

KAKO SE NAUČIMO SOVRAŽITI SVOJ JEZIK?

K dekonstrukciji lužiške srbskosti pri Martinu Waldeju

Pregledni znanstveni članek | 1.02

Izvleček: Prispevek se, navezujoč na Derridaja, B. Andersona in druge, zlasti poststrukturalistične in postkolonialne teoretike, sooča z raziskovalnimi spoznanji, ki jih je kulturolog in etnolog Martin Walde predstavil v knjigi *Wie man seine Sprache hassen lernt. Sozialpsychologische Überlegungen zum deutsch-sorbischen Konfliktverhältnis* (Kako se naučimo sovražiti svoj jezik: Socialno-psihološka razglabljanja v nemško-[lužiško]srbskem konfliktnem odnosu; 2010). Besedilo je naletelo na precejšen odziv, ki vključuje tudi zadrege in razhajanja, saj avtor s perspektive raziskovalca in pripadnika manjšine poznavalsko in tankočutno razgrinja, kako je bilo mogoče lužiške Srbe privesti do mržnje lastnega jezika in kulture in kako je bilo in je še vedno mogoče krepiti agresijo do samega sebe.

Ključne besede: lužiški Srbi, lužiskost, jezik, odnos med večino in manjšino, samosovraštvo

Abstract: Drawing inspiration from works written by Jacques Derrida, B. Anderson and other, particularly postcolonial, theoreticians, the article explores the findings of culturologist and ethnologist Martin Walde that were presented in his book on Lusatian Sorbs. Entitled *Wie man seine Sprache hassen lernt: Sozialpsychologische Überlegungen zum deutsch-sorbischen Konfliktverhältnis* (How We Learn to Hate Our Language: Sociopsychological Reflections on German-Sorbian Conflicting Relations, 2010), the book elicited a wide, sometimes critical response. Walde, himself a member of the Lusatian Sorbian minority, uses his research perspective to knowingly and sensitively demonstrate how it was possible to induce the Lusatian Sorbs to start hating their own language and culture, and how it has been possible to strengthen one's self-hatred.

Key Words: Lusatian Sorbs, Lusatian Sorbianness, language, majority-minority relations, self-hatred

Uvod

Naj ob začetku razprave podam kratek prikaz izrazov dekonstrukcija in lužiskost, ki ju navajam v podnaslovu razprave. Čeprav bi se Martin Walde, ki ga osebno dobro poznam, uprl ali vsaj začudil, da ga povezujem s pojmom, ki ga je izumil Jacques Derrida, se mi zdi vendarle primeren, ker je tesno povezan prav s temo jezika. Derrida je leta 1966 napisal razpravo *Struktura, znak in igra v diskurzu ved o človeku*, s katero je nastopil na ameriški univerzi Johns Hopkins in v kateri je govoril o prelomnem dogodku v humanistiki, o »kritičnem iskanju novega statusa diskurza«, o Nietzscheju, Freudu in Heideggru, ki so minirali klasične metafizične pojme, kot so zavest, bit, identiteta, resnica, koherenca in gotovost, o strukturalizmu in strukturah brez središča, temelja in izvora, o znakih, ki so brez referenta in imajo pomen le znotraj sistema razlik, o neskončni igri pomenov, ki vodi strukture in mite, in o jeziku, ki že po svoji naravi stremi h kritiki samega sebe (Derrida [1966] 1976: 424). Skratka: sklicevanja na subjekt, središče, prvobitnost in različne privilegirane reference je bilo konec. In te realnosti je bilo treba po Derridaju analizirati, ali kakor je dejal v svojem ekspoziciji, de-konstruirati. Toda to, kar Derrida imenuje dekonstrukcija, ni metoda, temveč navezovanje na vprašanja v tekstih, da bi jih postavili nanovo ali nekoliko drugače, kar omogoča uzrtje pomenov, ki so bili doslej prikriti ali skriti. Derridajev namen torej ni v tem, da bi morali preseči nekaj starega v prid novemu, prav obratno: misel presejanja se mu zdi izrazito problematična in globoko metafizična (iz gr. *ta meta ta Physica*, dobesedno tisto, 'kar je po naravi, kar je za naravo'). V nasprotju z negativno konotiranim odklanjanjem ali razbitjem tradicij mu gre predvsem za spodbujanje 'natančnega branja' (*close reading*), ustaljenih miselnih shem kot vrsti prisil ali monokavzalnih resnic, ki obvladujejo zahodno misel vse od Platona; nenehno dajejo prednost *Logosu*,

Besedi kot metafizični prisotnosti.¹

V razpravi Martina Waldeja sem zaznala prav to derridajevsko skepso, saj v njej izrecno poudari, da psihološke posebnosti in njihove spremembe pri skupinah in posameznikih niso izraz vzroka, temveč posledic, kajti tako »kakor reke, tako tudi življenje ne poteka po ravni črti, notranji in zunanji konflikti so kaotični, se med seboj pomešajo in ustvarjajo vrtinčast vihar in prepletanje« (Walde: 9). Walde se tu navezuje na besede koroškega slovenskega psihoterapevta Štefana Kramerja, ki sugerirajo Derridajevo pojmovanje silnic in sil, ki se neobhodno pretakajo tudi v jeziku, torej tudi v lužiški srbsčini.

