

Bernard Poche

## EVROPA JE SESTAVLJENA IZ SAMIH MANJŠIN

... Kaj v resnici manjšina sploh je? Njena najbolj fenomenološka definicija se glasi, da je to skupina, ki jo v danem trenutku lahko zaznamo, identificiramo, ker se sama razglaša za različno od vsega tistega, kar jo obdaja ali nanjo meji, ker naj bi imela svoje značilnosti, ki so lastne samo njej – ne po avtomatično prepoznavnem značaju, ki je pač posebej determiniran (kot jezik, ki naj bi bil določljiv z jezikovnimi kriteriji, kot zgodovina, ki jo neizpodbitno določajo kriteriji najmodernejše zgodovinske znanosti, kot miti ali religije, ki jim priznamo to vlogo, če so zmogovito preostali preizkušnja najbolj naprednega antropološkega racionalizma), ampak po preprosti samo-označitvi. Ta samo-označitev, to sklicevanje na samo sebe nas spet privede do dveh osnovnih aspektov: do posameznika (skupino, za katero gre, sestavljajo posamezniki in med njimi in skupino obstaja identifikacijska povezava – tu ne gre za meta-socialno dozdevnost »skupnosti«, naroda ali rase, ki presega posameznika) in do njegove dejanske uveljavitve v vsakdanjem življenju, torej do stalnega sredstva manifestacije, ki ga v tem odnosu predstavlja preizkušnja materialnega življenja (posamezniki imajo priložnost, da se potrjujejo kot skupina v vsakdanjem življenju z delitvijo dolžnosti in s socialnim razslojevanjem: v tem primeru ne gre za meta-relacionalno dozdevnost »objektivne konvergence« okusov ali posebnosti posameznika kakor v »gibanjih« iz sedemdesetih let: ženske, homoseksualci, mladi, brezposelni itd... vseh dežel).

Če manjšino definiramo tako, opazimo, da smo izbrali najbolj fleksibilno definicijo tega, kar družbena skupina v resnici je, torej kombinacijo dveh elementov: osebnega statusa, ki se definira z vzajemnim, ne pa vsiljenim dogovorom, in načina obstoja eksistenčne, ne pa funkcionalne vrste; vsemu temu je treba dodati ekspresivni sistem, ki je sposoben izraziti ta dogovor med posamezniki na eni strani ter skupino posameznikov in materialnim kontekstom kot družbenim okoljem na drugi strani, torej z jezikovnim sistemom (ki je veliko več kot samo jezik). In ugotovili bomo, da oba omenjena osnovna elementa nasprotujeta političnemu statusu.

Zdaj se lahko vrnemo k začetnemu vprašanju in rečemo: to, kar »po nemarnem« imenujemo manjšina, ni prav nič drugega kot »čista« družbena skupina za vsakršno rabo (ne pa funkcionalistična skupina), ki ni bila (ali ki opaža, da ni) vključena v tisti posebni proces prehajanja v funkcionalizem, to pa je umestitev političnega kot »splošnega ekvivalenta« družbenemu. Oglejmo si sicer neznanen, ampak znan in izjemno ilustrativen primer pokrajine Fouron-le-Compte. To majhno ozemlje je, kakor vemo, predmet divjih sporov med dvema »taboroma«, med tako imenovanimi Flamci in tako imenovanimi Valonci, in sicer v okviru razprav, ki so postale politične in ki zadevajo organizacijo oblasti v Belgiji. Dejstvo je, da niti eni niti drugi ne živijo na tem prostoru, da večina prebivalcev pokrajine Fouron govori tri jezike: francoščino, holandsščino (ta dva jezika sta uradno priznana) in lastni dialekt nizke nemščine (platt-deutsch, v ta jezik pa spadajo tudi vsi flamski dialekti), ki so ga v teku zgodovine šteli izmenoma enkrat za nemški, drugič za holandski dialekt. Lingvistično to vprašanje sploh nima smisla, saj je samo politično vprašanje, sicer pa to sploh ni važno, zakaj z družbenega stališča ta ni ne eno ne drugo; je pač *furonski* dialekt. In v resnici so si prebivalci sami hoteli dati to oznako, dokler si jih nista politična sistema, tisti, ki je hotel konstituirati psevdo-skupino valonskega naroda,

in tisti, ki je hotel doseči isto za flamskega, poskusila anektirati. V *političnem pogledu* se zdi, da obstoja skupine, ki se kot taka ne podreja niti »valonskemu« niti »flamskemu« narodu in kateri je verjetno popolnoma vseeno, ali se pravno prišteva k eni ali k drugi strani (dokler ji nihče ne ovira vsakdanje eksistence), ni mogoče podpirati. In da opravimo s tem primerom – zdi se, da je problem tega, čemur v Belgiji pravijo »skupnosti«, v bistvu problem osebnega statusa – (to pa seveda Belgijci, z juristi na čelu, zanikajo ali omalovažujejo) in da je, na primer, le malo elementov *skupnih* med »frankofonimi iz Bruxellesa« in Valonci, ki pa so zelo drugačni od Luksemburžanov (iz belgijskega Luksemburga okrog Arlona. Za Belgijce so Luksemburžani iz samostojne države tega imena »les grands-ducaux« – Velikokovodinci), prebivalcev Hainauta, Liègea itd., medtem ko vsi veljajo za člane »francoske skupnosti v Belgiji«, to pa je zdaj ustavno priznan pojem.

