jih vodi "instinkt") brez možnosti, da bi lahko postale potencialne žene (dobrina ali sredstvo za "ime očeta") (Hentges, 1999).

Motimo se, ko si zamišljamo, da je državljanski nacionalizem tuj osnovni intenciji kulturnega ali etničnega nacionalizma, kot da bi šlo za asimetrična pojma, ki se med seboj izključujeta. Za asimetrično nasprotno pojme je značilno, da z njimi lastno pozicijo kaj radi opredelimo tako, da je iz nje izhajajoča nasprotna pozicija lahko samo še negacija "naše". To zgovorno izhaja iz dejstva, da nemškega nacionalizma običajno ne povezujemo z razsvetljenjskim univerzalizmom, temveč z nemško romantiko, ki naj bi ji botrovala Herder in njegova "ljubezen do tradicije" in "ukoreninjenja" – kot da bi le-ta napotovala naravnost v rasizem in končno v nacizem. Tako uvaja Benno von Wiese v svoji knjigi "Herder. Osnovne poteze njegovega svetovnega nazora", ki je izšla leta 1939 v Leipzigu, projekcijo nacističnega *Volksgeista* navezuje na Herderja, češ: izhajajoč iz biološkičnega pojmovanja naroda se je izrekal proti "mešanju" z ljudmi tujih narodov in s tem proti *Entartung* lastnega. Tej projekciji ustreza

tudi uvrščanje Herderja v niz prednikov nacističnih prerokov. Čeprav to vnažajšnje, retroaktivno logiko slej ko prej kaj radi reproduciramo, stopajo v zadnjih nekaj letih v ospredje tudi spoznanja, da nam ponuja Herder koristne miselne nastavke za bodočnost – in to onkraj posplošujoče logike "univerzalno – partikularno" (Sturm, 1997). Naj omenim le najbistvenejše.

Dejstvo je, da Herder ni zagovarjal ekskluzivističnega in ksenofobičnega nacionalizma, pa tudi delitev ljudi na "rase" mu je bila tuja. Kantovi "rasni teoriji" je postavil nasproti predstave o monogenizmu, ki se nanašajo tako na *celotni človeški univerzum kot tudi na narod, družino, kulturo in jezik*.<sup>9</sup> Pri tem se je zgledoval po "nравnih" zakonitostih, biopolitična prizadevanja v smislu konstrukta o *animalističnih* "nižjih" ljudeh ali (ljudskih) silah, ki jih je treba zatreti, je odklanjal. Prav tako stališče, da bi lahko bil kakšen narod model za vse človeštvo ali "od boga izbrano edino izvoljeno ljudstvo sveta" (Herder, 1983, 212). Še zlasti pa ni bil – z razliko od skorajda vseh teoretikov 19. stoletja – spodbujevalec filozofije tega, kar imenujemo "nasilje utemeljitve" (*violence de fondation*), se pravi filozofije, ki državni oblasti podeli značilnost absolutna (ali idealnega monopola) ali nekoga, ki legitimira asimilacijsko politiko ter nadvlado enega naroda nad drugim/i; obratno, takšno filozofijo je odločno zavračal in se vztrajno prizadeval za medsebojno sožitje različnih jezikov in kultur.

Vsekakor ni naključje, da je Herder žel in žanje največ simpatij v svetu majhnih, zlasti srednje- in vzhodnoevropskih narodov, se pravi narodov, ki jih dominantni ali tako imenovani "zgodovinski" narodi skoraj vedno obravnavajo kot "periferijo" zatiralskih ali omalovažujočih "središč". Na Mednarodni konferenci od 1. do 4. septembra 2002 na univerzi v Potsdamu so nadalje odkrili, da je bil Herderjev vpliv tudi na "judovstvo srednje in vzhodne Evrope" izredno močan, pa čeprav zaradi "antisemitskega prisvajanja" njegovih misli do pred nedavnim skrajno tabuiziran. Ena izmed središčnih misli konference je bila, da se pri Herderju "združujeta tako razsvetljenjski humanizem kot mišljenje kulturne diference".

Herderjevo aktualnost so odkrili tudi teoretiki multikulturalizma ali kulturnega relativizma. Vsekakor jim ni ušlo, da je Herder nasproti hierarhičnim in binarnim miselnim shemam postavljaj mnogotero, heterogeno razliko, ki jo je zaznaval v naciji sami. "Kaj je nacija? Veliki, neopleti vrt, poln zrnja in plevela [Kraut und Unkraut] [...] Narava je svoje sadeže porazdelila različno [...] Kdo bi jih med seboj primerjal, ali dodelil lesniki višjo ceno od grozdne jagode? Nasprotno, veselimo se kot sultan Sulejman, da na pisanem travniku zemeljskih tal obstajajo raznolike rože in ljudstva,

9 "Celo človeštvo, [...] vsak narod in vsaka družina se razvijajo po enem samem zakonu spreminjanja: od slabega k dobremu, od dobrega k odličnemu, od odličnega k slabšemu in k slabemu; to je tok vseh stvari. Tako je z umetnostjo in znanostjo: vzklije, vzbrsti, se razcveti in ocveti. Tako je tudi z jezikom" (cit. v Domej, 1995, 50).

tostran in onstran Alp toliko različnega cvetja." (Herder, 1983, 211-213)

Prisluhnimo še Felixu Guattariju, ki analogno misel takole podaja: "Raznolike navade ne le da ne smejo biti homogenizirane, spojene druga z drugo pod nekim transcendentnim vodstvom, ampak jih je treba vključiti v procese heterogeneze. Feministke ne bodo nikoli dovolj vključene v to, kako se bo razvijal položaj žensk, in ni razloga, zakaj bi od priseljencev zahtevali, da se odpovedo kulturnim potezam, ki se prilegajo njihovemu bitju ali njihovi narodnostni pripadnosti." Luce Ferry (1998, 127) je tem besedam z dikcijo, značilno za nacionalizem z univerzalistično pretenzijo, pripisal: "Če je vsakršno omenjanje skupnih vrednot ena sama tiranija in nasilje občega, potem ni nobene izbire več: priča bomo, kot v nekaterih vzhodnih državah [sic], razkroju same ideje republike v korist povratka romantične vizije skupnosti, globoko zaprte samo vase in nesposobne preseči svoje atavistične posebnosti in komunicirati z drugimi."

Treba je seveda dodati, da se Luce Ferry nima za nacionalista, vse prej kot to. Kot sem s pomočjo Ernesta Renana (1882, 2) nakazala v prejšnjem poglavju, pojav sovpada z dejstvom, da države kaj rade pozabljajo na nasilje, ki jih je ustvarilo. Ali bolje, nadaljnji obstoj države je odvisen od kolektivne pozabe. Ta pozaba ustreza ideološkemu vzorcu, pri katerem postane "naš" nacionalizem (tisti v razvitih zahodnih državah, vključno z ZDA) neviden: ne pojavlja se več kot nacionalizem – kljub izobešenim nacionalnim zastavam. Intelektualci, ki so vpleteni v to pozabo, se ustvarjalno spominjajo le še prikladnih dejstev iz preteklosti, še zlasti ideologije "človekovih pravic" (ki jo predpostavljajo kot univerzalno, pa čeprav je nastala na določenem kraju in je mimo tega zaobsegala le določen del človeštva). Istočasno je nacionalizem definiran kot nekaj nevarno čustvenega in iracionalnega: vidimo ga kot problem ali stanje, ki je za svet vodilnih ali razvitih držav preseženo. Iracionalnost nacionalizma je projicirana na "druge": na posamezne družbene skupine (desne populiste, skinhede), na "fundamentalistična" gibanja in seveda na naciotvorne ali ne-naciotvorne *ethnie*. Zanimivo je, da so te entitete, pa čeprav z različnimi poudarki, postavljene v kar največjo bližino *nagonske* dimenzije, ki se zdi ekscesivna ali "disfunkcionalno" nasilna, vsekakor pa nekompatibilna z dediščino modernega zahodnega ali državljanskega projekta.