Pojem 'lužiščina' ali 'lužiška srbsčina' (zgodovinsko nemško *Wendisch*) vključuje dva sorodna zahodnoslovanska jezika, ki ju ne gre zamenjevati z južnoslovansko srbsčino. Govorita se v vzhodnem delu Nemčije (ob meji s Poljsko in Češko), v pokrajini z zgodovinskim imenom 'Lužica', nemško *Lausitz*, ki se deli v Zgornjo *Lužico* in Spodnjo *Lužico* z dvema različnima dialektoma (na kar opozarjata tudi črki *i* in *y*). Središče lužiških Srbov je mesto *Budyšin*, nemško *Bautzen*. Čeprav lužiški Srbi niso nikoli imeli nacionalne države, si jih ni mogoče zamišljati zunaj narodotvornega gibanja, na katerega je vplivala zveza med protestantizmom in tiskarskim kapitalizmom. Ta zveza se izpričuje z naraščanjem prvega množičnega blaga, tiskanih knjig, zlasti potem, ko so nasičeni elitni latinski trg zamenjali dosti večji trgi ljudskih jezikov, pa tudi nastanek centraliziranih državnih jezikov, ki so nekaterim jezikom na zemeljsko določenih območjih dali pridih nacionalne suverenosti, trdnosti in stalnosti (Anderson 2007:

¹ Od tod tudi spoj logocentrizma in falocentrizma, ki privilegira falos kot simbol ali izvor moči. Spoj logocentrizma in falocentrizma se – po Derridaju – pogosto imenuje falocentrizem. Za uvod v Derridajevo misel in druge oblike dekonstrukcije glej Christopherja Norrisa (2002).

59–60). Nacionalna stratifikacija je postala dominantna. Ko je Martin Luther leta 1517 na cerkvena vrata v Wittenbergu nabil svojih 95 tez in z njimi postavil temelj protestantizmu, so bile te natisnjene v nemščini in se razširjale z bliskovito naglico. Prav to pa velja tudi za prevode Luthrove *Biblije*.

Prvi prevod Luthrove *Biblije*, ki se omejuje na *Novi testament*, je leta 1548 opravil Miklavš Jakubica, vendar ni bil natisnjen. Leta 1574 je izšel prevod Luthrovega *Katekizma* skupaj s pesmarico v spodnjelužiški, dobrih dvajset let pozneje pa je *Katekizem* izšel še v zgornjelužiški srbščini. S temi prevodi je bil postavljen pomemben mejnik za uveljavitev lužiškosrbskega knjižnega jezika (Walde: 14). V slovenščino je Luthrovo *Biblijo* leta 1584 prvi prevedel Jurij Dalmatin. Vendar sta se zamisli za razvoj slovenskega knjižnega jezika in pridobivanja prebivalstva za novo vero tudi na Slovenskem nakazovali že prej, še zlasti pa od leta 1550, ko sta izšli prvi slovenski protestantski knjigi *Catechismus* (Katekizem) in *Abecedarium* (Abecedarij), ki ju je sestavil Primož Trubar. In nenazadnje: tiskani jeziki so postavljali temelje novodobni nacionalni zavesti.

Protestantizem in nemško-lužiškosrbska hierarhizacija

Benedict Anderson je v svoji knjigi *Zamišljene skupnosti* (2007: 62) izoblikoval domiselno predstavo o Luthru kot prvem piscu *best-sellerjev*; znan je bil prav po tem. Ali povedano drugače: »Luther je bil prvi avtor, čigar ime je prodajalo knjige« (ibid.) in, kot je poudaril Max Weber (1988), propagator religiozne in etične doktrine, ki je v začetni fazi vzpostavila še bolj izrazito religiozno urejanje vsakdanjega življenja kot čas pred reformacijo oziroma katolicizmom. Ta doktrina, ki se je razvila v ekonomsko najrazvitejših deželah, je generirala »askezo«, usmerjeno v svet in posvetnost. Za protestantski asketizem so značilne tri sestavine: odmik od rituala in magije oziroma od zakramentov (kar je vplivalo na posvetno naravnost v tostranstvo in se stekalo v kognitivno-instrumentalistično držo in »odčaranje sveta«), eliminacija posredništva med posameznikom in Bogom (kar je omogočilo vizijo avtonomnega jaza, ki sebe ne more uzreti skozi oči drugega) ter – posredno, ob učinkovanju drugih dejavnikov – snovanje projekta epohalne preobrazbe družbe v tistem delu Evrope, kjer se je utrdila reformacija. Pomenila je začetek sekularizma in protestantske dežele so se razmeroma hitro spreobrnille v radikalno sekularistične in liberalne.

