

KONCEPT ETNIČNE ENODIMENZIONALNOSTI FRANCOSKEGA DRŽAVLJANSTVA V POGOJIH GLOBALIZACIJE

Povzetek: Članek poskuša osvetliti naravo francoskega državljanstva v pogojih globalizacije. Francosko državljanstvo je specifičen fenomen, kajti francoska revolucija je uvedla novost v pojmovanju državljanstva, politično-ideološki princip sprejemanja v politično skupnost. Če bi ta princip v celoti veljal, potem Francija ne bi smela imeti problemov z napetostjo med etnijo in državo. Realnost pa kaže, da Francija izvaja eno najbolj nasilnih oblik asimilacije. Esej poskuša osvetliti ta paradoks in raziskati izvore francoske etnične identitete. V zadnjem delu eseja je podano videnje vpliva globalizacije na naravo francoskega državljanstva.

Ključni pojmi: državljanstvo, Francija, globalizacija, etnična identiteta, politična antropologija.

390

Danes v svetu skoraj ni države, ki bi jo lahko v celoti poimenovali "nacionalna država". Ne samo, da so države nacionalno mešane, ampak tudi na večini teritorijev, ki jih imajo "nacionalne države" za svoje, živijo etnične manjšine; in obratno: skorajda ni države, katere meje bi se ujemale z etničnimi mejami njenega prebivalstva. To povzroča prebivalcem resne identitetne probleme, kajti stalno se morajo odločati med lojalnostjo državi ali svoji etniji. Državljanstvo kot koncept je zato tisto, ki lahko (raz)rešuje napetosti med posameznimi etnijami in nacionalno državo.

Državljanstvo republike Francije je v tem pogledu poseben fenomen. Francoska revolucija je namreč uvedla pojmovanje državljanstva, ki temelji na politično-ideološkem principu in ne na krvnem ali kulturnem. Če bi v Franciji v celoti spoštovali ta princip, potem načeloma ne bi smeli imeti problemov z napetostjo med etnijo in državo, ker etnična identiteta pač ne bi smela igrati vloge pri vstopanju v politično skupnost. Toda dejanska analiza stanja kaže, da ima Francija pri sprejemanju v državljanstvo najbolj ostro politiko asimilacije, ki jo dosledno spoštuje. Popolno zanikanje prejšnje etnične identitete in sprejetje velike francoske kulture in jezika je nujen predpogoj za vstop v politično skupnost. Namen pričujočega eseja je, da osvetli ta paradoks in pokaže, od kod izvira etnično enodimenzionalno dojemanje državljanstva in s kakšnimi problemi se bo etnična enodimenzionalnost francoskega državljanstva srečevala v pogojih globalizacije.

* Jernej Pikalo, novi raziskovalec na Fakulteti za družbene vede.

Koncept državljanstva od antične Grčije do francoske revolucije

Ko govorimo o razmerju med posameznikom in državo, najprej med prebivalci večinskega naroda in državo, in seveda tudi med člani manjšine ali imigrantske skupine ter državo, je temeljni odnos odnos državljanstva. Gre za izjemno zapleten odnos¹, kajti občutek pripadanja določeni državi je tisti, ki je za ta odnos ključen, vendar ga je obenem tudi najtežje doseči. Že sam Aristotel je vedel, da je narava državljanstva več kot dubiozna zadeva: "Narava državljanstva ... je vprašanje, ki je pogosto na prepihu: ne obstaja splošen dogovor ali enotna definicija." (Aristotle 1996, 93) Koncept državljanstva in državljana je danes tisti, ki je centralen v vsakodnevem političnem diskurzu. V zadnjih letih smo priča renesansi tega koncepta, ko vse bolj postaja jasno, da je tradicionalno pojmovanje državljanstva, kot smo ga omenili zgoraj, t. j. odnos državljana do države, samo eno od mnogih dimenzij državljanstva. Širše pojmovanje državljanstva je namreč posledica dejstva, da človek ne pripada samo določeni državni organizaciji, marveč je član različnih skupin in različnih skupnosti. Njegovo državljanstvo se konstituira kot artikulirana kategorija, ki izhaja iz dejstva, da je politična skupnost *communitas communitatis* (skupnost skupnosti) in da človek pripada različnim skupnostim, med katere deli svojo lojalnost (Bibič 1990, 11).