Slavoj Žižek (2001) konotira to dimenzijo v freu-

dovskem besednjaku z *Es-Böses*, *Onim-Zlim*, kar ga *per analogiam* privede do zelo razvrednotujočega dojemanja multikulturalizma (hibridne koeksistence različnih kulturnih življenjskih svetov), kot da bi le-ta posebej "zlodeja" *per se* – zaščitnika "partikularnih korenin" in celo rasizma.<sup>10</sup> V spoštovanju partikularne posebnosti oziroma v zavedanju o obstoju različnih in med seboj enakovrednih kultur in civilizacij na tem planetu, vidi Žižek končno potrjeno še močno naklonjenost do globalnega kapitalizma, z njo vred pa "potlačeno" ključno vlogo "boja", to je boja, ki bi dovoljeval "predstavo možne odpovedi kapitalizmu". "Pravšnji politični boj se tako spremeni v kulturni boj za priznanje marginalnih identitet in v strpnost do razlik" (Žižek, 2001, 75).

Od tod tudi predstava, da se globalno-kapitalistična konstelacija ne ujema z vrednotami, ki so/naj bi bile "nam vsem skupne", torej univerzalne. Nema lokrat je slikana kot neke vrste "zombi", ki napeljuje v (g)lokalnost,<sup>11</sup> kjer – običajno bolj na obrobju – domujejo navidezno krotke in/ali nepredvidljive sile, ki se lahko *mutatis mutandis* preobrazijo v skupek nasilja, katero tako rekoč iz nevidnega plane na dan. Tako ustvarjena klima skepse do vsega izvornega, *kreaturenega*, konec koncev kaj lahko afirmira bistvo tistega univerzalizma, ki seveda ni zgolj pojem za nekakšno abstraktno "nadrejeno" človeštvo, ampak tudi tehnološki pojem razvitih (super)sistemov nad manj razvitimi, ki globoko korenini v prepričanju o izjemnosti zahodne zgodovinske izkušnje in jo vse do danes privilegira.

Potrjuje in re-producira se torej pogled, tudi dobronameren, da bi "obrobna" ljudstva iztrgali "partikularizmu" in jim "pomagali na raven univerzalizma". In to v nenavadnem sozvočju z apologijami gospostva, ki nujno izzovejo očiščevalno vedenje ali pa izmejevanje. To velja tudi in morda še zlasti za multikulturalizem. Ob Žižkovi obstaja seveda še vrsta drugih visokoreferenčnih študij (na primer Radtke, 1991; Meyer, 1997; Bade, 1996; Tibi, 2000; Sartori, 2002), ki dokazujejo, kako je multikulturalizem proti svobodi in demokraciji. Trn v očeh pa je vsem skupaj prav dejstvo, da multikulturalizem pozitivno vrednoti prisotnost starih ter novih etničnih, verskih in drugih manjšin. Zanimivo je, da si ti učenjaki te manjšine zamišljajo skorajda vsepoprek kot "ujetnike svoje izvorne kulture", zaprte same vase in nesposobne preseči svoje "atavizme". Od tod tudi (neutemeljena) prognoza, ki jo Alain Touraine takole podaja: "Gibljemo se proti segregaciji najtrše vrste, proti getu. Mehanizem izolacije je močnejši kot mehanizem

10 "Multikulturalizem je utajena, vase obrnjena, samoreferenčna oblika rasizma, rasizma, ki vzdržuje distanco – 'spoštuje' identiteto Drugega, dojema Drugega kot vase zaprto 'avtentično' skupnost, do katere on, multikulturalist, ohranja distanco, ki dokazuje njegovo privilegirano univerzalno [sic] pozicijo" (Žižek, 2001, 70-71). "Po drugi strani tolerira multikulturalistični liberalist celo najgrozljivejše prestopke človekovih pravic ali ni voljan, da bi jih obsodil, ker se boji, da bi Drugemu vsilil svoje lastne" (Žižek, 2001, 76).

11 (G)lokalnost se navezuje na besedno tvorbo glocalizacija, iz globalizacije in lokalizacije, ki jo je v znanstveno terminologijo vpeljal Roland Robertson, da bi poudaril njuno tesno medsebojno povezanost.

integracije" (cit. v Münchhausen, 1996, 101). Priča smo/bomo, tako tenor, razkroju ideje republike in ideje Evrope/Zahoda. To pa bomo preprečili le, če bomo upoštevali, da pluralizem odprte družbe, ki temelji na načelu "enakosti ljudi", ni združljiv z etničnostjo ali etnocentrizmom. Današnjih globalnih problemov torej "ne bomo rešili z re-etnicizacijo", temveč "v najboljšem primeru z de-etnicizacijo" (Dittrich, Radtke, 1990, 25).

Tako se znova zarisujejo perspektive eliminacije in iztrebljanja, ki vzbujajo skrb, saj nosijo v sebi vse vzvode re-produkcije "zavrgljivega človeka" in končno totalitarizma. Prav nanje je že pred nekaj desetletji opozoril Theodor W. Adorno. V svojih *Minima Moralia* (1980), ki so večinoma nastajala v ameriškem eksilu, kamor se je zatekel pred nacizmom, je zapisal: "Utečeni argument tolerance, da so vsi ljudje, vse rase enake, je bumerang [...] Rasna razlika je povzdignjena v absolutno, da bi bila nato absolutno odpravljena, celo za ceno, da ne bi preživelo nič različnega. Emancipirana družba torej ni *enotna država*, temveč uresničitev splošnega v spravi diferenc. Politika, ki se za to resnično prizadeva, ne bi smela propagirati abstraktne enakosti ljudi niti kot idejo. Namesto tega bi morala opozarjati na slabo enakost danes [...] *boljše stanje pa misliti kot tisto, v katerem je človek lahko brez strahu različen*" (Adorno, 1980, 114; izp. M.J.P.).

#### KAKO MISLITI NACIONALNO IDENTITETO?

Važno pomoč pri odgovoru na to vprašanje nam omogoča (pojmovno)zgodovinska antropologija, ki opozarja na to, da obstaja napetost med določenim pojmom in dejanskim stanjem: enkrat je odpravljena, enkrat se spet pojavi, drugič pa se zdi nerešljiva. "Vedno znova se kaže zev med dejanskimi stanji in jezikovno rabo, ki nanje meri ali jih presega. Spremembe besednih pomenov in spremembe stvari, menjava situacij in nujnost novih poimenovanj se medsebojno dopolnjujejo na vedno drugačen način" (Koselleck, 1999, 116-117). Če to spoznanje apliciramo na pojem "nacionalna identiteta", to pomeni, da ga moramo razumeti zgodovinsko, tudi če moramo njegovo nekdanjo, še zlasti "klasično" rabo definirati na novo, ali boljše *redefinirati*. Že zato, ker se – kot smo in bomo še videli – nekritično prenaša v današnji čas, pa čeprav mu – kar "intuitivno" ali "po sili razmer" dobro čutimo – ne odgovarja. Feliks Bister (1999, 692) je to zagato kaj lepo izrazil: "Bolj se poglobljamo v snov in vprašanje o naciji, narodu in narodnosti, bolj postanemo negotovi glede zanesljivih prijemov. Vse postaja zelo relativno in subjektivno, tu in tam tudi nadvse čustveno vezano." Ivan Urbančič (1987, 71) pa takole: "Očitno je le, da je naroda oz. nacije kot take nekako konec in je obnem tudi ni konec, pri čemer se je izgubil tudi človek sam tako, da ne ve več, ne kdo je, ne kaj je, ne kako in zakaj pravzaprav je. Pač je kar tako!" In prav ta zagata, ki ustreza

ne le vse bolj fragmentirani in individualizirani resničnosti pozne moderne, ampak tudi z njo povezanemu temeljnemu strahu pred izgubo "ontološke varnosti" (Giddens), ki daje vedeti ali vsaj slutiti, da zgodbe o koherentni, stabilni in trdni (nacionalni) identiteti niso v skladu z realnim doživljanjem dogajanja v sebi/zunaj sebe – in da to najbrž nikdar niso bile. Odpira se možnost večrazsežnosti človekovega doživljanja in umevanja, ki ključno pripomore k redefiniciji ali prespraševanju doslej veljavnega pojma identitete ali narod/nost/ne identitete. Ugledamo lahko pomenske presežke, ki jim ne ustreza nobena dejanskost več ali pa nam skozi pojem presevajo tiste dejanskosti, katerih pomen ni bil ozaveščen. Tej perspektivi ustreza denimo vse bolj v ospredje stopajoči poudarek, da nacionalna identiteta – in identiteta sploh – nikdar ni bila homogena celota, temveč mnogoter in večplasten pojav, ki ga ne gre videti zunaj dejstva, da so kulture (regionalne, lokalne, jezikovne, etnične, verske, spolne in druge) v stalnem stiku, da se med seboj pogotovo, prepletajo, spreminjajo, prehajajo ena v drugo.