Prve protestantske države so nastale na območju današnje Nemčije. Z reformacijo je več kot 90 odstotkov lužiških Srbov postalo evangeličanov: celotna Spodnja Lužica in večina prebivalstva v Gornji Lužici. Le desetina lužiških Srbov – zahodno od Budyšina v Gornji Lužici – je ostala katolikov (Walde: 14). Povezanost protestantizma z državo je privedla do tega, da sta skupaj, še »pred« dobo nacionalizma, učinkovito uveljavila tiskano nemščino kot oblastni jezik, medtem ko so njihovi šibkejši sosede, stolpjeni v novonastali lužiškosrbski jezik, izgubili boj, nenazadnje tudi zaradi kontinuiranega opuščanja/omejevanja funkcij svojega jezika zlasti v cerkvah, šolah, širšem izobraževalnem sistemu in v javnem življenju. Čeprav Martin Walde nazorno predstavlja politiko germanizacije v Lužici, ki so jo spremljali občasni kompromisi ali koncesije, v izogib odporom pa tudi premeščanja lužiškosrbskih duhovnikov in učiteljev v nemške pokrajine, medtem ko so v Lužici sami prioriteto delovali Nemci ali »ponemčevalci«, velja pripomniti, da tega niso počeli, kot to sugerira Walde, zaradi namernih in doslednih nacionalističnih

izhodišč, saj so ta stopala v ospredje šele od srede 19. stoletja, temveč zaradi ukrepov, ki so jih narekovalе želje po združitvi nemških kraljestev in kneževin v 'univerzalno-imperialno državno tvorbo' (uradno nemško *Deutsches Reich*, ki je obstajal v letih 1871–1918) ter – povezano s tem – zaradi teženj po radikalni spreobrnitvi ljudi v protestantizem. O tem govori dinamika redukcije lužiškosrbskih cerkvenih občin v Nižji Lužici: leta 1815 jih je bilo še 49, leta 1870 so jih našteali še 26, desetletje pozneje, torej leta 1880, pa samo še 12 (Walde: 20–21). Iz številke je mogoče razbrati, da je nacionalizem kot oblika »politične religije« z lastnimi svetimi spisi, liturgijami, s svetniki in z rituali učinkoval zlasti od trenutka, ko je bil dosežen cilj, namreč »dokončna združitve Nemčijek«. To ugotovitev dokaj izrazito podpirajo tudi statistični podatki, po katerih je število govorcev lužiške srbščine v obdobju od 1840 do 1880/1884 ostalo relativno konstantno; našteali so jih okrog 166.000. Po petdesetih letih, leta 1938, se je njihovo število zreduciralo za 55.000, kar pomeni, da so jih našteali le še okrog 111.000. Danes živi v Lužici okrog 60.000 lužiških Srbov, od tega 40.000 v Zgornji Lužici in 20.000 v Spodnji Lužici.

Predpostavljam, da so tisti, ki so germanizacijo dejansko in navidezno zelo uspešno izvajali, ostali le njeni anonimni izvajalci, ne glede na njihovo etnično-nacionalno pripadnost. Že leta 1818 je, denimo, Pruska cerkvena in šolska komisija okraja Frankfurt (ob reki Oder) v dopisu vsem superintendentom (protestantskim dekanom) v Spodnji Lužici zatrdila, da se je lužiškosrbski jezik »sam od sebe porazgubil« in da »bedno životari« le še v nekaterih distriktih (Walde: 19). Po več kot pol stoletja, v času imperialnega nacionalizma (Schulze 1999: 243–277), pa je Arnošt Muka, sin imovitih protestantskih staršev in pozneje ugledni jezikoslovec – sorabist, etnograf in politik, odkril, da lužiškosrbski »madež« kljub močnim germanizacijskim pritiskom še ni izginil z zemljevida. Zapiso o njegovih potovanjih po raznih pokrajinah Spodnje Lužice se pogosto začenjajo: »V vseh teh vaseh govorijo ali razumejo samo srbsko« (ibid.; gl. tudi Dolar 1914). S tem svojim stališčem pa je Muka dal vedeti, da lužiški Srbi še niso asimilirani, da svoj jezik v vsakdanjem življenju živahno uporabljajo, in se približal stališču, ki ga je vse od protestantizma gojila predvsem Katoliška cerkev, namreč, da je materni jezik treba razumeti kot božji dar, ki se ga ne sme zavreči. Od tod tudi predpostavka o tesni vezi med katolicizmom in lužištvom, ki so jo proti koncu 19. stoletja vse bolj poudarjali in ki obstaja vse do danes (Walde: 84–132; Walde 2006).