Definicije članstva in pogoji vstopa v politično skupnost so se v zgodovini razlikovali od obdobja do obdobja in od države do države, pač glede na okoliščine in zgodovinske izkušnje, ki so spremljale graditev posameznih političnih skupnosti. Pravzaprav se status državljana v zgodovini pojavlja zelo redko vse do antičnih časov. Osebna navezanost člana plemena na poglavarja, fevdalnega vazala na zemljiškega gospoda, podanika na monarha, je bila stoletja tista, ki je držala skupnosti skupaj. Povezanost s konkretno osebo je bilo lažje razumeti in jo tudi zahtevati. Celo v tako pozni državni tvorbi kot je bila Francija sedemnajstega stoletja, se je Ludvik XIV. na vso moč trudil, da bi bil on posebitev te države. Če ne drugače, pa s svojim govorom magistratom v parlamentu, kjer je vehementno razglasil *L'état, c'est moi* (Heater 1990, 2). Razlog, zakaj se koncept državljana, državljanstva ni pojavljal vse do antičnih časov je v tem, da ta koncept zahteva določeno mero abstrakcije in prodornosti v razmišljanju. Državljan mora razumeti, da njegova vloga vključuje status, občutek pripadnosti, določene dolžnosti in uživanje pravic, ki niso vezane na drugega človeka, ampak na abstrakten koncept, na državo. Zatorej se ne gre čuditi, da so bili antični Grki prvi, ki so podrobno preučili idejo državljanstva in jo tudi uporabili v praksi. Zelo dobro so namreč obvladovali abstraktnost v mišljenju in verjeli, da je sodelovanje v javnem življenju odločilno za poln in pravičen razvoj človekove osebnosti (Heater 1990, 2). Državljanstvo, ki je

¹ *Moderno državljanstvo je v splošnem zamišljeno kot idealen skupek treh lastnosti. Najprej je to pravni status, ki je razdeljen na civilni element (svoboda govora, svoboda misli, svoboda verovanja, ...), politični element (pravica do sodelovanja pri izvajanju oblasti) ter socialni element (minimalni delež v ekonomskem bogastvu in socialni varnosti v družbi). Nato je to skupek posebnih družbenih vlog, preko katerih ima posameznik možnost izbire med protislovnimi predlogi na političnem prizorišču in s tem uveljavljanja svojih interesov. Naposled je državljanstvo skupek moralnih lastnosti, ki veljajo kot nujne značilne poteze dobrega državljana (Leca 1997, 373-374)*

bilo pravni izraz članstva v grški antični skupnosti, je večinoma temeljilo na pripisanih kriterijih. Z današnjimi besedami bi takšno obliko pripadanja označili kot pripadanje po načelu *ius sanguinis*. Že od bibličnih časov naprej, še posebej pa v grških mestnih državah, je članstvo v politični skupnosti temeljilo na pripisanih kriterijih - rojstvu, poreklu ali religiji - kajti skupnost je bila definirana po organskem načelu, kar pomeni, da so verjeli, da se je razvila iz razširjenih družin in plemen s skupnimi krvnimi vezmi in ostalimi podedovanimi povezavami (Safran 1995, 107)². Ni bilo važno, ali je bilo mogoče obstoj takšnih vezi zares dokazati. Pogosto je zadostoval mit o skupnih prednikih, podprt s skupnim spominom in "kulturno" doto prednikov³. V nekaterih primerih so bili posamezniki, ki niso delili teh sorodstvenih čustev, izključeni iz članstva v skupnosti; v drugih primerih pa je bilo ljudem izven mestnih držav dovoljeno članstvo, če so le sprejeli jezik, religijo, mite, način življenja in se poročili v te družine (Safran 1990, 107). Najbolje to pokaže Aristotel, ko v Politiki razpravlja o tem, kaj je idealna država in kdo je lahko državljani in kdo to ne more biti. Pravi, da so lahko državljani samo Heleni, kajti samo oni posedujejo izredno kombinacijo inteligence in inovativnosti, visoke morale in dobrega značaja (Aristotle 1996, 175). Ključna vrлина, zaradi katere označujemo grški koncept državljanstva kot aktivno državljanstvo, je aktivno sodelovanje v javnem življenju. Človek se je lahko konstituiral kot zoon politikon šele skozi sodelovanje pri zadevah polis. "In državljani so tisti, ki sodelujejo pri vladanju in mu je vladano" (Aristotle 1996, 81). Ljudi je Aristotel sodil dvakrat: prvič po poreklu in drugič po kriteriju, ali znajo sodelovati v javnih zadevah oziroma drugače, ali znajo vladati in biti vladani. Poreklo je bilo osnovni kriterij, katerega zadovoljitev je šele prinesla razpravo o možnosti vladanja in biti vladan. Nekaterim tujcem (pa ne samo tujcem, ampak tudi ženskam in sužnjem) je bilo sodelovanje v zadevah polis a priori prepovedano: "Tisti, ki živijo v mrzli klimi in v Evropi so visoke morale, toda primanjkuje jim inteligence in spretnosti; zaradi tega imajo primerjalno večjo svobodo, toda nobene politične organizacije, kar pomeni, da ne morejo vladati drugim. Medtem pa so prebivalci Azije inteligentni in inovativni, vendar manjka jim morale, kar pomeni, da so vedno v stanju podrejenosti in suženjstva. Toda Heleni, ki se nahajajo med njimi, so ravno srednjega značaja, z visoko moralno in inteligenco. ... Podobne razlike obstajajo med različnimi plemeni v Grčiji; nekatera od njih so po naravi enostranska, medtem ko so druga srečna kombinacija obeh" (Aristotle 1996, 175).