Zanimive misli, ki pričajo o heterogenosti identitet, katere so vseskozi živele in živijo "pod pokrovom" nacionalne identitete in hkrati razkrivajo nekatere središčne misli mnogoličnosti sodobnega, poznomodernega subjekta, najdemo pri Michelu Montaignu, ki je že proti koncu 16. stoletja zapisal: "Svoji duši dajem zdaj ta, zdaj oni obraz, pač glede na to, na katero stran se obrnem. Če raznoliko govorim o sebi, potem zato, ker se vidim raznolikega. V sebi najdem vsa protislovja v taki obliki, kot izhajajo iz okoliščin [...] Nič takega, kar bi držalo kot pribito, nič enoznačnega in trdnega ne morem izreči o sebi, nič takega, kar bi lahko izrazil brez 'če in potem' ... Vsi obstajamo le iz barvitih krp, ki tako rahlo in ohlapno ležijo druga na drugi, da vsak hip katera od njih zafrfota, tako kot se ji zazdi; zato je med nami in v nas prav toliko razlik kot med nami in drugimi" (cit. v Ule, 2000, 35).

Moderna nacionalna identiteta se je konstituirala s prikrivanjem in minimaliziranjem mnogoterosti odnosov med ljudmi kot v njih samih, to je s težnjo po vzpostavitvi idealne enotnosti/enosti ter z izključitvijo ali negacijo/potlačitvijo razlik. Ta proces je predpostavljala "uničenje zgodovine", ki ga je Christian Giordano označil kot prelom z vsem, kar je do sedaj bilo; zgodovino je veljalo tako rekoč prepustiti prihodnosti, kot nekaj, kar je do sedaj bilo, in kar je sedaj "videti barbarsko, obskurno in degenerirano" (Kappus, 1997, 169). Državna pogodba kot pogodba o podjarmljenju je prvi korak, ki od tega negativno vrednotenega *statusa naturalis* vodi proti *statusu civilis*. Svoj ustreznik je imela v cepitvi ljudstev v "necivilizirane" ali še ne dovolj "civilizirane" in v "civilizirane". Naj dodam, da ta model ustreza znani časovni ločnici: "temni srednji vek" (preteklost in deloma še sedanjost, ki se ju je treba orestiti) versus "razsvetljenjstvo" (obetavna bodočnost). "Siècle

des lumières", "stoletje luči" so označevali razsvetljenstvo Francozi, ki so razsvetljenecem najbolj množično prislunhili in na koncu izvedli revolucijo in proizvedli nacijo, ki jo danes opredeljujemo s pojmom nacionalna država. Poleg te skupne stare teološke pripodobe luči pa so uporabljali še oznake "stoletje filozofov" in "stoletje razuma", medtem ko se je v Angliji in Nemčiji – ali tudi v Italiji in na Slovenskem – uveljavilo eno samo skupno ime: "razsvetljenstvo" (*Aufklärung, enlightenment, illuminismo*) (Cassirer, 1998, 335).

Težnja te razsvetljevalne metaforike se zgovorno odraža v književnosti, ki je utrjevala gospodovalni etos "zavrgljivega drugega", kakor se je množično uveljavljal zlasti od druge polovice 19. stoletja naprej in ga lahko beremo kot notranje projekcije, ki se vežejo na trdovratne predsodke ali rasizme kot izraz aktualnih odnosov med etničnimi in nacionalnimi skupnostmi. Ta "zavrgljivi drugi" kot stereotip ni preveč odaljen od arhaičnega "črnega ali divjega moža iz srednjega veka", ki v razuzdanem Onem agrarno ali vaško strukturirane družbe posebej vse fascinantno in pošastno. Pogosto je protipični primerek Freudovega pojmovanja "grozljivega" (*unheimlich*) to je tistega, kar nas napeljuje v domače, dobro znano, "v staro domovanje človeškega otroka, v tisti kraj, v katerem se je najprej in za določen čas nahajal vsak od nas" (Freud, 1994, 30). Gre za čas "plodnega sožitja" z drugim, za prvobitno matrico, ki pa je bila potlačena, predstavljena v register "imena Očeta", "Očeta-Naroda" (ali še kako drugače), a se lahko spet vrne: kot père-verzija (fr. père, oče), kot nekaj, kar razkraja "samobit", ločnico med jaz/mi in ti/vi in sploh vsak čvrsto uveljavljen red.

Prvi in najbolj znan predstavnik tovrstne literature je bil na Tržaškem Scipio Slataper (1888-1915), zmerni italijanski iredentist s slovanskimi in nemškimi "koreninami".<sup>12</sup> V svoji avtobiografsko zaznamovani kulturni knjigi "Il mio Carso" (1988) se večkrat delno ali povsem "shizofreno" poisti s Slovanom-Italijanom – kot tak posebej kraški slovenski svet, ki ga je doživljal, kot da bi bil z njim "izvirno" povezan<sup>13</sup> – in zaide celo v misel, kako bo tega "barbara", "mongola", "ščava" povzdignil v bodočega gospodarja šiine morske planjave: "Ker si Slovan, sin nove rase [...] sin velikega rodu, pred ka-

terim je bodočnost. [...] Požgi gozdove in pojdi z menoj! // Slovenec me pisano gleda [...] se reži in me gleda, odseka vejo, vzame iz žepa stare vžigalice, ki gorijo s počasnim vijoličastim plamenom, in marljivo zaneti. [...] Oh, Italija, ne, ne! Ko je gozdnič zagorel, sem se prestrašil in hotel steči po pomoč. Pa mi je rekel: 'Gasilci so deleč; počasi se je nasmehnil, pobral bič. Šel je in gnal pred sabo svoje štiri krave. // Izčrpan sem legel. Tako se je spustil Alboin"<sup>14</sup> (Slataper, 1988, 39-40).

Obstaja tako strukturno kot tudi funkcionalno opravičilo za to, da razlagamo etnični stereotip kot fetišizem. Fetiš – ali stereotip (kot fetiš) – dovoljuje dostop do identitete, ki temelji tako na oblasti in ugodju kot na strahu in obrambi: v hkratnem pripoznanju in zatajevanju razlike predstavlja multiplo ali protislovno verovanje (oboževanje). Ta konflikt med ugodjem/neugodjem, oblastjo/obrambo, vedenjem/utajitvijo, odsotnostjo/prisotnostjo ima za nacionalni diskurz – kot tudi za kolonialni diskurz – temeljni pomen. Scenarij fetišizma je namreč tudi scenarij reaktiviranja in ponavljanja prvinske fantazije – poželenje po "spojitvi" oziroma *jouissance* (dostop do onega prvobitnega objekta imaginarne dopolnitve, ki ga prvotno predstavlja mati). Gre v bistvu za "gon", ki teži k dvojni identifikaciji ter k razmerjem v razliki, (na kar opozarja francoska beseda *joie* ali *joie*<sup>15</sup>), kar pa falogocentrični zakon – zakon Očetnjave, Očeta-Naroda – onemogoči, prepreči.