Opažanja Arnošta Muke so zanimiva še z drugega vidika. Ponažarjajo, da je predpostavka o skorajšnjem izumrtju lužiških Srbov zgolj tekstna operacija, ki temelji na neke vrste optični prevari in na ravni človeške psihe vključuje moment utajitve in potlačitve. V tem smislu spominja na Heglov model intersubjektivnosti, ki predpostavlja drugega in njegovo negacijo, da bi izoblikoval avtonomno sestvo. Gre za model, ki je izraz hegemonije in ekonomske moči, v kateri se proizvajajo posplošeni in podvrženi drugi. Drugi postane *sine qua non* ontološke logike, katerega drugost ali diferenco se prilagaja v imenu sestva. Na osnovi te identitarne prisilne logike se ustvarjajo etnificirane, rasificirane, seksualizirane identitete, ki delujejo kot negativna zrcalna podoba sestva. Kot projekcijska figura, ki omogoča, da Eno, vzeto »kot tako«, na sebi, ni (več) Eno, ampak se spremeni v svoje nasprotje. V navezavi na Slavoj Žižka (cit. v Klepec 2010: 90) je mogoče govoriti o Heglovskem Dvojem, ki je bi-

stveno povezano s pojmom pripoznanja. Proces pripoznanja, tako Majid Yar, pri Heglu implicira kanibalizem in antropofagijo, to je »imperializem, s katerim Jaz kolonizira[m] drugo osebo kot del krogotoka svoje lastne samo-zavedne identifikacije« (Yar 2002: 63). Naj pripomnim, da je bil tudi pojem asimilacija (lat. *assimilare*, 'narediti podobno, enako') od svojega vznika v 16. stoletju kotiran z antropofagijo in še določeneje s použitjem in z absorpcijo hrane (Jurić Pahor: 2009a). Za Hegla predstavlja asimilacija vse procese, v katerih organizem to, kar mu je zunanje in neorgansko, »zastavi kot subjektivno«, »si prilasti«, »identificira s samim seboj« (Hegel 1986, § 357, dodatek 1: 464). Gre za koncept, ki je evociral predstavo živega, dejavnega telesa, ki samovoljno in sebično povezne svojo lastno obliko in kvaliteto na dozvedno neživo materijo, si jo inkorporira in končno povsem prienači. To telo so v tedanjem času asociirali tudi z državo – nacijo in njej imanentno idejo asimilacije v smislu po-enotejnja oziroma sovpadanja drugega z lastnim. Pa tudi z glotofagijo (Calvet 1974), ki sugerira, da veliki jeziki požirajo narečja ter domorodske in tuje jezike. Goethe denimo je postuliral, da je treba tuje jezikovne elemente asimilirati (inkorporirati) v prid »afirmativnega purizma«: »Nasilje nekega jezika ni v tem, da se tujega znebi, temveč v tem, da ga požre« (Goethe 2003, št. 979 in 981: 174–175).² Nič presenetljivega potemtakem, ko Martin Walde v svoji raziskavi locira difuzne strahove pred slovanško (srbsko) nevarnostjo in precizira, da gre zlasti za skorajda »mitični strah pred vsem, kar se ne usklaja z lastnim, nemškim vzorcem: »Predstava, da je [lužiški] Srb manjvreden, brezbožen, nezaupljiv ali praznoveren, je bila splošno razširjena in očitno neuničljiva« (Walde: 39). Ta dikcija zelo spominja na spoznanja Wernerja Sollorsa (1986: 24–26), ko nanašajoč se na ameriško kulturo opozarja, da je pojem *ethnic* obeležen z omalovaževalnimi konotacijami, ki posegajo v čas pokristanjevanja, ko so pojem *ethnic* včasih enačili z *hethnic*, torej s poganskim, s čemer so se »božji izvoljenci« odgradili od vseh, ki so jih povezovali s tem pojmom.