To organsko ali "primordialno" dojetje narodne identitete se je s širitvijo in večanjem skupnosti počasi izgubilo. Predvsem pa se je moralo redefinirati v funkcionalnem pogledu. Nemogoče si je namreč predstavljati, da bi veliki imperiji, kot je bil rimski, lahko delovali na osnovi sorodstvenih vezi. Pripisani kriteriji članstva v politični skupnosti postanejo manj pomembni oz. neobvladljivi, funkcionalni kriteriji pa pridobijo na veljavi. Aktivno državljanstvo mestnih držav je s propadom le-teh izgubilo svojo strukturno osnovo, kajti ogromen teritorij

² Za širšo razpravo o tem problemu glej van der Berghe (1991).

³ Že prej omenjeni van der Berghe pravi, da je v velikih etnijah občutek sorodnosti seveda zvođenel, vendar pa mora biti fikcija sorodnosti celo v tako velikih družbah, kot so to moderne industrijske družbe, dovolj verodostojna, da etnična solidarnost funkcionira (van der Berghe 1991, 96).

rimskega imperija ni več omogočal državljanstva s primatom politike nad vsakdanjim življenjem (Bibič 1990, 13). V primerjavi z grškim videnjem državljanstva je bilo rimsko bolj kompleksno, bolj fleksibilno in legalistično (Heater 1996, 16). Pomembni razliki med rimskim in grškim videnjem državljanstva, za našo razpravo sta dve: prvič, državljanstvo v dobi Rima temelji na funkcionalnih kriterijih pripadanja, drugič, iz aktivnega se prelevi v pasivno državljanstvo. Morda je slednje najlepše označil mladi Hegel: "Vsaka dejavnost, vsi smotri so se sedaj nanašali na individualno; nobene dejavnosti več za celoto, za idejo - bodisi, da je vsakdo delal za sebe ali pa prisilno za koga drugega. Odpadla je svoboda, da se pokoravajo postavam, ki so si jih sami dali, da poslušajo oblasti, ki so si jih sami postavili v miru ali vojni, da uresničujejo načrte, ki so si jih sami izdelali. Vsaka politična svoboda je odpadla. Pravica državljanstva se je spremenila samo v pravico do varnosti lastnine, ki je sedaj napolnila ves njegov svet." (Hegel v Bibič 1990, 13).