Od tod tudi strahopodoba pred "mešanjem", pred potpurijem "ras, ver in jezikov", ki je zaradi svoje nedoločljive, dvoumne, nečiste narave vzbujal nelagodje in ga je veljavilo spraviti v *en sam* red. Tam, kjer je enačba "en narod – ena država – ena kultura" postala politični ideal, je namreč vladalo mnenje, da skupno življenje ljudstev privede do breznačajnosti; mešanica ljudstva se je sedaj zdela kot greh zoper "duha ljudstva in zoper public spirit" (Demandt, 1996, 44). O tem govori Slataperjevo prizadevanje, če ostanemo pri njem, po presejanju svoje narodno heterogene "krvi" (slovanske, nemške, italijanske), ki jo je podedoval po prednikih z očetove in materine strani in katera naj bi se ubrano in smotrno "zhlala" v eno samo "novo celoto" – italijansko.

12 Slataperjev priimek, kot razlaga sam, je bil prvotno slovanski: zlato pero ali penna-d'oro, kot ga je pojasnjevalno "prevedel" v italijanščino. Njegovi predniki z očetove strani, ki so se v 18. stoletju naselili v Trstu, so bili Slovaki; njegova mati je bila hči Nemke (Pollack, 1986, 155).

13 Slataper je večkrat "re-gredira!" na Kras, da bi tam ustvarjal, delal, blažil svojo senzitivno notranjost, ki jo je tedanji "cajtgajt" dobesedno "podžgal" in "razklal". Prvič je Kras odkril, kakor pravi, v času svoje "možganske anemije", ko je šest mesecev neprenehoma živel na Krasu. V Krasu je praviloma videval "zdravje" z vsemi "mehkimi", prvinskimi implikacijami, ki pa so se prepletale z "robotimi" stereotipi rousseaujevskega kova ("dobri divjak"). Njegova knjiga se takole pričinja: "Rad bi vam rekel: Rodil sem se na Krasu."

14 Alboin – langobarski kralj, ki je leta 568 osvojil severni del Italije.

15 Julia Kristeva (1989, 270) v svoji razpravi k pesnitvam francoskih truverjev opozarja, da ima beseda *joie* ali *joie* dve obliki, moško in žensko: označuje ugodje, užitek, življenjsko moč, "praznik biti" – na primer pri Arnaudu de Mareuilu: "Tako kot ribe živijo v vodi, živim jaz v veselju in bom vedno v njem živel." – In gotovo ni naključje, da implicira beseda *fetiš* etimološko sorodstvo z besedo *fetus*.

"Ti veš, da se v meni pretaka slovanska, nemška in italijanska kri. // Slovanska kri vzbuja v meni čudno otožnost, radoznalost, hrepenenje po zapuščenih gozdovih; željo po nežnosti in ugodju; nenehno in brezmejno sanjavost. Nemška kri vzbuja v meni oslovsko trmo, diktatorsko voljo, neomajno odločnost, nestrpnost pri popuščanju; željo po oblasti, po delu. // Vsi ti elementi se stapljajo v italijanski krvi, ki jih harmonično spleta v uglašeno celoto, [da bi postal 'klasičen', izoblikovan, enajsterec, ne pa prosti verz]" (Pollack, 1988, 155; slovenski prevod v Fölkel, 1990, uvodni moto<sup>16</sup>).

Skratka, Slataper se je trudil za vzpostavitev harmonične vizije identitete onkraj vseh partikularnosti in diferenc. In to sledeč idealu "avtentičnosti", izvajanemu iz splošnih premis razsvetljenjskega racionalizma (ta ima prav gotovo najprej grške izvore), ki je poudarjal potrebo po prelomu z izročilom in preteklostjo – ustrezno ciljem, za katere je bila nacionalna država – in s tem nacionalna identiteta – izmišljena in ustvarjena. Le-ta se definira po abstraktni "zvestobi do samega sebe", ki terja (urejenost v vsem svojem bitju. "In tako kot posameznik naj bi bil tudi 'narod' sam sebi, to je svoji naciji/kulturi zvest" (Taylor, 1993, 20). To obenem pomeni, da posebnost ljudi in kolektivov ni bilo več mogoče izpeljati iz prvobitne matrice oziroma iz narojenega dialoškega značaja človeške eksistence, poroditi se je morala "v notranjosti in iz notranjosti" (Taylor, 1993, 21).

Analogno velja za jezik, ki je izražal (izraža) vzročno pogojenost med posameznikom in njegovim okoljem, polivalentnost življenjskih svetov. Ustvariti je veljalo en sam, skupen jezik, jezik, ki pod imenom "nacionalni jezik" določa kod v vseh pomenih tega izraza. Pomislimo le na puristične jezikovne kampanje, ki so se v 19. stoletju odražale tudi v poenotenju "ljudskega jezika" ali narečja.

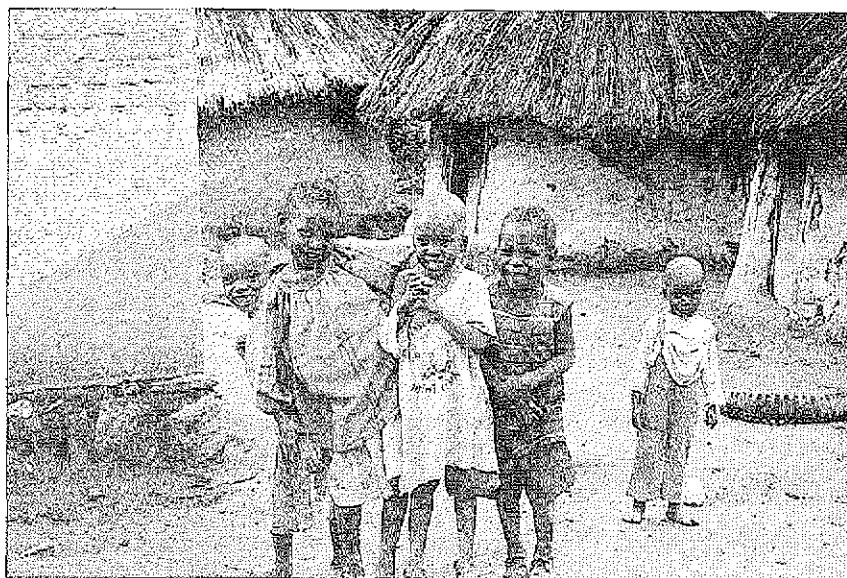
Nazoren v tem sklopu je italijansko-tržaški sonet *L'eco del klutsch* (Odmev Ključa) izpod peresa Giglia Padovana, ki je prvič izšel leta 1885 in nato doživel še celo vrsto natisov. In to zlasti zaradi priloženega glosarja, ki ga izdajatelj antologij, v katerih je sonet izšel, v kasnejših letih večinoma niso objavili. Zanimivo je, da pomeni besed, ki so v pesmi dosledno podani v italijanskem prepisu, ustrezajo vsakokrat slovenskemu nominativu oziroma vokativu plurala ali singularja – kar je nedvomno ugovarjalo prevladujoči predpostavki, da Trst ne more biti "nič drugega kot italijanski" (Guagnini, 1991, 107-108). Obširen glosar (Guagnini, 1991, 118), ki se nanaša na tedaj (domnevno) že izumirajoče pojme, zgovorno predočuje Trst kot multikulturno in multi-societarno skupnost, tesno povezano s slovensko govorečim okoliškim prebivalstvom. Naj v ilustracijo na-

vedem iz njega le delček:

"*klutsch*, slov.; ime potoka na jugvzhodu Trsta – *zaje*, je veljalo za slov., vendar prihaja iz furl. 'zaje, zae'; it. zana: podolgovata košara iz šibja na kolesih, ki so jo vlekli volovi [toda prim. slov. 'čajna', pletena ročna košara iz šibja; op. J.[ohann] S.[trutz]]- *gripizze*, iz nem. 'Krippe' ali iz it. 'greppia', koleselj v obliki koša za seno [...] – *pèsterne*, slov. 'pesterna', iz 'pestovati', otroka v naročju držati ali zibati – *sufi*, nem. 'v mleku kuhana juha iz moke' – *sàiteli*, nem. Seidel, mera za pivo, pribl. 1/4 litra – *chelneri*, nem. Kellner ali kletar – *fraile*, nem. Fräulein – *juzche*, slov. 'jucka', mlada punca, mlada kmetica – *mlecherze*, slov. 'mlekarica', slov. kmetica, ki prodaja v mestu mleko [...] – *spizze*, iz nem. 'Spitze' – *scojoso*, trž. 'skalnato' – *flozche*, slov. onomatopetsko: ploskajoči šum – *de capoto*, nemudoma, *smètana*, slov. smetana – *petechiante*, iz slov. 'piti'. – *slàparo*, po Boeriju (Beneški slovar, 1829): luteranec, kalvinist, protestant; v tržaškem narečju nekako takole: (od) onkraj gora, Alp [...]."