Po tem uvodu se lahko vrnemo k problemu kulture in, če želimo, celo k problemu jezika (v pomenu govornice), torej k načinu (in se pri tem obnašamo kot *advocatus diaboli*), katerega problem se nam zastavlja, če že ne v besedilu našega kolokvija (upamo, da bi bila to kvečjemu provokacija), pa vsaj v številnih, preštevilnih izjavah v različnih intelektualnih krogih. Če v resnici govorimo o »kulturni vlogi manjšin«, nam to lahko daje razumeti – in to se da v resnici pogosto razumeti v diskusijah o mednarodni kulturni izmenjavi – da se soočamo z umovanjem treh vrst.

1 – Obstaja določeno število velikih kultur, »nacionalnih kultur«, ki so se konstituirale kot univerzalne v času, ko se je vsak »velik nacionalni sistem« v civilizacijskem smislu lahko imel za nedefiniran univerzum (germanska nacija, italijanska nacija, francoska nacija (vemo, da za nekatere ideologe jezikovnih ali kulturnih skupnosti francoska nacija ali francoska jezikovna ali kulturna skupnost obsega tudi romansko Švico, frankofono Belgijo, celo Québec), ruski narod ali nacija, Britanci etc.).

2 – V okviru najboljših materialnih možnosti in najbolj obširne izmenjave se te kulture čedalje bolj prepletajo. Na nekaterih področjih (v kiparstvu, glasbi, plesu, celo filmu) se pojavlja kulturna produkcija s čedalje bolj internacionalnim karakterjem, še bolj na splošno pa se uveljavlja karakter filozofske, čustvene, etične univerzalnosti, ki postaja priznan – s polno pravico to lahko rečemo – v razponu te hipercivilizacije, ki naj bi jo karakterizirale prave človeške vrednote, obogatitev z spoznavanjem svojega bližnjega, medsebojna izmenjavanja okusov in običajev, nova spoznanja in pobude na podlagi estetskih vrednot, mitov in načinov mišljenja, ki so se prej zdeli tuji in dosegljivi samo na osnovi diskurzivnega spoznanja.

3 – V tem okviru se manjšina dejansko pojavi pod dvema aspektoma. S svojim »eksotičnim« in vendar dosegljivim aspektom konkretizira zmago univerzalnega, ki si je prisvojilo za svoje uživanje najbolj osamljene kotičke planeta: postane torej simbol komunikacije. Po drugi strani pa naj bi bila manjšina jamstvo za različnost, s katero si univerzalnost »znova zagotovi« dejstvo, da še *vedno* obstajajo posebnosti družbenega sveta (in da jih, če je treba, na novo ustvarimo); to je podoba *zadnjega*, kar še preostaja. Seveda je »turizem« močan način manifestiranja teh semantičnih ambivalenc; organizirani turizem skrbno vzdržuje številne manjšine za svoje namene (In vrh tega se nekatere druge, ki se spčetka niso zdele sposobne, da bi kaj prispevale k tej vrsti konzumacije, tem na skoraj naraven način pridružijo takoj, ko se pokažejo značilnosti, ki jim jih podeljuje njihova »drugačnost«).

Ampak tudi če se sprijaznimo s tem, da je turizem lahko priznan kot drugotna in degradirana oblika komunikacije z manjšinskimi kulturami (kolikor to sploh more biti, ko pa vemo, kakšno hipertrofično vlogo hoče, kot je videti, prevzeti v moder-

nih družbah, ki rade pripisujejo »turistično poklicanost« kot novo gospodarsko dejavnost najrazličnejšim državam – od Andov do jugovzhodne Azije preko otokov v Indijskem oceanu itd.), pa »čist in nesebičen« odnos do manjšinskih kultur predstavlja iste značilnosti. V očeh tako imenovane večine igra manjšina vlogo alibija; poskuša prikazati, da nekje obstaja »nedoločljiva« kategorija, ki bi lahko simbolično ogrozila drugo, nič manj nedoločljivo kategorijo, ki pa ima neprimerno ugodnejši intelektualni, gospodarski, celo varnostni položaj, ki ga prikriva s splošnim izrazom globalizacija izmenjav ali planetarna kultura. To je klasično stališče (srečnih) »levih intelektualcev« zahodnih držav, katerih zanimanje ali sočutje do Ciganov, do hribovskih populacij z lastnim dialektom, do obmejnih populacij itd. ima predvsem ta namen, da si obdržijo dvoumno predstavo o svoji zmožnosti razumevanja teh »drugih«, o svoji pravici, da jih obiskujejo, in predvsem o namišljeni kompenzaciji, ki jo te populacije predstavljajo v odnosu do njihove lastne življenjske oblike.