Iz povedanega izhaja, da so reprezentacije vedno šele točka (nikoli končanega) oblikovanja smisla danega zgodovinskega trenutka znotraj določene skupnosti, ne pa odraz neke že vnaprej obstoječe resničnosti. Analiza reprezentacije je lahko bolj ali manj deskriptivna v smislu raziskovanja, kako so različne plasti družbenega v različnih tekstih reprezentirane (in s tem konstruirane / interpretirane v smiselne pomenske koordinate), toda glede na opozorila Derridaja in drugih, zlasti postkolonialističnih in poststrukturalističnih teoretikov, da jezik oziroma diskurzi ne konstruirajo sveta kar tako, po nekih kulturno scela arbitrarnih vzorcih, saj to praviloma počnejo (intencionalno!) v navezi z različnimi točkami moči v družbi, omenjeni avtorji praviloma segajo dlje in poskušajo razbrati, kako je v različne reprezentacije sveta – sem gre prišteti tudi raznovrstne manifestacije nacionalnega / etničnega – vpisana družbena hegemonija. Znanje o tej hegemoniji, še zlasti stereotipi in klišeji, ki jo spremljajo,

so, tako tudi Martin Walde, ključni za razumevanje odnosov do lužiškosrbskega drugega.

V čem je torej posebnost stereotipov? Richard Dyer (v Hall 2003: 258) pravi, da so stereotipi enostavne, socialno sprejemljive in lahko zapomnljive poteze, ki so pripisane posameznikom, a hkrati neka vrsta tipov, vendar s posebnostjo, da reducirajo vso kompleksnost posameznikov (ali družbene skupine) na teh nekaj poenostavljenih, običajno pretiranih in stigmatizirajočih potez, oziroma še več, da takšne poteze fiksirajo kot nekaj danega, naravnega in nespremenljivega. Ljudje so obravnavani kategorikalno, namesto individualno, in v tem procesu so razvrsteni. Stereotipi ignorirajo vse druge plati osebe, razen tiste, ki ustreza stereotipu, povezanim s tem razvrstnotenjem. Odražajo in spodbujajo družbene predsodke. Dyer nadalje pravi, da se stereotipi ne pojavljajo kjerkoli, temveč praviloma le tam, kjer so med različnimi skupinami velike razlike v razmerjih moči (ibid.). Moč, kot poudarja tudi Martin Walde, je tako običajno usmerjena proti tistim, ki so podrejeni ali pa izključeni, in stereotipi so eno od ključnih mest, kjer se ta izključenost dogaja, legitimira, osmišlja. In končno, stereotipi skladno s svojo vpletenostjo v mreže družbene moči ločujejo med normalnim in sprejemljivim na eni strani ter nenormalnim in nesprejemljivim na drugi. To počnejo tako, da vse tisto, kar je na nasprotni strani (kot drugačno, nenavadno), izločajo, praviloma tako, da to »drugo« delegirajo v temen prostor nevarnega, onesnaženega ali tabuiziranega, ga odcepijo od sebe kot nekaj, kar je nizkotno, najnižje. Najnižje pa kaže na »senco, *alter ego*, čigar sestavo preziramo«. Martin Walde vztraja, da je to »drugo« v Lužici jezik kot najočitnejši razpoznavni znak med lužiškimi Srbi in Nemci: »Najizrazitejši simbol ne-enakosti Srbov je bil njihov jezik, kajti navzven so se od Nemcev komaj razlikovali. Srbski jezik postane tu simbol sovražnega, postane nekaj nevarnega, kar je treba odvreči, odcepiti, uničiti. Je kot da bi se skozi ta postopek sami očistili [...], rešili suma onesnaženosti« (Walde: 75).

Pojav »Němčowarjev«

Izraz *němčowar* pomeni v slovenščini 'nemškutar', tudi 'nemčur'. Tako so lužiški Srbi označevali osebo, ki se je ob narodnostni diferenciaciji odločila za nemštvo ali bila naklonjena povezavi z nemško kulturno in politično skupnostjo, ki je običajno sovpadala s pripadnostjo protestantizmu. Martin Walde se pri analizi pojma *němčowar* navezuje predvsem na besedila, ki so nastajala ob oziroma po potovanjih Arnošta Muke po lužiških krajih, ter na njegove statistike, ki jih primerja z uradnimi in drugimi statistikami. *Němčowar* je po Muki v slabšem smislu nekdo, ki se je odrekel svojemu maternemu jeziku, ga odklanja in se ima za Nemca, poleg tega pa se še odločno zavzema za germanizacijo. Muka prišteva sem zlasti učitelje in duhovnike, občasno tudi obrtnike in uslužbence. S fenomenom samim pa se ukvarja zgolj na deskriptivni, ne pa tudi na analitični ravni. Martin Walde si je zato zadal nalogo, da se navezujoč na omenjena gradiva s socialno-psihološkimi metodami kritično posveti prav pojavu »nemškutarstva« (gl. Walde, zlasti 45–83). Pri tem izčrpno citira izjave ljudi, ki so se svojemu lužiško-srbskemu pokolenju radikalno odrekli in poudarja zlasti velik pomen avtoritete učitelja in duhovnika. »Če je bil učitelj ali duhovnik denimo mnenja, da je srbsčina »najbolj primitiven in najbolj nedostopen« ali »najbolj surov« od vseh jezikov, potem je to odločilno vplivalo na mnenja »preprostih« ljudi« (Walde: 52).