Dejansko ni bil noben poskus homogenizacije (etničnih, nacionalnih, verskih, jezikovnih, kulturnih in drugih) heterogenosti in razlik v narod/nacijo nujno uspešen ali je to sploh lahko bil. Dosti prej so se izkazali "talilni lonci" ali za mit ali za spodleteli projekt ali za samoprevaro. Ljudje so se kljub tovrstnim poskusom, ki so se stopnjevali vse tja do etnocida in genocida, branili, da bi bili jasno ločeni med "mi" in "vi", med prijatelje in sovražnike. Mednje spada nacionalist – iredentist Slataper, ki mu ni uspelo doobira prikriti ponosa na svoje "mešane prednike" ter naklonjenosti do "kraško-slovenskega sveta", pa se je leta 1915 "entuziastično" prijavil k prostovoljcem in se znašel na soški fronti. Prav tako se izkazuje, da mononacionalna ali "standardna" jezikovna perspektiva, pa naj se še tako prizadeva za to, ne more zaustaviti prisotnosti različnih "jezikov" oziroma "glasov" v enem sarnem jeziku – tako imenovani *code switching* ali *code mixing*. Dejstvo je, da se v določenem besedilu ali besedi na osnovi samodejnega (nezavednega) medjezikovnega prehajanja – tako kot že nekdaj, tudi danes – stikajo različne/nasprotnne družbene danosti (socialno razslojevanje, imigracija, mešani zakoni itd.) in vrednostne ravni (vrednostni sistemi, svetovni nazori, kulturna pojmovanja, kot na primer ljudska in uradna kultura, večinska in manjšinska kultura, zaledje in središče, sveto in posvetno). To pa hkrati pomeni, da je kakršnakoli vera v prvotno enost, bodisi utemeljena "monogenealoško" ali iz abstraktnega "nič", gola iluzija, ki služi le absolutizaciji lastnega in s tem ideji o "neokuženosti" z drugim ali celo "drugotnim".

16 Besedilo v oglatih oklepajih sem prevedla sama, ker ga slovenski prevod v Fölklovi knjigi ne vsebuje.



(Foto/Photo: D. Podgornik)

Zlasti postkolonialni diskurz (gl. Bronfen, Marius, 1997; Anzaldúa, 1999; Bhabha, 2000), ki postaja v času globalizacije vse bolj nadobuden in aktualen, se tej tematiki izčrpno posveča. Gre za diskurz, ki poskuša rekonstruirati preteklost, kulture in identitete še posebej marginaliziranih ali "manjšinskih" skupnosti in jih odpreti/uzavestiti v njihovi manifestni in latentni polivalenci, to je v njihovih kompleksnih, pogosto protislovnih konstelacijah, tako da so lahko za posameznike in njihovo povezanost z ožjim in širšim prostorom, v katerem živijo, pozitivne in tvorne. Postkolonialni teoretiki stavljajo pod vprašaj zlasti nacionalizem/rasizem in iz njega izhajajoče prisilno opredeljevanje o etnični in državni/nacionalni pripadnosti. Hkrati opozarjajo, da globalizacija in njeni učinki onemogočajo, da bi določali človekovo identiteto še naprej tako, kot da bi bila uskladiščena sama v sebi. Osrednjo pažnjo posvečajo zato poglavitno zbrkljanim, razsrediščenim, hibridnim ali vmesnim identitetam.

"Sem ženska meje. Doraščala sem med dvema kulturama, mehiške (z močnim indijanskim vplivom) in angloameriške (kot pripadnica ljudstva, ki je bilo kolonizirano v lastni državi). Vse svoje življenje sem stala hkrati na obeh straneh teksaško-mehiške meje. Ta pokrajina nasprotij ne dopušča udobnega življenja. Sovraštvo, jeza in izkoriščanje so njene izstopajoče značilnosti. Kljub temu sem kot 'mestica' [pol Indijanka, pol Evropejka] našla svoje zadovoljstvo. Življenje v obmejnih in obrobnihih področjih ob hkratnem ohranjanju lastne menjajoče se in mnogoplastne identitete se da primerjati s plavalnimi poizkusi v novem 'tujem'" (Anzaldúa cit. v Nghi Ha, 1999, 119).

Tovrstni nastavki omogočajo koristne napotke k poglobljenemu preizprašanju o tem, kakšna bi lahko bila

podoba bodoče nacije ali (nacionalne) države? (Se pravi nacije/države, o kateri se zdi, da bo ostala še naprej zelo pomemben akter v procesih evropskega združevanja in v mednarodni skupnosti, a tudi važen "vezni člen" v procesih globalizacije.) Važen korak v to smer je pred skorajda pol stoletja storil Leopold Kohr, ko je analiziral zahodno situacijo. Poudaril je, da je decentralizacija nacionalne države v fleksibilnejše, avtonomnejše, pa vendar medsebojno odvisne enote, v katerih vsaka oblikuje societalno skupnost, ki temelji na teritoriju (regiji), kulturi in zgodovini, boljši korak od sinteze združevanja (Tiryakian, Nevitte, 1991, 295). Njegova teorija, označena tudi s pojmom *conviviality*, se ujema s težnjami po "pluralizaciji diferenc", ki naj bi omogočale sožitje med različnimi kulturami, verami, jeziki, etnijami ali narodnostmi. Feliks J. Bister (1999, 692-693) jih je, navezujoč se na "avstrijsko nacijo", strnil v vizijo v obliki petih pogledov. Naj jih v osnovnih težah povzamem:

1. Avstrijska nacija mora upoštevati etnično mnogovrstnost svojih narodnih skupin, ki so integralen sestavni del njene zgodovinske dediščine;

2. Avstrija mora odklanjati "jezikovni nacionalizem" in biti nujno večjezična; pospeševati mora enakovrednost vseh jezikov tudi v regijah in krajih, kjer živijo dvojezični oziroma ne samo nemško govoreči državljani;

3. Avstrijska nacija naj bo večkulturna; do njenega umetniškega, literarnega in glasbenega življenja morajo imeti vsi kulturno aktivni državljani enak dostop;

4. Avstrijska nacija ne sme diskriminirati nobenega; solidarnost s šibkejšim bi morala postati nacionalna dolžnost;

5. Avstrijska nacija mora gojiti vzajemno komunika-

cijo z vsemi svojimi sosednjimi narodi, pospeševati učenje njihovih jezikov in spoznavanje njihove specifične kulturne dediščine.