Vidimo torej, da je kontradiktorna in nenaravna shema odnosa »moderne sveta« (katerega stalna metafora za nas je, kot vemo, Evropa) do manjšin osnovana na dvojni nesimetriji:

1 – manjšina je instrumentalizirana v korist večine, katere privilegij pa ohranja dejstvo, da ima stalno pravico vpogleda in vmešavanja (celo indirektno, kadar suvereno in samovoljno določa pridržke, ki jih potem lahko razglaša za nedotakljive) v eksistenco manjšine, recipročnost pa seveda ni verificirana.

2 – posebnost manjšinskih kultur je še dodatno jamstvo za univerzalistično vrednost globalnih kultur; podčrtava tisto, kar je enako vsem ljudem, in jim kot nagrado prinaša možnost, da partikularizme obvladujejo in uživajo.

Očitno skupek teh umovanj sestavlja ogromen sofističen sistem. Da je tako in da tako gledanje na problem zblíževanja ni samo produkt moje osebne domišljije, bi lahko dokazali s primeri, vzetimi tako iz našega današnjega načina življenja kot tudi iz javnih občil ali celo založniške in kinematografske produkcije itd. To torej ni moj trenutni namen; raje se bom potrudil pokazati, v čem je ta sofizem v resnici sofizem, in to na podlagi analize konstituiranja kultur v literarnem in lingvističnem pomenu te besede in ne več samo z insistiranjem na njihovem etnološkem aspektu, kakor sem predlagal že na prejšnjem srečanju.

Po svojih močeh bom poskušal pokazati, v čem je ta »postulat univerzalizma«, izmišljen že od svojih začetkov, v dejanju, ki je na videz najbolj neizpodbitno – v konstituiranju »velikih kultur«. Teh v resnici ni mogoče – razen če se samo igramo z besedami – ločiti od njihove lastne geneze, postavljene v prostor in čas. Tradicionalna trditev literarnih ved zahteva, naj »vélika dela« pripadajo skupni človeški dediščini, to pa pomeni, da morajo biti téme, ki jih ta dela posredujejo, univerzalno veljavne in vsem razumljive. Ne da bi hotel popolnoma spodbiti to tezo (ki so jo podprli avtorji kot, na primer, Lucien Goldmann – jasno pa je, da ga je konceptualno okolje njegove misli predisponiralo za hkrati posplošujoče in historičistično-progresistično stališče), pa jo je treba predstaviti vsaj v vseh odtentkih: taka, kakršna je, bi končno iz literarnega dela naredila objekt transcendentalne vrste, globalno zavest neke dobe (Goldmann jo imenuje najvišjo možno zavest), ki bi jo avtor lahko skoraj medijsko pričaral pred oči znanih in neznanih sodobnikov, in sicer »za vse čase in vse dežele«. Ampak zdi se nam, da iz tega tipa afirmacije, ki je à priori mikaven v registru filozofskega idealizma, nujno sledi, da si problema jezika sploh ne zastavljamo, in isto velja za kod razumevanja, ki ustreza, na primer, romanu ali pa delu z mitološkim ali zgodovinskim sporočilom: ali je bil roman **Zaročenca** napisan v italijansčini in/ali hkrati v lombardskem dialektu v Milanu za časa risorgimenta, **Trpljenje mladega Wertherja** v majhni nemški prestolnici proti

koncu 18. stoletja, **Ana Karenina** v carski Rusiji in véliki angleški romani 18. stoletja v kontaktu s podeželskim plemstvom, prav malo zanima literaturo, ki se diskretno ogiba problemu razumevanja bistva teksta, značajev, situacij in ki brez oklevanja sprejme hiper- racionalistično tezo, ki sem jo nekoč slišal iz ust neke lingvistke in ki trdi, »da vedno lahko vse prevedemo iz enega jezika v drugega, to, kar bi nas pri tem lahko oviralo, je kvečjemu stvar kulture«, torej (kot je to razumeti) drugotnega pomena. (Tu znova vidimo – ampak tega ne bom poudarjal – kako se kultura literatov oblikuje ne vzporedno, ampak v *nasprotni smeri* kot kultura zgodovinarjev mentalitete in *še bolj* kultura etnosociologov, katerih kulturo mora avtor zreducirati v obrobno dogajanje drugotnega pomena in jo v prid poglobljeni analizi celo zanamariti.) Swann, Charlus, Kneginja Klevska, knez Miškin so univerzalni arhetipi, kakor bi bila to lahko tudi dama z japonskega dvora 14. stoletja ali Antigona.