2 Vsiljujejo pa se tudi analogije na prastare kulte, ki napeljujejo na rituale (sparagos, omophagia), ki jih je Jan Kott strnil v pojem Jedenje Boga (1975). Ti rituali so omogočali »ponovno rojstvo«, »prenovo«, »vstajenje« posameznika in/ali skupnosti. Krščanska evharistija oziroma obhajilo spominja na to: duhovnik ponudi vernikom koščke kruha z besedami: »Kristusovo telo.« Nato lahko ponudi vernikom tudi vino z besedami: »Kristusova kri.«

Walde v nadaljevanju s številnimi primeri ponazarja, da je imelo učenje s posnemanjem (modelno učenje) na lužiškosrbske otroke in prebivalce velik vpliv: »Človek si zavestno ali nezavedno prisvoji določene poteze, vedenjske ali mišljenske vzorce svojega zgeda oziroma njemu dozvedno »superiornih« (ibid.). Velja mu pritrditi, da sta imela učitelj in duhovnik kot pripadnika vaških ali občinskih mogotcev nesporni monopol nad oblikovanjem zaželenih miselnih vzorcev. Tudi v sociologiji je znano, da so pripadniki nižjih družbenih slojev nagnjeni k sprejemanju trendov, vrednot in idealov višjih plasti. Duhovnike, ki so vztrajali pri lužiško-srbskem jeziku, so tedanje oblasti premeščale in zamenjale z nemškimi priseljenci. Ko je Kito Šwjela leta 1866 v Šorbusu nastopil učiteljsko službo in je hotel s svojimi učenci govoriti v materinščini, je opazil, da so se je sramovali do te mere, da v svojem maternem jeziku niso spregovorili niti ene besede. S poukom je moral nadaljevati v nemščini, pa čeprav je vedel, da marsikateri od otrok nemško sploh ne zna. Pred njim je učence poučeval učitelj, ki jim je skušal izgnati materinščino tako, da so morali za vsako v srbsščini spregovorjeno besedo plačati en pfenig kazni (ibid.: 55).

Lužiškimi Srbom niso jemali le jezika, nezaželeni so bili tudi njihovi običaji. Poseben trn v peti je bila učiteljem zlasti oblačilna navada učenk (noše), še zlasti 'avbe' (nemško *Haube*).³ Arnošt Muka na več mestih poroča, kako so učitelji svojim učenkam nasilno trgali avbe z glav, kar spominja na novelo Borisa Pahorja *Metulj na obešalniku* (*Grmada v pristanu* 1972), ki se nanaša na nasilno poitaljančevanje v šoli ob začetku fašizma. V njej pisatelj razkriva dogodek, ki ga je – kot je v razgovorih že večkrat poudaril – doživel na lastne oči. Učitelj je zagrabil dekletce (pisateljjevo sošolko), ki je med odmorom v razredu spregovorila slovensko, jo vlekel »za uho za sabo« v kot, jo dvignil in s kitami nataknil na obešalnik, kjer je za kazen obvisela. »Nočem slišati tega grdega jezika,« je rekel, »nočem. Razumeli, da nočem?« Prav tako je bilo v Lužicah tu pa tam ožigosano tudi javno prepevanje srbskih pesmi, še zlasti deklisških, ki so izstopale po svojem specifičnem izpovednem izrazu, v glavnem razpoloženjskolirične narave, in so v vaškem življenju imele zelo pomembno vlogo. Razvrednotili in zasmehovali so jih kot »glasno vendsko⁴ vreščanje« ali pa »dretje« (Walde: 64) in tako zmanjševali njihov pomen in njihovo vrednost.