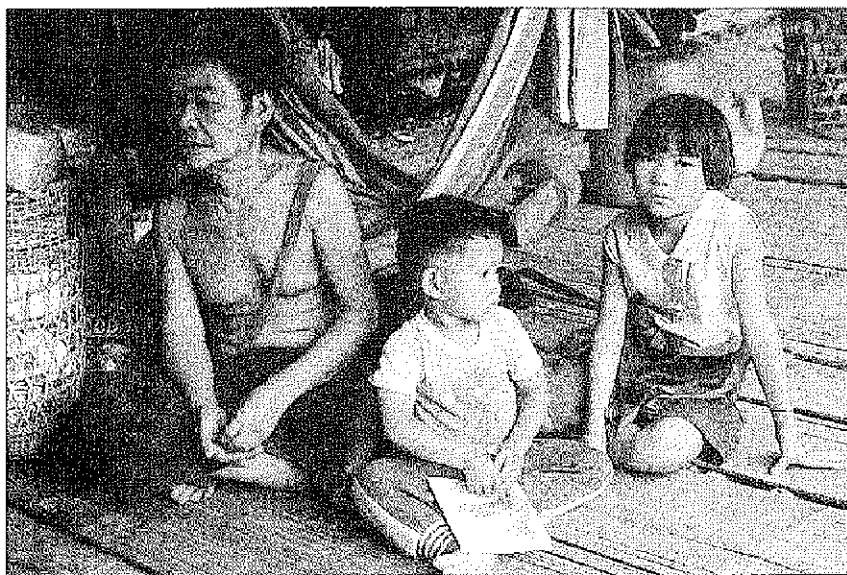
Nakazane točke predstavljajo, tako avtor, diskusijsko izhodišče za učvrščanje in bolj kompleksno dojetje avstrijske nacionalne identitete, pri čemer izrecno poudarja, da se poslavljamo od "enojezične družbe" ter nacionalnih, etničnih in kulturnih vrednot "zaprtega tipa". To pa seveda pomeni, da bi morala Avstrija poskrbeti tudi za to, da bi lahko postal tudi pojem narodnostne skupnosti ali "manjšine" bolj odprt in prožen.

Dejstvo je, da nacionalne države vse do danes bolj ali manj skrbno bedijo nad tem, da se ohranja podedovana ločnica med "večino" (kot "univerzalnim" modelom nacije) in "manjšinami", ki jih imajo za "partikularne" in potemtakem za realno ali potencialno grožnjo enotni politični državi in njenemu pravnemu redu. To velja tudi za tako imenovane "nove manjšine": priseljence, pregnance, begunce ter vse večjo množico ljudi s sinkretistično ali "hibridno" identiteto ("sem nekaj/nekje 'vmes'") itd.

Ta ločnica se odraža tudi v manjšinski zakonodaji, ki je sicer izrecno vezana na "etnično/ narodnostno mešana območja", a vendar tako, da zagotavlja le "rezervatni" tip varstva manjšin, ki vrhu tega ni kompatibilen s sodobnimi mobilnostnimi potrebami posameznika, torej tudi pripadnika manjšinskih skupnosti" (Komac, 1999, 39). Le zelo počasi si utira pot spoznanje, da je zgodovinska dediščina narodnostno meša-

nega ali multikulturnega ozemlja "skupna lastnina vseh njegovih prebivalcev, ne glede na njihovo narodnostno pripadnost in socialni status, ki so ga imeli v različnih zgodovinskih obdobjih" (Komac, 1999, 3). Slej ko prej je veliko razpravljanja o tem, koliko si lahko ta ali ona narodnost "lasti" določene kraje ali teritorije, dosti manj pa o odgovornosti vseh ljudi za vzajemnost in medsebojno sožitje. Posamezniki ali pripadniki različnih skupnosti ali pokolenj, ki živijo na nekem teritoriju, pa bi morali imeti občutek, da so na njem tudi "doma", skratka, da imajo (tudi) tam svoje "korenine" – ali da jih lahko poženejo. Za to so potrebne primerne individualne in kolektivne (posebne) pravice, ki pa ne bi smele siliti v samoizolacijo ali celo k državno forsi-ranemu zaostrovanju konfliktov in pregraj med narodnostmi.

Da bi se čim bolj približali modelu enakopravnega in enakovrednega sožitja, je treba preiti, kot predlaga Luce Irigaray v svoji knjigi "La democrazia comincia a due" (1994, 115), k dvema, to je k dvema, ki "nista dvakrat isto, niti en velik in en majhen, temveč sta dva realno različna". Paradigmo teh dveh pa naj bi našli v spolni razliki. Zakaj tam? "Ker tam obstajata dva subjekta, med katerima ne bi smelo vladati ne hierarhično ne genealoško razmerje, in ker imata ta dva subjekta nalogo ohranjati človeško vrsto in razvijati kulturo v spoštovanju njunih razlik."<sup>17</sup> To pa pomeni hkrati slovo od identitetne strategije, ki predpostavlja zakon "univerzalnega" Enega na račun "partikularnega" ali "mnogoterega" Drugega.



(Foto/Photo: D. Podgornik)

17 Poziva torej ne gre razumeti kot težnjo po afirmaciji hegemonne strukture seksualnosti, namreč heteroseksualnosti. Specifičen način seksualnosti, tako pojmovno kot praktično ni vezan na genealogijo oziroma na "ohranjanje človeške vrste".



## NATIONAL IDENTITY IN THE TIME OF GLOBALIZATION

Marija JURIC PAHOR

Institute for Ethnic Studies, SI-1000 Ljubljana, Erjavčeva 26

e-mail: juric.pahor@libero.it

## SUMMARY

*In our time, called late modernism or the period of globalization, the discourse that sees our transitional society as a "risk society", on one hand giving birth to an increasing pluralism of identities and on the other hand an unpredictable state of "open metamorphosis," or the loss of the feeling of "ontological safety," is gaining ground and leading to the emergence of terms such as multiple identity, hybrid identity, decentred identity, and confused identity. This development undermines the central concept of Christian/Western civilization; i.e., that of a uniform, integrated identity "with a firm focus 'dominating' the spiritual world of people", which also represents the key constituent of modern syntheticizing nationalisms as well as identities born through the model of nations or national states. Anticipations of the crisis of the concept of nation, its decay and even extirpation are becoming more widely acknowledged—a kind of euthanasia, as if it were. Those aiming at the conservation of recently achieved national independence and statehood are ringing alarm bells while others are accepting the process with approval; they consider the supposed "last act in the abolition of nations" to be a moment of a potentially great and promising change: the farewell to enforced national unification that is usually achieved by military power and with an innate potential to transmute into "ethnic cleansing", that furthermore triggers numerous collective needs for "recognition" and a consequent need for the exclusion of others, the different. Both positions imply sets of questions, in particular the following:*

*Firstly, is national identity really a dated concept, more or less surpassed? Can it not prove to be a persistent and adaptable construction that also fits in with modern types of integration of nations and national states; i.e., types that do not follow the logic of historically "porous" national distinctions and contrasts but that of integration into globalization processes and supranational connections, such as the European Union and the "Euro-Atlantic Area"? National identity is also compatible with "new political machines" of the cyborg type that destroy categorical and historically constructed systems—old, comfortable structures of hierarchical domination — and are to a surprising extent also advocated by women, or, more specifically, avowed feminists.*

*Secondly, although national identity cannot be thought of without its traditional bond with nationalism, implying the vision of a uniform state community and the emphasized moment not only of general violence but that of military violence in particular, which is inevitably connected to phallogocentrism or "hegemonic masculinity", a question arises: can roots of theories that today favourably anticipate the downfall of the concept of nation be traced in the implicit conviction of the outstanding character of the Western civilization that is closely related with nationalisms, or more specifically dominant nationalisms, as they took shape since the French Revolution? Are these theories not in principle blind to the specific position of small nations, as well as ethno-national, religious, cultural and other minorities, e.g., by denying them the special right to preserve and develop their collective identity or by considering them a potential threat, part of the process of the dissolution of "universal" values?*

*And finally, how should national identity be understood today? Even though the evident and felt gap between its actual state and the obsolete language used to refer to it calls for its re-definition, it should be considered from the historical perspective. The problem posed here cannot be accounted for by its downfall but by the inappropriate theory that presents national identity as monosemantic, homogeneous (uniform), and distinguished by a firm centre. However, national identity is becoming increasingly polysemantic, hybrid and "diffuse", demanding new and as yet unknown thought patterns.*