Ključno spremembo v razpravah o državljanstvu so prinesli ideologi francoske revolucije. Vpeljali so nov element, nov pristop k preučevanju državljanstva in politične skupnosti, ki se je imenoval *politično-ideološki* pristop (Safran 1995, 107). Državljanstvo je bilo eden od ključnih dejavnikov poenotenja države in kasneje tudi navidezne etnične enodimenzionalnosti postrevolucionarne Francije. V osnovi je namreč to bil pravni status, ki so ga bili deležni vsi prebivalci Francije. Od takrat v Franciji vztraja tudi definicija člana politične skupnosti: narod sestavljajo vsi prebivalci ozemlja, ki spoštujejo zakone, plačujejo davke in opravljajo druge dolžnosti, ki se jih zahteva od državljanov (Safran 1995, 107). Tudi prisega, ki so jo morali dati tujci ob sprejemu v francosko državljanstvo in je bila zapisana v ustavi iz leta 1789, ki sicer ni bila uresničena še dve leti, potrjuje gornjo tezo: "Prisegam, da bom zvest narodu, zakonom in kralju in da bom z vsemi svojimi močmi ohranjal ustavo v okviru, kot jo je določila Naroda zakonodajna skupščina¹..." (Heater 1990, 49). Vidimo, da se je sedaj člane skupnosti začelo soditi po povsem političnih kriterijih, tako da sta se *Etat* in *nation* zlila v eno.

Toda stvar je bila samo navidezna. Državljanstvo je v Franciji v osnovi spodbujalo solidarnost in bratstvo skozi družbeno in politično participacijo. Toda v praksi so lahko v Renanovem "vsakodnevnem plebiscitu" sodelovali samo tisti, ki so posedovali zemljo in bili povezani s skupnostjo, kar pomeni, da so že njihovi starši bivali na istem področju. Povedano z drugimi besedami je to pomenilo, da prišleki, čeprav so postali formalni državljanji in tako navidezno tvorili etnično enodimenzionalnost Francije, nikoli niso mogli biti del solidarnostne skupnosti v

¹ Zelo zanimiva je geneza pojma narodna skupščina. Gre namreč za še enega v vrsti mnogih mitov, ki so ustvarili imaginarij francoskosti. V dneh pred 17. junijem 1789 je namreč potekala razprava o nazivu, ki naj bi ga imeli predstavniki tretjega stanu, katerim se v preverjanju oblasti drugi niso hoteli priključiti. Slišati je bilo predloge kot so: "skupščina znanih in preverjenih predstavnikov francoskega naroda", "zakonita skupščina predstavnikov večinskega dela, ki deluje v odsotnosti manjšinskega dela" itd. Opat Seyčs, odpadnik svojega reda, ni imel pomislekov kot njegovi kolegi in je v brošuri zapisal: "Rekli boste, da tretji stan ne more oblikovati skupščine treh stanov. Ah! Še toliko bolje. Sestavil bo narodno skupščino." 16. junija je v predlogu povzel predlog nekega drugega poslanca, ki je zahteval ime "narodna skupščina". Zaradi tega Jean-Yves Guïomar ugotavlja, da načelo enotnosti in nedeljivosti, ki je tri leta kasneje postalo dogma francoskega naroda, sprva ni veljalo za narod, ampak za narodno predstavnštvo, ki je veljalo za "telo" predstavnikov naroda (Citron 1991, 212-213).

Franciji rojenih državljanov (Smith 1986, 136). Osebam, ki so bile rojene v Franciji francoskim staršem- takih oseb je bila velika večina - se seveda ni bilo treba izrekati o lojalnosti narodu in izražati namere biti Francoz. Državljanstvo jim je bilo podeljeno neodvisno od njihove volje (Brubaker 1992, 87). Podobno situacija kot v Franciji je bila v Atenah, kjer so bili državljani lahko le Heleni.