Načrti germanizacijski pritiski, ki so jih spremljali nasilje, ponižanje, surovo ravnanje ter posmeh, so na deprivilegirano lužiškosrbsko prebivalstvo, še zlasti pa na otroke, ki nimajo možnosti ali sposobnosti odraslega, da sklepajo, konceptualizirajo, preudarjajo in nasprotujejo, učinkovali travmatično, kar se vse do danes odraža v lužiškosrbskem kolektivnem spominu. Odločilno so prispevali k temu, da so mnogi lužiški Srbi ponotranjili stereotipne reprezentacije svojega maternega jezika in svojih kulturnih običajev ter jih sovražno obrnili proti samim sebi. Martin Walde temu ustrezno veliko govori o samosovraštvu in samopreziru, o obrambi v smislu identifikacije z agresorjem in, povezano s tem, o težnji po oddaljitvi od svoje lastne etnično-nacionalne skupine. S tem sugerira asimilacijo, ki se linearno razteza od (nega) začetka do konca.

Ta fokus zamegli kompleksnost pojava *němčowarja*, saj avtor

v njem uzre zgolj nekoga, ki deluje proti svojemu maternemu jeziku in skupnosti, ki ji je pripadal in ji noče več pripadati. Podobno kot Arnošt Muka mu pripisuje nekakšno malikovanje nemščine in Nemcev. Tako na podlagi primerov in izjav, predstavljenih v knjigi, lahko le zaslutimo, da so obstajale in obstajajo tudi strategije, značilne za »skrite identitete« znotraj nedominantnih etnično-nacionalnih skupnosti, kot so denimo *mimikrija* in *passing* (več o tem v Jurić Pahor 2009b). Zapis najsloviterega slovenskega »odpadnika« Dragotina Dežmana, ki ga je pod simptomatičnim naslovom *Nemškutar* leta 1869 objavil v *Laibacher Tagblattu*, nadalje sugerira, da se tudi tako imenovani nemškutar ne odpoveduje nujno svojemu slovenskemu izvoru in jeziku, temveč lahko le drugače presoja – v tem primeru – slovensko-nemška razmerja kot slovenska stranka (Cvirn 2007: 53). Nemškutar ne sovraži nobenega naroda, predvsem pa ne nemškega, »od katerega so se Slovenci tako veliko naučili«, nenazadnje zaradi reformacije, ki je po njegovem v deželo prinesla kulturo. Zaveda se, da bo prihodnost njegovih otrok boljša, če bodo znali nemško. Bolj kot nacionalni prepričani ga zanimata politična svoboda in materialna blaginja ljudstva (ibid.). Primer Dežman pa tudi ponazarja, da ima človek skozi čas lahko različne identitete, pa tudi v njem se zoperstavljajo različne identitete ali vsaj dve različni identiteti – ki ga »vlečejo« na različne strani tako, da se posameznikova identifikacija neprestano »preklaplja«.

Sklep

Bistveni pomen knjige Martina Waldeja je prav gotovo v tem, da mu je uspelo pokazati, da se etničnost – v tem primeru lužiška srbskost oziroma nemško-srbski odnosi, ki vključujejo odnos do večinskega ali manjšinskega jezika – nikoli ne dogajajo neodvisno od relacij družbene moči v nekem zgodovinskem trenutku. Tekste, ki se nanašajo na to temo, izpostavljajo kritičnemu pregledu in poskuša v njih razbrati bodisi momente problematičnega legitimiranja obstoječih razmerij moči, v manjši meri tudi (emancipatorne) momente njihovega problematiziranja ali pa, konec koncev, na različne načine obojega hkrati. Vsekakor knjigi ni mogoče odrekat kritične dekonstrukcije hegemonialnega zapadnega/nemškega subjekta, saj postavlja v središče pozornosti soočanje s pojavom, ki je iz vladajočega diskurza bolj ali manj izključeno, na primer z nasilno germanizacijo lužiških Srbov, ki se razteza od časa nemškega nacionalnega vzpona do časa nationalsocializma in še dlje, in – povezano s tem – s travmatskimi sledovi, ki jih je ta nasilna germanizacija povzročila; ti učinkujejo še naprej in so prepoznavni še danes. Mogoče je reči, da je Martin Walde v svoja razmišljanja vključil figuro, ki jo Gayatri Chakravorty Spivak (1999:4) imenuje *native informant*. Ta je v velikih, univerzalnih tekstih praviloma izključena, predstavlja »oviro«, »notranjo zapreko«, ki se kaže v tem, da ostaja naši zavesti prikrita.

Viri in literatura

ANDERSON, Benedict: *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma* (nova razširjena izdaja). Ljubljana: Studia humanitatis, 2007 [1983].

CALVET, Louis Jean: *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottologie*. Paris: Payot, 1974.

DERRIDA, Jacques: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen. V: Jacques Derrida, Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1976, 422–442.