Ampak če kaže, da bi bilo treba to v resnici prediskutirati, ne pa brez premisleka sprejeti v smislu nekega ohlapnega »antropološkega« humanizma, potem resnični problem, ki ga zastavlja kulturna elaboracija, ni toliko v mitih in arhetipih kot v načinu, kako so umeščeni v konstrukcijo in v rabo tistega jezika, v katerem bo ta dela kdo bral; ali se ne začnjenja vse preučevanje *senzibilnosti* vsakega literarnega dela prav s tem? Pa pojdemo še dlje: kakšno zanimanje za preučevanje teksta more predstavljati avtorjev pristop, pa naj govori o ljubosumnosti, ambiciji ali otroški ljubezni *samih po sebi*, če se takoj ne lotimo tudi vprašanja, kako so te vrednote izražene, pa ne v nedefinirano prenesljivem semantičnem ali sintaktičnem okviru, ampak na osnovi vprašanja, kako si določena družba, obdobje, »kultura« predstavljajo lasten način izražanja.

Vidimo, da se tu spet srečamo ne samo s stičiščem med antropologijo in etnosociologijo, ampak tudi med filozofijo in »kontekstualnim« pristopom teksta. Naj mimogrede omenim, da je čudno videti, kako literati, ki so tako nezaupljivi do filozofije, tako skrbni pri preučevanju okolja, krenejo v smer »splošne vrednote tém«, ki jih oddaljuje prav od samega načina, kako je bilo delo ustvarjeno, in od pomenov, ki mu jih to podeljuje, kakor da bi moral biti avtor hkrati človeško bitje in hkrati breztelesen duh, ki rojeva mite.

Torej se vrnimo k drugemu elementu odnosa med skupino in kulturo, namreč h konstrukciji jezikov, ki jih imenujemo – in to spet z določeno nenatančnostjo – nacionalni ali knjižni jeziki. Tega vprašanja sem se lotil že drugje, zdaj pa se vračam k njemu z večjim poudarkom; spotoma je treba najprej opozoriti na stalni razloček med jezikom, ki deluje kot politični kod, in jezikom, ki je povprečje pogovornih jezikov in služi vsakodnevnu komuniciranju med družbenimi sloji različnih nivojev, torej izraža in posreduje praktično vsakdanjost življenja, skupne elemente čutne izkušnje tistega sveta, ki si ga skupina ustvari, in končno oblike, v kakršnih se nam predstavlja kot družbena enota s svojimi lastnimi napetostmi ali celo konflikti, s katerimi ima opraviti prav ta, ne pa kakšen drug jezik. Ta dva pogleda na besedo »jezik« nimata – strogo vzeto – nobene zveze med seboj; in ko si je pred kratkim francoski minister drznil reči, da je Franc I. z villers-cotteretskim ediktom ukazal, da je treba matične knjige in sodne odloke pisati v francoščini (in nič več v latinščini), da bi se prilagodili ljudski rabi, je razglasil ali zgodovinsko neresnico ali pa »politično travestijo« dejanskega stanja – popolnoma jasno je namreč, da se leta 1539 podložniki Njegovega veličanstva Franca I. niso izražali – niti po velikih mestih – v francoščini, ampak v nešteti regionalnih in lokalnih govoricah. Sicer pa je kar zabavno videti, kako Ernest Gellner, britanski antropolog s Cambridgea, v svojem znamenitem delu omenja konstituiranje nacionalnih jezikov v 19. stoletju kot rezultat potreb industrijske družbe in kot državno zahtevo za

dosego »poenotene kulture«, češ da država mora zagotavljati, »da ta vzgojni produkt ne bo nekaj povprečnega ali nekaj pod splošnim nivojem«. Tega res ni mogoče povedati bolje, sicer pa malo naprej Gellner dodaja:

»Ali naj pričakujemo, da se bodo torej z resničnim koncem industrializacije razlike med kulturami in jeziki zreducirale na čisto fonetične razlike, pri katerih variirajo samo nebitveni simboli komunikacije, medtem ko bosta semantična vsebina in socialni kontekst dikcije in dejanj postala univerzalna in ne regionalna? Če naj bi se zgodilo tako, bo morda komunikacijski prepad med različnimi jeziki postal zanemarljiv«.

Opazili boste narekovaje, med katere je avtor postavil besedo »jeziki« in »miselni preskok« od »razlik med kulturami« do »čisto fonetičnih razlik«. Progresističnega pozitivizma ne moremo gnati še dlje, ampak to skoraj neobranljivo stališče nam bo služilo kot oporna točka. Ta jezik, kateremu, kot je videti, Gellner prerokuje prihodnost, je po logiki lahko samo *international english*; ampak jasno je, da nanj opozarja na način, ki je primeren nekemu kodu, in sicer kodu »novorek« v orwellovskem smislu. Stavim, da tega ni opazil... Kako je lahko prišlo do take zmešnjave?