Ustvarjanje etnične enodimenzionalnosti v Franciji seveda ni bilo brez vzroka. Trojna zahodna revolucija v tistem času (revolucija na področju delitve dela ali kot se najbolj pogosto imenuje, prehod od fevdalizma h kapitalizmu, revolucija na področju vojaških in administrativnih metod nadzora ter kulturna in izobraževalna revolucija) je namreč kriva za vzpon nacionalnih držav (Smith 1986, Giddens 1985). Na Zahodu je šla ozemeljska centralizacija z roko v roki z naraščajočo kulturno standardizacijo. Jakobinskim centralistom je bilo zato popolnoma jasno, da bodo lahko premagali ovire na poti do enotnosti države le, če bo le-ta kulturno uniformna in državljansko homogena (Smith 1986, 134). Jakobinci so preprosto izumili dediščino Francije, kajti Francija je klasičen primer vzpona nacionalne države, kjer je bila država pred narodom, kjer je bilo treba narod šele "skovati". Šlo je za ljudi, ki jih je povezovala le skupna politična vez (državljanstvo), ki pa po drugi strani niso govorili niti istega jezika. Kljub temu, da so v jakobinski fazi revolucije prirejali in državno podpirali zbiranja, glasbo, umetniške in arhitekturne projekte, ki so povzdigovali domovino, pa ni prišlo do občutka "francoskosti" pri prebivalcih vse do druge polovice devetnajstega stoletja, ko je v zahodni Evropi, s tem pa tudi v Franciji, postalo množično izobraževanje norma⁵ (Smith 1986, 134). Šele takrat se je pričel izgrajevati občutek lojalnosti do nacionalne države, ki je bil močnejši kot prejšnje regionalne identitete⁶.

⁵ Začetek množičnega vpisovanja in izobraževanja pa je pomenil tudi začetek konca vloge cerkve v državi, kajti ko je množično izobraževanje prevzela država, cerkev v politiki ni imela več kaj iskati. To je bil še eden od mehanizmov, s katerimi si je država zagotavljala lojalne državljane. Althusser (1980, 57-58) pravi, da je najpomembnejši cilj in dosežek francoske revolucije ta, da je napadla ideološki aparat države številka 1: cerkev. Šolski ideološki aparat države je bil zato tisti, ki je zapolnil mesto starega vladajočega ideološkega aparata države in prišel na vladajoči položaj v zrelih kapitalističnih formacijah.

⁶ Občutek francoskosti, kot rečeno, ni našel svojega mesta vse do druge polovice devetnajstega stoletja, čeprav se je pred tem zgodilo kar nekaj dejanj, ki bi lahko prispevali k temu občutku. Nedvomno je velik delež prispevala že absolutna monarhija pod Francem I., ki je 1539 z villers-cotterêtskim ediktom podelil francoščini status uradnega jezika sodišč (pred tem je, kot pripominja Bloch, francoščina namreč veljala za korumpirano obliko latinščine), Academie Française, ki jo je ustanovil Richelieu, pa je postala glavna institucija pri razširjanju jezika na vsem ozemlju države (Anderson 1998, 52; Giddens 1985, 119). Kljub temu, da je konvent leta 1790 prepovedal vse "dialekte", pa se večina zgodovinarjev vendarle strinja, da so bila nacionalistična čustva v sedemnajstem in osemnajstem stoletju rudimentarna in regionalno specifična. Večina "francoskih" moških in žensk je zase menila, da pripadajo eni od regij ali mest (Giddens 1985, 119). Kot je pokazal Eugen Weber v svojem delu Peasants into Frenchmen, je eden glavnih vzrokov, da se občutek francoskosti ni razvil tako dolgo, dejstvo, da ni bilo razpredenega sistema cest in drugih komunikacij. Slavní sistem cest je namreč bolj spominjal na nekaj glavnih arterij, ki pa niso imele drugih, manjših, stranskih žil. To je trajalo vse do leta 1880, ko se je sistem komunikacij občutno izboljšal (Connor 1994, 221).