3 Avba je žensko pokrivalo, ki v nasprotju s klobukom nima krajevca.

4 Vendsko, nemški pridevnik, ki odgovarja pojmu (lužiško)srbsko.

CVIRN, Janez: »Kdor te sreča, naj te sune, če ti more, v zobe plune«: Dragotin Dežman in slovenstvo. *Zgodovina za vse* 14(2), 2007, 38–56.

DOLAR, Anton: Dr. Karl Arnošt Muka (K njegovi šestdesetletnici). *Ljubljanski zvon* 34(4), 1914, 210–213; <http://www.dlib.si>, 12. 5. 2010.

GOETHE, Johann Wolfgang: *Maximen und Reflexionen*. Frankfurt am Main in Leipzig: Insel, 2003.

HALL, Stuart: The spectacle of the »other«. V: Stuart Hall (ur.), *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Thousands Oaks in New Delhi: Sage, The Open University, 2003, 223–290.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 – Zweiter Teil: Die Naturphilosophie; mit den mündlichen Zusätzen* (Werke Bd. 9). Frankfurt am Main 1986, 464–498 (= poglavje o asimilaciji).

JURIĆ PAHOR, Marija: Assimilation. Neobjavljeni enciklopedični sestavek, 2009a.

JURIĆ PAHOR, Marija: Hidden Identities within National Minority Groups: The case of Slovenes in Carinthia and in the Province of Trieste. V: Christian Promitzer, Klaus-Jürgen Hermanik in Eduard G. Staudinger (ur.), (*Hidden minorities: Language and ethnic identity between Central Europe and the Balkans* (Studies on South East Europe, vol. 5). Dunaj in Berlin: Lit, 2009b, 35–58.

KLEPEČ, Peter (ur.): *Začeti od začetka. Čitanka: Slavoj Žižek*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2010 (Knjige za vsakogar).

KOTT, Jan: Gott-Essen. *Interpretationen griechischer Tragödien*. München: Piper, 1975.

NORRIS, Christopher: *Deconstruction. Theory and Practice (New Accents)*. New York: Routledge Chapman & Hall, 2002.

PAHOR, Boris: *Grmada v pristanu: Novele*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1972.

SCHULZE, Hagen: *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*. München: Beck.

SOLLORS, Werner: *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*. New York in Oxford: Oxford University Press, 1986.

WALDE, Martin: Katholisches versus evangelisches Milieu bei den Sorben. *Lětopis* 53(2), 2006, 15–28.

WALDE, Martin: *Wie man seine Sprache hassen lernt. Sozialpsychologische Überlegungen zum deutsch-sorbischen Konfliktverhältnis*. Bautzen/Budyšin: Domowina-Verlag, 2010.

WEBER, Max: *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: ŠKUC in Filozofska fakulteta (Studia humanitatis; drugi letnik).

YAR, Majid: Recognition and the Politics of Human(e) Desire. V: Lash Scott in Mike Featherstone (ur.), *Recognition and Difference*. London: Sage, 57–76.

How Do We Learn to Hate Our Language? Martin Walde's Deconstruction of Lusatian Sorbianness

Examined are research findings presented in the book entitled *Wie man seine Sprache hassen lernt: Sozialpsychologische Überlegungen zum deutsch-sorbischen Konfliktverhältnis* (How We Learn to Hate Our Language: Sociopsychological Reflections on German-Sorbian Conflicting Relations, 2010) by culturologist and ethnologist Martin Walde. The author of this article draws inspiration from Jacques Derrida's concept of deconstruction. Rather than a method, deconstruction in this case is an approach which examines different questions in a text in order to reconstruct them differently, or even anew, thus revealing concealed or veiled meanings. Contrary to rejection or shattering of traditions, which have a negative connotation, Derrida wishes to stimulate the reader to employ »close reading« of conventional thinking patterns as a series of constraints, or monocausal truths. Having been prevalent in Western thinking since Plato, these truths constantly favor the concept of Logos, the Word as a metaphysical presence. Although implicitly, Walde employs the same approach when analyzing the phenomenon of Lusatian Sorbianness and sociopsychological dynamics that lead to self-hatred and ultimately to the state in which members of a minority learn to hate their own language. Walde critically examines texts which deal with this topic, trying to discern in them instances of problematic legitimation of existing relations of power, to a lesser extent the (emancipatory) elements of their problematization, or, although in a different manner, both. Of special interest is Walde's analysis of the so-called *němčowar* (a Sorbian who prefers to speak German rather than Sorbian) whom Walde, though somewhat partially, perceives as a person who idolizes Germans and the German language. However, there may be strategies employed in non-dominant ethnic/national communities such as mimicry and passing. Moreover, one may gradually acquire different identities. Some, or at least two, may contrast each other, pulling one »apart«, which confirms the thesis that one's identification is constantly »switched«.