Mogoče izvira pretežno iz idealizma, s katerim navadno razlagamo konstituiranje knjižnih jezikov. Najprej pripomnimo, da so ti jeziki sami izdelani kot kodi, ne kot jeziki za razumevanje sveta. V začetku je šlo preprosto za kode, ki so rabili za pisanje poezije, romanov, spominov, filozofskih ali religioznih spisov in kmalu tudi za sopomen v zvezi z oblastjo (zlasti cerkveno) ali s trgovanjem ali z vplivnostjo na splošno. Knjižni jeziki so nastali v pod-družbah, v družbenih pod-skupinah, ki so poskušale v lastnem okolju ustvariti stabilne kriterije superiornosti, ki so hotele ustvariti to, kar bi dandanes imenovali osnovno sredstvo. Te jezike je izdelala podskupina izobražencev, ki je precej podobna in vendar drugačna od pravnikov, ki so obkrožali vladarja, in jih je Max Weber opisal za sociologe kot vzpenjajoč se družbeni razred; in tako kot Weber kaže meščanske svetovalce vladarjev, ki so fevdalcem »ugrabili« položaj vladarjev svetovalcev, bi prav tako lahko rekli, da so pišočiči ljudje navadnim državljanom ugrabili njihov jezik in ga začeli prikazovati kot zmaličenega, neokretnega ali celo prostaškega – pa ne v primerjavi s splošno razširjenim jezikom, ki se je uporabljal za sporazumevanje, ampak v primerjavi z umetnim jezikom, izdelanim za bolj ali manj izraženo predpisovanje religioznih ali filozofskih naročil ali za utrjevanje posebnega »pod-trga« vrednot ali ugleda. To se pojavlja že od srednjega veka dalje in se vleče naprej – z vsemi dobro znanimi stopnjami.

Ti pojmi so zelo dobro prikazani v kratkem, ampak izjemno ilustrativnem članku, ki sem ga po naključju odkril v drobnem letnem poročilu z naslovom *Nouvelles du Centre d'Etudes Francoprovençales René Willien*, ki je izšlo v Saint-Nicolasu v Val d'Aosti, v članku z naslovom »Fikcija homogenosti in razočarane različnosti: jezikovni položaj v Zvezni republiki Nemčiji«, ki ga je napisal Michele Regina. Med drugim razlaga v članku razliko med lokalno govornico posameznika (Dialekt ali Mundart), jezikom, ki je v splošni rabi – srednjim ali vmesnim jezikom (Umgangssprache) in uradnim (ali knjižnim) jezikom ali Hochdeutsch. Umgangssprache, ki je seveda v različnih regijah različen, »izraža poteze, ki izvirajo tako iz lokalnih dialektov kot iz knjižnega jezika (...), je hkrati jezik bližnjega okolja (to je prekrivanje lokalne govornice z Umgangssprache) in posredniški jezik, ki je včasih regionalen, včasih pa super-regionalen (prekrivanje Umgangssprache in knjižnega jezika)«. Prav zaradi tega kateri koli Nемец iz Porenja (...) hitro

ugotovi, ko posluša Švaba ali Sasa, da ne govorita iste nemščine kot on ali da jo govorita vsaj drugače«.

Naj bodo že avtorjevi zaključki na osnovi teh ugotovitev, kar zadeva »diglosistične situacije pri dvojezičnih posameznikih«, še tako subtilni, pa se mi zdi najbolj zanimiva ta večna dvojnost med jezikom, ki je uveljavljen kot norma in kot kod in *ki kot tak ne more v resnici razložiti eksistencialnih procesov*, in med jezikom, ki se govori, kakršna koli je že narava razločka, ki ga ločuje od onega drugega in ki, ker se pač mora odeti v spoznavne in »logične« oblike, *nujno izraža navidezen kontinuum, ki prekriva zaporedje elementarnih lingvističnih »količin«*. Kje je manjšina? Kje je prepad med večinskim in »manjšinskim« jezikom?