**Key words:** national identity, nazionalism, europeization, globalization, hegemonic masculinity

## LITERATURA

- Adorno, T. W. (1980):** *Minima Moralia*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Albrow, Martin (1998):** *Abschied vom Nationalstaat*. Edition Zweite Moderne. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Anderson, B. (1998):** *Die Erfindung der Nation*. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Berlin, Ullstein.
- Anzaldúa, G. (1999):** *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Spinsters – Aunt Lute.
- Bade, K. J. (ed.) (1996):** *Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen*. München, Beck.
- Badie, B. (2000):** *Der Nationalstaat, ein Akteur unter vielen? Label France 38/00*. Pariz, Ministère des Affaires Étrangères.  
URL: [http://www.france.diplomatie.fr/label\\_france/DEUTSCH/DOSSIER/2000/05etat.html](http://www.france.diplomatie.fr/label_france/DEUTSCH/DOSSIER/2000/05etat.html)
- Badinter, E. (1991):** *Die Französische Revolution und die Frauen*. V: Wangermann, E., Wagner, B. (eds.): *Die schwierige Geburt der Freiheit*. Wien, Sonderzahl.
- Baskar, B. (2002):** *Dvourni Mediteran*. Študije o regionalnem prekrivanju na vzhodnojadranskem območju. Knjižnica Annales 29. Koper, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko – Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije, Koper.
- Beck, U. (1986):** *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Beck, U. (1998):** *Was ist Globalisierung?* Edition Zweite Moderne. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Bešter, R. (2001):** *Državlanski in etnični nacionalizem v odnosu do etničnih manjšin*. V: *Razprave in gradivo 38-39/01*. Ljubljana, Inštitut za narodnostna vprašanja, 173-193.
- Bhabha, H. K. (2000):** *Die Verortung der Kultur*. Tübingen, Stauffenburg Verlag.
- Billig, M. (1999):** *Spomin na vsakdanji nacionalizem*. V: Nastran Ule, M. (ed.): *Predsodki in diskriminacije*. Izbrane socialno-psihološke študije. Zbirka Alfa 1/99. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče, 157-186.
- Bister, F. (1999):** *Avstrijska nacija in koroškoslovenska narodnost – antagonizem ali vzajemnost*. V: Rajšp, V.; Bruckmüller, E. (eds.): *Vilfanov zbornik*. Pravo – zgodovina – narod. Ljubljana, Založba ZRC SAZU, 689-702.
- Blair, T. (2000):** *Rede des britischen Premierministers, Tony Blair, "Engagement für Europa, für die Reform Europas" am 23. Februar 2000 in Gent (krajšana verzija)*. URL: [http://www.dgap.org/IP/ip0008/blair230400\\_p.html](http://www.dgap.org/IP/ip0008/blair230400_p.html)
- Braidotti, R. (1998):** *Pogovor z Rosi Braidotti*. Delta 3-4/94. Ljubljana, Društvo za kulturološke raziskave, 41-57.
- Bronfen, E. et al. (eds.) (1997):** *Hybride Kulturen*. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen, Stauffenburg Verlag.
- Busch, B. (2001):** *Grenzvermessungen: Sprachen und Medien in Zentral-, Südost- und Osteuropa*. V: Busch, B., Hipfl, B., Robins, K. (eds.): *Bewegte Identitäten*. Medien in transkulturellen Kontexten. Klagenfurt, Drava, 145-172.
- Cassirer, E. (1998):** *Filozofija razsvetljenstva*. Knjižna zbirka Claritas. Ljubljana, Študentska založba.
- Citron, S. (1991):** *Nacionalni mit*. V: Rizman, R. (ed.): *Študije o etnonacionalizmu*. Zbirka Krt 79. Ljubljana, Knjižnica revolucionarne teorije, 191-220.
- Connel, R. W. (1987):** *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge, Polity Press.
- Dauderstädt, M. (1999):** *Der Kirchturm und sein Horizont*. Identität und Grenzen Europas. Eurokolleg 42/99. PDF-File, Electronic ed. Bonn, FES.
- Demandt, A. (1996):** *Patria Gentium – das Imperium Romanum als Vielvölkerstaat*. V: Bade, K. J. (ed.): *Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen*. München, Beck, 27-45.
- Derrida, J. (1992):** *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*. Zwei Essays zu Europa. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Dittrich, E. J., Radtke, F. O. (1990):** *Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Wissenschaften*. V: Dittrich, E. J., Radtke, F. O. (eds.): *Ethnizität*. Wissenschaft und Minderheiten. Opladen, Westdeutscher Verlag, 11-42.
- Domej, T. (1995):** *O skupinski identiteti na Koroškem v prednacionalnem obdobju*. V: Moritsch, A. (ed.): *Matija Majar Ziljski*. Celovec – Ljubljana – Dunaj, Mohorjeva založba, 43-66.
- Ferry, L. (1998):** *Novi ekološki red*. Drevo, žival in človek. Zbirka Krt 112. Ljubljana, Krtina.
- Fölkel, F. (1990):** *Rižarna*. Vrata v smrt. Nacistično taborišče pri Trstu. Trst, Založništvo tržaškega tiska.
- Freud, S. (1994):** *Das Unheimliche*. Zbirka Analecta. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Giddens, A. (1991):** *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, Polity Press.
- Giddens, A. (1999):** *Sozis im Anzug*. Intervju za revijo Brückenbauer (29.6.1999, št. 26).  
URL: <http://www.brueckenbauer.ch/INHALT/9926/26interv.htm>
- Giddens, A. (2000):** *Preobrazba intimnosti*. Ljubljana, Založba /\*cf.
- Gleirscher, P. (2000):** *Karantanien*. Das slawische Kärnten. Klagenfurt, Carinthia Verlag.
- Greenfeld, L. (1991):** *Nacionalizem in razredni boj: dve sili ali ena?* V: Rizman, R. (ed.): *Študije o etnonacionalizmu*. Zbirka Krt 79. Ljubljana, Knjižnica revolucionarne teorije, 319-344.
- Guagnini, E. (1991):** *"Con ogni nostra parola toscana noi mentiamo"*. Zum Verhältnis von Dialekt und Lingua in der neueren italienischen Literatur in Triest. V: Strutz, J., Zima, P. V. (eds.): *Komparatistik als Dialog*. Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris, Peter Lang, 183-196.