Etničnost francoskega koncepta državljanstva

Koncept državljanstva, kot ga je vpeljala francoska revolucija, je torej imel več kot jasen namen: da poenoti različno. Da poveže Okcitance, Bretonce, Ligure, Burgunde, Baske, Franke, Galce etc. v eno. Državljanstvo je zato bilo, podobno kot poenoten jezik in zgodovina, samo orodje za centralizacijo države. Govoriti o etnični enodimezionalnosti francoskega državljanstva je zato problematično. Problematično predvsem zato, ker je ta tradicija etnične enodimezionalnosti (*Etat in nation* združena v eno) izumljena tradicija, mit, ki ne vzdrži resne znanstvene presoje⁷. Ravno v tem je problem francoskega koncepta državljanstva. Državljanstvo je v drugih državah pojmovano kot pravni status, ki se veže na državo, ki pa ni nikoli v popolnosti identično z narodom, kljub obstoju nacionalne države (zaradi etničnih manjšin). Državljanstvo nikoli ne more v popolnosti sublimirati etnične identitete. Toda ravno etnično sublimacijo francoski mit zanika. Tisto, kar zagovarja francoski mit, je, da je velika francoska nacija, ki je enaka državi, vstop v katero se določa na podlagi ideološko-političnih kriterijev, že etnično homogena. Oblikovala se je večina, katere formalni kriterij vstopa v politično skupnost je sicer politično-ideološki, dejansko pa gre za paradoks, ker 1) nikakor ne moremo govoriti o etnični homogenosti, če je kriterij vstopa v politično skupnost politično-ideološki, in 2) ker obstaja odprto vprašanje, kaj je tisti narod, ki se je zlil z državo. Vprašanje, ki je več kot na mestu, se zato glasi: zakaj zatiranje vseh posameznih jezikov na področju Francije, zakaj ustvarjanje etnične homogenosti, zakaj ustvarjanje občutka francoskosti, če pa je kriterij vstopa v politično skupnost politično-ideološki? Zakaj je sploh bilo potrebno vso to silno in grozno izumljanje nacionalne identitete, če pa je kriterij za državljanstvo znan? Odgovor je več kot na dlani: ker je tudi politično-ideološki kriterij državljanstva konstrukt, ki ga je ustvarila francoska revolucija in njena tradicija ter v realnosti nikoli ni bil popolnoma uresničen oz. je vedno imel za osnovo etnični kriterij. Vprašanje pri tem seveda je, kdo ali kaj je ta etnični kriterij ali bolje narod, ki pomeni osnovo za državljanstvo. Na prvi pogled se morda zdi paradoksalno, pa vendarle je dejstvo, da je z ustoličenjem naroda na mestu kralja, revolucija naredila sama sebi medvedjo uslugo, kajti koncept naroda je pravzaprav izvirno bil koncept aristokracije. Aristokracija je namreč bila tista, ki je zaradi inflacije naslovov in privilegijev, uvedla pojem naroda, s katerim si je hotela ponovno povrniti prejšnji status (Greenfeld 1992, 154).

Najboljša ilustracija problema francoskega državljanstva je vprašanje *civisme*. Če sledimo politično-ideološkemu kriteriju, potem Francije pri podeljevanju državljanstva etnični status sploh ne zanima, zanima jo samo spoštovanje *civisme*⁸. Če namreč hoče tujec postati državljan, se mora izkazati s potrebnimi državljanskimi vrtilinami (*civisme*) ter izpolnjevati svoje obveznosti do unitarne, sekularne

⁷ Postmoderna tradicija nam je naložila pretzpraševanje avtoritet. Zavedati se namreč moramo, da je tudi znanstvena presoja mit, samo da funkcionira na drugi ravni.

⁸ Leca (1997, 374) pripominja, da so v zadnjem času v francoskem javnem mnenju od moralnih lastnosti državljanstva (*civisme*), veliko bolj pomembne lastnosti družbene morale kot pa lastnosti politične morale. Priljubljenost deželi upada v vseh družbenih razredih.

države. Ta "republikanski model" ima osnovo v revoluciji 1789. leta in Deklaraciji o pravicah človeka in državljanu, ki določa, da je lahko vsakdo državljan Francije, če je le lojalen naciji kot politični skupnosti. Tisto protislovno pri tem modelu je, da na eni strani zahteva sprejem francoske kulture in jezika kot nujnih obeležij *civisme*, po drugi strani pa se zdi, da je ta model predvsem političen in da varuje individualno enakopravnost vseh državljanov (Castles 1995, 16). Tako ljudje neevropskega porekla, z državljanstvom Republike Francije ali brez, predstavljajo etnične manjšine, med njimi pa je največ Alžircev, Tunizijcev, Maročanov, črnih Afričanov, Turkov in naseljencev iz čezmorskih departmajev in ozemelj.