Za vpogled na malce drugačno področje, kjer so se stvari zelo podobno odvijale, so primeri z evropskega Vzhoda, torej v srednjeevropskih in balkanskih deželah, zelo primerni. Kaj opazimo? Če na hitro povzamemo dejstva, ki so dovolj znana, da jih bomo lahko na hitro interpretirali, v resnici vidimo, da jeziki, ki so politični kodi in so namenjeni skoraj izključno upravni rabi (tipični primer je nemščina v nekdanji Avstriji, ki ji po letu 1867 lahko dodamo še madžarščino, v vzhodnem delu pa ruščino in mogoče tudi turščino...), prekrivajo trojne jezikovne procese z nejasnimi razmejitvami, kljub temu pa so ti zadnji neovirano v rabi kot *izključni jeziki za interno komuniciranje*. Ko so se med 16. in 19. stoletjem postopoma oblikovale »civilne družbe«, to se pravi *nič drugega kot potencialne politične protisile*, etape na poti k nastajanju novih držav (in tako se ujamemo v doslednosti, ki nimajo prav nič skupnega z družbo v splošnem pomenu besede, ampak se tičejo samo elite ali nastajajočih vladajočih razredov), vidimo nastajanje kodov, *standardov*, ki ne bodo nikoli (razen izjemoma) tisto, kar govori ljudstvo (niti na deželi niti v mestih). Taka situacija bo trajala, dokler bo – ko se je svet politike konstituiral s silo, je civilna družba nehala biti potencialna in je postala nekakšen »transmisijski jermen« med novo državo in neformalno družbo, ki jo bo ta država upravljala – ta ista država zelo zadovoljna, da bo lahko uskladila svoj »politični, administrativni, pravni... kod« z »literarnim kodom«, ki so ga intelektualci izdelali v svoj lastni prid, iz katerega bodo seveda ti zadnji potegnili še drugo prednost. Ampak dejansko bodo države izničile vsakršno misel na to, da bi ti lokalni lingvistični sistemi, ki si zaporedoma sledijo, mogli ustvarjati kulturo »na visoki ravni« (če je treba, tudi na tak način, da si prisvajajo mite in literarne vire, ki so v resnici ljudstvu že pripadali, kot na primer brata Grimm v Nemčiji). Neprestano zatiranje in omalovaževanje tistega, kar sicer ni »všteto v narodno dediščino«, vodi v to, da »narodni prosvetitelji« z vsem svojim delom in mišljenjem obsojajo kot »provincializem« vse tisto, kar ni priznано kot ljudstvu »koristno«. Nastala bo torej zmeda, ki jo bomo sicer lahko razlagali z »zgodovinskimi dejstvi« (če nam bo dovolj, da jim bomo »sledili«, ne da bi jih poskusili problematizirati), imela pa ne bo nobene teoretične osnove, zmeda med »knjižnim jezikom« in jezikom kot kodom političnega telesa, to zmedo pa bodo elite obeh sistemov takoj krstile za »nacionalni jezik«. Sámó po sebi je razumljivo, da ta skupek hipotez predpostavlja, da zanemarimo popolnoma nedokazane trditve, po katerih velja za »dobro«, torej hkrati za etično pozitivno in zgodovinsko nujno, da se ustanovijo globalni sistemi, ki so hkrati politični, »kulturni« in unitarni (v Franciji pod vplivom razsvetljenstva in revolucije, ne pozabimo, da Francija leta 1788 nikakor – ne za sociologa ne za kulturnega zgodovinarja – ni bila unitarna država), v Italiji med 1848 in 1866 itd. To je bilo brez dvoma »dobro« za elito, ki je te spremembe dirigirala, ampak ta očitna resnica nas ne vodi nikamor.

Tako se torej vračamo k začetnemu stališču, da namreč nastanek kultur, ki jih imenujemo nacionalne, lahko povežemo z zgodovinskim procesom nastanka

državnih sistemov, to pa seveda ne pomeni, da je kultura »politični fakt«, ampak – nasprotno – pomeni samo to, da politična konstrukcija tako imenovanih »modernih« ali »nacionalnih« držav sovpada z uvajanjem kali nesmiselnosti same narave kulture, kali, ki so jo raziskovalci kulture začeli zavzeto gojiti, da so končno izničili problematiko odnosa med kulturo in družbo. To je privedlo do današnjega položaja, takega, kakršnega smo očrtali na začetku tega teksta. Vsaka država, ki se obnaša bolj kot arhetip kulturnega univerzalizma kakor kot arhetip »nacionalističnega« sistema, to se pravi partikularistično, je začela v sami sebi ustvarjati dvojnico visoke in nizke kulture, univerzalno veljavne kulture »folklorističnega« tipa, pa naj avtor, ki smo ga že navedli, Ernest Gellner, misli o tem karkoli. Predolgo bi trajalo, če bi hoteli tu prikazati – žal – pomembno vlogo, ki so jo pri tej »kastraciji« teritorializiranih kultur odigrali po eni strani specialisti za »folkloro« in *Volkskunde* in po drugi nekatere »lokalne elite«, ki so si prizadevno omislile dvojno legitimiteto pogajalcev, ki komunicirajo z obema stranema hkrati. Ampak to ima samo obrobni pomen; za avtorje, ki jih upošteva »velika« zgodovina, je vprašanje rešeno. (Kot Gellner potrjuje brez obotavljanja: »V industrijski družbi v resnici konec koncev preživijo samo visoke kulture. Kmečke kulture in drobne tradicije se ohranjajo samo z umetno podporo klubov, ki ščitijo jezike in folkloro«.

Nerazjasnjeno pa ostaja najvažnejše vprašanje: kakšna je »družbena podpora« teh »visokih« kultur? V situaciji ob koncu 19. stoletja je bil odgovor jasen: civilna družba, partnerica države, se je poskušala dokončno konstituirati kot nadomestna družba, kot smo že videli. To pa predpostavlja izpolnitev treh pogojev:

1/ da ima »moderna država« transcendentalni, skoraj »božanski« statut, ki mu nihče ne nasprotuje in ki ima absolutno avtoriteto nad celoto družbenega življenja.