- Ha, K. N. (1999):** Ethnizität und Migration. Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Habermas, J. (1998):** Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hall, S. (1994):** Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, 2. Hamburg, Argument Verlag.
- Haraway, D. J. (1999):** Opice, kiborgi in ženske. Reinvenčija narave. Knjižna zbirka Koda. Ljubljana, Študentska založba.
- Hegel, G. W. F. (1980):** Philosophie der Geschichte. Stuttgart, Reclam.
- Heinsohn, G., Steiger, O. (1993):** Uničenje modrih žensk. Zbirka Krit 51. Ljubljana, Študentska organizacija Univerze.
- Hentges, G. (1999):** Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und "Wilden" in den philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Schwalbach im Taunus, Wochenschau Verlag.
- Herder, J. G. (1967/68):** Briefe zur Beförderung der Humanität, Briefe 27-35. V: Suphan, B. (ed.): Herder, J. G.: Sämtliche Werke XVII. Hildesheim 1967/68, Georg Olms Verlag.
- Herder, J. G. (1991):** Werke in zehn Bänden. Band 7. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag.
- Hirst, P., Thompson, G. (1998):** Globalisierung? Industrielle Beziehungen in einer internationalisierten Wirtschaft. V: Beck, U. (ed.): Politik der Globalisierung. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 169-202.
- Irigaray, L. (1980):** Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Irigaray, L. (1994):** La democrazia comincia a due. Torino, Bollati Boringhieri.
- Ivekovič, R. (1996):** Kako nacionalizem in vojna prizadeneta ženske. Delta 1-2/94. Ljubljana, Društvo za kulturološke raziskave, 7-12.
- Jezernik, B. (1998):** Dežela, kjer je vse narobe. Prispevki k etnologiji Balkana. Sophia 2/98. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Jurič Pahor, M. (2000):** Narod, identiteta, spol. Trst, Založništvo tržaškega tiska.
- Južnič, S. (1993):** Identiteta. Knjižna zbirka Teorija in praksa. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- Kappus, E. N. (1997):** Prihodnost za Trst ali o rekontekstualizaciji zgodovine. V: Etnolog 7 (LVII)/97. Ljubljana, Slovenski etnografski muzej, 149-182.
- Keiner, D. (2001):** Strategieperspektiven kultureller Minderheiten im Globalisierungsprozess. V: Tschernokoshewa, E., Kramer, D. (eds.): Der alltägliche Umgang mit Differenz. Bildung – Medien – Politik. Hybride Welten 2. Münster – New York – München – Berlin, Waxmann, 113-134.
- Kohm, H. (1970) (ed):** Il mondo degli Slavi. Bologna, Capelli.
- Koselleck, R. (1999):** Pretekla prihodnost. Prispevki k semantiki zgodovinskih časov. Ljubljana, Studia humanitatis.
- Komac, M. (1999):** Varstvo narodnih skupnosti v republiki Sloveniji. Ljubljana, Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Kovačič, G. (2000):** Etničnost in nacionalnost v procesih globalizacije. 2000, 127/128. Ljubljana, Društvo 2000, 190-204.
- Krippendorf, E. (1985):** Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kuzmanič, T. A. (2001):** Globalizacija in evropska idofatrija. V: Mastnak, T. et al.: Obrazi naše Evrope. Zbirka EU Monitor. Ljubljana, Mirovni inštitut, 23-48.
- Llobera, J. R. (1996):** The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe. Oxford, Berg.
- Mastnak, T. (1998):** Evropa: med evolucijo in evtanazijo. Apes 8. Ljubljana, Studia humanitatis.
- Mauil, H. W. (1999):** Geopolitik im Zeitalter der Globalisierung: Welche Zukunft hat der Nationalstaat. URL: <http://www.magazin-deutschland.de/content/archiv/archiv-ger/99-06/art4.html>
- Meyer, T. (1997):** Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds. Berlin, Aufbau Taschenbuch Verlag.
- Mlinar, Z. (1997):** Globalizacija kot izziv za sociološko raziskovanje. V: Teorija in praksa 4/97. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, 575-595.
- Mosse, G. L. (1990):** Die Geschichte des Rassismus in Europa. Frankfurt am Main, Fischer.
- Močnik, R. (1995):** Extravagantia II: Koliko fašizma? Minora 3. Ljubljana, Studia humanitatis.
- Močnik, R. (1999):** 3 teorije. Ideologija, nacija, institucija. Oranžna zbirka. Ljubljana, Založba/\*cf.
- Muršič, R. (1994):** Proti površni antropologiji. Antropologi in vojskujoči se "Jugoslovani". Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, 170-171/94. Ljubljana, Študentska založba, 111-126.
- von Münchhausen, T. F. (1996):** Nordafrika in der Republik – die französische Erfahrung. V: Bade, K. J.: Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen. München, Beck, 84-107.
- Nastran Ule, M. (2000):** Sodobne identitete v vrtincu diskurzov. Zbirka Sophia 6. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Ogontoye, K. et al. (eds.) (1991):** Farbe bekennen. Afrodeutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte. Berlin, Orlanda.
- Omerza, I. (1990):** Atributi ekonomske suverenosti in slovenske republike. V: Grafenauer, N. (ed.): Samostojna Slovenija. Nova revija 95/90. Ljubljana, Cankarjeva založba, 496-503.
- Payne, T. (1792):** The Rights of Man. URL: <http://www.ushistory.org/paine/rights/>
- Parin, P. (1998):** Etnisierung der Politik – Ex-Jugoslawien: vom National-Kommunismus zum "National-Sozialismus". V: Modena, E. (ed.): Das Faschismus-

- syndrom. Zur Psychoanalyse der neuen Rechten in Europa. Giesen, Psychosozial-Verlag, 100-118.
- Pollack, I. (1988):** Scipio Slataper und die zerrissene Seele von Triest. V: Slataper, S.: Mein Karst. Klagenfurt, Wieser Verlag, 155-196.
- Radtke, F. O. (1992):** Lob der Gleich-Gültigkeit. Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus. V: Bielefeld, U. (ed.): Das eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg, Junius, 79-96.
- Renan, E. (1882):** Was ist eine Nation? Vortrag in der Sorbonne am 11. März 1882.  
URL: <http://www.comlink.de/cl-hh/m.blumentritt/agr251s.htm>
- Riedel, M. (1981):** Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit Georg Forster und Johann Gottfried Herder. Kant-Studien 72/81. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 41-58.
- Rizman, R. (1980):** Marksizem in nacionalno vprašanje. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Rizman, R. (1991):** Teoretske strategije v študijah etnonacionalizma. V: Rizman, R. (ed.): Študije o etnonacionalizmu. Zbirka Krt 79. Ljubljana, Knjižnica revolucionarne teorije, 15-38.
- Rizman, R. (1994):** Nacionalne manjšine pred vrati Evrope. V: Štrukelj, I., Sussi, E. (eds.): Narodne manjšine danes in jutri. Trst, SLORI, 19-30.
- Rizman, R. (2000):** Nacionalna država, suverenost in identiteta v času globalizacije. 2000, 127/128. Ljubljana, Društvo 2000, 177-189.
- Slataper, S. (1988):** Moj Kras. Trst, Založništvo tržaškega tiska.
- Sartori, G. (2002):** Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica. Milano, Rizzoli.
- Smith, A. D. (1995):** Nations and Nationalism in a Global Era. Oxford, Polity Press.
- Streeck, W. (1998):** Industrielle Beziehungen in einer internationalisierten Wirtschaft. V: Beck, U. (ed.): Politik der Globalisierung. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 169-202.
- Svetličič, M. (1997):** Pravi pasti globalizacije sta provincializem in neznanje. V: Teorija in praksa 4/97. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, 596-609.
- Sturm, D. (1997):** Gespenster des 19. Jahrhunderts: Kulturelle Überlegenheit und Vielfalt. Parapluie. Elektronische Zeitschrift für Kulturen, Künste und Literaturen 2/97. Bonn, Parapluie e. V.  
URL: <http://parapluie.de/archiv/sehnsucht/multikulti/>
- Taylor, C. (1993):** Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main, Fischer.
- Tibi, B. (2000):** Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft. München, Siedler.
- Tiryakian, E. A., Nevitte, N. (1991):** Nacionalizem in modernost. V: Rizman, R. (ed.): Študije o etnonacionalizmu. Zbirka Krt 79. Ljubljana, Knjižnica revolucionarne teorije, 267-296.
- Todorov, T. (1991):** Narod in nacionalizem. V: Rizman, R. (ed.): Študije o etnonacionalizmu. Knjižna zbirka Krt 79. Ljubljana, Knjižnica revolucionarne teorije, 145-164.
- Todorova, M. (2001):** Imaginarij Balkana. Zbirka Vita Activa. Ljubljana, Inštitut za civilizacijo in kulturo.
- Urbančič, I. (1987):** Kaj je pravzaprav narod? V: Strgar, J. (ed.): Na pragu tretjega tisočletja. Celje, Mohorjeva družba, 43-76
- Urbančič, I. (1990):** O smislu državnosti naroda. V: Grafenauer, N. (ed.): Samostojna Slovenija. Nova revija 95/90. Ljubljana, Cankarjeva založba, 268-283.
- Vodopivec, P. (2001):** O Evropi, Balkanu in meta-geografiji (spremná beseda). V: Todorova, M.: Imaginarij Balkana. Zbirka Vita Activa. Ljubljana, Inštitut za civilizacijo in kulturo, 381-401.
- Wallerstein, I. (2000):** Globalization of the Age of Transition. International Sociology 2/02. Madrid, International Sociological Association, 249-265.
- Weiss, L. (1997):** Globalization and the Myth of the Powerless State. New Left Review 225/96. London, New Left Review, 3-27.
- Wollstonecraft, M. (1993):** Zagovor pravic ženske. Zbirka Krt 85. Ljubljana, Knjižnica revolucionarne teorije.
- Ziherl, B. (1981):** Zbrana dela I. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Žižek, S. (2001):** Ein Plädoyer für die Intoleranz. Wien, Passagen Verlag.