2/ da statuta te države ne ogroža večno sporen odnos z drugimi »neskončnostmi« iste narave, odnos, ki bi nujno predpostavljala iskanje položaja za okvir te debate; dokler se ne pojavi ta problem, ostaja vsaka država absolutna in neskončna za »svojo družbo«, ker je vprašanje interkomunikabilnosti odrinjeno ob »božanskem čudežu« popolnega prevoda, ob katerem pozabiš original (to je pač čas, ko francoska kultivirana publika bere Shakespeara in Danteja v rimanih prevodih, ki veljajo za natančno enakovredne mističnemu in nedostopnemu originalu, in ko Pariška opera uprizarja vse tuje opere od Mozarta preko Verdija do Wagnerja v prevodih samo zato, da preprečuje konflikte med jeziki – vprašanje, ki se je, na primer, pred kratkim pojavilo v zvezi s podnaslavljanjem ali sinhroniziranjem filmov; kakor vemo, to vprašanje Francozi in Italijani rešujejo različno) – da o carini sploh ne govorimo!

3/ da je pojem manjšine v definiciji, s kakršno se sam razglaša, kot sem že povedal, lahko priznan šele po »vprašanju narodnosti«, ki je bilo priljubljeno (tu je priložnost, da to povemo) v času od 1848 do 1920, to se pravi, da vsakokrat povzema politično paradigmo, ki se opira (kot slepci v Bibliji) na sakrosanktnost »nacionalne literature«, o kateri pozabljamo, da predstavlja samó sólo-potrđitev neke elite.

Zdaj ti trije pogoji niso več izpolnjeni. Zgodovinski neuspeh nacionalne države je – po eni strani – spočel privid sanjske Evrope (nihče pa si ne drzne govoriti o nacionalni evropski državi), po drugi strani pa je »depolitiziral« pojem množične kulture. V tem smislu bi skoraj lahko rekli, da ni več manjšin, ker ni več legitimnih večin.

Ampak to bi bilo prehitavanje. Če je trenutno vprašanje evropske države v slepi ulici, pa med »izobraženskim« slojem ne manjka učenjakov, ki so pripravljani spet, tokrat v smislu integracije, začeti postopke »izdaje skupinskih kultur razumljivosti sveta«, ki je njihovim predhodnikom tako dobro uspela v smislu razkrojevanja imperijev: ustanoviti – v evropskem, če že ne v svetovnem merilu – »civilno družbo in spe«. Na področjih, na katerih je leksikalni element najmanj opazen (v glasbi, v likovni umetnosti) ali pa ga lahko obidemo (v filmu, videu), lahko celo rečemo, kot smo že omenili, da je ta operacija že na pohodu in se pri tem opira na nenavadno ideologijo, imenovano »mešanje« (25. januarja 1992 so bile na milanskih ulicah demonstracije, na katerih so prenašali transparente z napisom: »Grazie a Dio diventeremo tutti metici.« Šlo je za tujo delovno silo. O tem bi se dalo dvomiti.)

In zato se obratni pristop zdi – vsaj hevrstično – vsebinsko mnogo bogatejši. Prisotnost Evrope kot družbenega horizonta uničuje državo kot nekaj absolutnega; vendar pa v zameno ne vzpostavlja novega absolutuma. Posledica je torej pojavljanje prvega sistema ekskluzivnih kategorij: na razvalinah »vse-političnega« se v resnici skromni makro-problemi družbenih odnosov, zakaj oropani so skupinske vsebine, in samoopredeljujoči se sistemi, kakršni koli že hočejo biti, ker niso prisiljeni ustvarjati vojske, diplomacije, valute in nacionalnega izobraževanja (*Pubblica Istruzione*) – pojavijo v položaju relativne izključitve. Evropa ne more »definirati« »manjšin«; v čigavem imenu naj bi to storila? »Manjšine« ne morejo pohabiti Evrope; s tem bi se same obsodile v položaj, ko bi si morale, in to vsaka posebej, naprtiti vse obveznosti mikro-države. In zato terjajo – vse na istem nivoju – privilegije in si nakopavajo težave samo-definiranja. Ampak jasno je, da so Piemont, Lombardija in Toskana prav tako kot Val d'Aosta ali Furlanija – če ne še bolj – »manjšine«. In kadar rečem: manjšine, hočem reči s tem: družbeni sistemi, ki se oslanjajo na *lastno* razumevanje *lastnega* sveta – ne pa »avtonomne pokrajine« v smislu decentralizacije ali organiziranosti teritorija. Mimogrede lahko spet omenimo, da se tudi v tem intelektualne kategorije izključujejo.

Ampak ta problem kategorij, ki se izključujejo, še bolj zadeva koeksistenco med različnimi »vizijami sveta«, o katerih govorimo. Ne zanikam, da se je lahko norčevati iz mešancev. Ampak treba je imeti tudi dovolj poguma za soočenje s tematiko, na katero se mešanje naslanja; to je namreč tematika protinaravnega širjenja kulturnega univerzalizma; ta iluzija, namreč pristajanje na trditev, da je vsako zблиževanje sveta (v materialnem, klimatskem, gospodarskem ali vedenjskem, čustvenem smislu) v trenutku spremenljivo v nekaj čisto drugega in da – če metaforično povzamem Gellnerjev stavek, ki sem ga prej navedel – samo »čisto fonetične razlike« še nadomeščajo »interkulturne razločke« med Ircem in Indonezijcem, Piemontezom in Calabrežem ali Savojscem in Gaskonjcem. Velikodušna misel, ki pa predpostavlja, da odnosi družbenega sveta do fizičnega nič ne pomenijo, in ki ima za *takošnjo* posledico, da mora poseči vmes samo še »posplošen ekvivalent« političnega, pa bo pravično zagospodaril vsemu svetu z enakimi možnostmi. To pa ni nič drugega kot totalna utopija.

Od tod izvira druga uporaba pojma ekskluzivnih kategorij: samo z njihovo pomočjo se samozvane skupine lahko identificirajo. Zakaj bi morali izvajati iz tega, da kategorija Piemonteza izključuje – kot logično kategorijo – kategorijo Sicilijanca, priznanje, da že propagiramo doktrino izključevanja v žurnalističnem pomenu te besede? Še bolj enostavno pa je uporabiti matematični princip, imenovan »demonstratio ad absurdum«. Nasprotna hipoteza, trenutna spremenljivost vseh idiosinkrazij in vseh občutljivosti ima za posledico popolno potopitev v svet, kjer kultura ne postane trgovsko blago, ampak trgovsko blago (tudi informacija, to nematerialno



trgovsko blago) postaja kultura. Od kratice TIR do »elektronskih avtocest«. Tudi tu se perspektive prihodnosti med obema zbliževanjema izključujejo.

Morda bi bilo s stališča sociologa, ki ne verjame v »naravnost« evolucije, bolje vzeti za smernico predpostavko, da »je Evropa sestavljena iz samih manjšin«.

Iz francoščine prevedla Marija Javoršek

*Marija Mitrović*

## NACIONALIZEM IN MANJŠINE

Kaj je zares mogoče govoriti o *pomenu manjšinskih kultur* v novi Evropi, ki je, po eni strani, znotraj odprtih meja, na poti, da postane »melting pot«, žrtev bruseljske kosmopolitske birokracije in jalove kulture soap oper, po drugi strani pa, na vzhodnih mejah, v bivših komunističnih deželah, zaznamovana z uničujočo zaprtostjo nacionalističnega partikularizma?

To vprašanje postavljam zelo resno, skušajoč v njem izraziti tudi vse osebne dvome o sprejemljivosti političnega modela, ki določa Evropo kot seštevek dežel-nacij, znotraj katerih obstajajo tudi nacionalne manjšine. Strokovnjak za Balkan pri britanskem Kraljevskem inštitutu za vojaške zadeve je pred kratkim izjavil:<sup>1</sup> »Nauk, ki ga je mogoče potegniti iz razpada Jugoslavije, je, da je nacionalna država z majhnim številom pripadnikov nacionalne manjšine še vedno najbolj močan subjekt mednarodnih odnosov. In tudi najbolj stabilen. Za intelektualce je takšna realnost nesprejemljiva na koncu 20. stoletja, toda to je realnost. Ne verjamem, da se ljudje opredeljujejo za vojno le zaradi teritorija kot takšnega – čeprav je tudi ta motiv nedvomno prisoten, vendar je tu še ena bolj močna potreba – po iskanju zavetja v lastni naciji, ki omogoča preživetje.« Strokovnjak za vojaška, politična in strateška vprašanja postavlja prav Jugoslavijo kot dokaz, da je nemogoč drugačen, torej multinacionalen model organiziranja države, vendar – in to je tukaj bistveno – že vnaprej ve, da logika, ki ji sledi, ne more ustrezati razumnikom; politik torej ve, da politična opcija ni hkrati tudi intelektualna.

Drugo vprašanje, ki si ga zastavljam ob premišljevanju o vlogi manjšinskih kultur v novi Evropi, se glasi: Kaj pomeni biti manjšina v bivšem vzhodno-evropskem bloku?

V deželah bivšega komunističnega sistema sta prisotni: najprej velik strah »večine«, da bi si manjšine pridobile avtonomno oblast, in, drugič: sanje o vračanju »nekdanjih« teritorijev, torej sanje o Veliki Srbiji, Veliki Bolgariji, Veliki Hrvaški, Madžarski, Moldaviji, Bolgariji, Albaniji... V resnici ne obstaja toliko ozemlja, da bi zadovoljilo vse apetite. V nasprotju z Evropo »brez meja« vznikajo na velikem delu evropskega kontinenta nove meje z bodečo žico, nastajajo geti, iz katerih eni ne morejo ven, druge pa preganjajo v imenu »etično čistega« ozemlja. Železna

<sup>1</sup> Johnatan Ayeal v intervjuju za beograjsko revijo Vreme (1. avgusta 1994).