Mogoče se celoten problem še lepše izriše pri vprašanju asimilacije. Asimilacijo ponavadi definiramo kot politiko vključevanja imigrantov v družbo skozi enostranski proces prilagajanja: od imigrantov se pričakuje, da se bodo odrekli svojim jezikovnim, kulturnim in družbenim posebnostim in postali nerazpoznavni v odnosu do večinske populacije (Castles 1995, 15). Vloga države v procesu asimilacije je, da poskrbi za čim bolj ugodne pogoje za prilagoditev in čim manj boleč prenos vrednot in kulture, na primer tako, da pri otrocih migrantov vztraja na uporabi dominantnega jezika in obiskovanju normalnih šol. Asimilacija je bila prevladujoč model v Združenih državah Amerike v začetku tega stoletja, bila pa je tudi politika Velike Britanije, Avstralije ali Kanade po letu 1945. Danes je politiko asimilacije večinoma zamenjala politika integracije, ker so v teh državah ugotovili, da se imigranti ne asimilirajo tako hitro ter da se raje združujejo v združenja, kjer lahko uporabljajo materni jezik (Castles 1995, 15).

Verjetno je asimilacijski model, če ga upoštevamo v njegovi čisti različici, kakršnega uporabljajo v Franciji, najbolj nasilen do imigrantov. Asimilacijski model je do migrantov najbolj nasilen, ker zahteva brezpogojno asimilacijo in opustitev njihove prvotne kulture. Zaradi tega so le redke države (razen omenjene Francije), ki dosledno spoštujejo asimilacijski model⁹. Asimilacijske prepreke, ki stojijo migrantu na njegovi poti do enakopravnosti, so namreč mnogotere. Seveda te prepreke niso zgolj na strani migranta, ki je tujec, ampak so tudi na strani družbe, ki je migranta sprejela (Južnič 1993, 138). Vsaka imigrantska družba bi se namreč morala zavedati, da imigracije povzročijo družbene napetosti vsaj na dveh ravneh: na ravni institucij, družbenih ustanov, ki imigracijsko politiko določajo, in na ravni posameznikov (Mežnarič 1986, 93). Na ravni posameznikov je vsekakor dober primer zavore asimilaciji t.i. *colour bar*. Črnci v Veliki Britaniji in Franciji so še zelo daleč od dejanske integracije v družbo, pa čeprav so dobili državljanstvo ene od obeh držav.

Tako lahko ugotovimo, da gre pri asimilaciji "za etnično fizijo, to je prisvajanje in prilagajanje tistih, ki z migracijami vstopijo v drugačno etničnost" (Južnič 1993,

⁹ V veliki meri je izbira modela vključevanja priseljencev v družbo odvisna od koncepcije državljanstva oz. članstva v politični skupnosti. Naj bo pravna (kot je to naturalizacija) ali kulturna, asimilacija vedno predvideva politično koncepcijo članstva v skupnosti in prepričanje, ki ga je Francija prevzela iz rimske tradicije, da država lahko preobrazi tujce v državljanu, kmete - ali imigrantske delavce - pa, če uporabimo besede Eugena Webra, v Francoze (Brubaker 1992, 8). Nasproten temu modelu je nemški model, kjer je skupnost zasnovana na etnokulturnem modelu in je vanjo praktično nemogoče vstopiti.

276). Pomembnost tega modela je vsekakor v tem, in to je na svoji koži nedvomno izkusila večina držav Commonwealtha po drugi svetovni vojni, da povzroča neznosne tenzije, porast rasizma ter socialno-ekonomsko marginalizacijo imigrantov, kar na družbeni ustroj ne deluje pozitivno. Zato je večina držav, ki je uporabljala ta model, prešla na kombinacijo asimilacijskega modela in pluralističnega modela ali pa je v asimilacijski model uvedla odločne modifikacije za družbeno integracijo imigrantov.

Kako se je sploh razvil občutek "francoskosti"?

V dosedanjem izvajanju smo ugotovili, da do občutka "francoskosti" pri prebivalcih teh ozemelj ni prišlo vse do druge polovice 19. stoletja. A na vprašanje, ki smo si ga postavili že zgoraj, namreč, kaj je tisti narod, ki se je zlil z državo, da je nastala velika francoska nacija, še nismo odgovorili. Na koncu uvoda v *The Invention of Tradition* Hobsbawm (1983, 14) piše o naslednjem paradoksu:

"Moderni narodi...na splošno trdijo, da so nasprotje novega, namreč, da so zakoreninjeni v najbolj oddaljeni preteklosti, in da so nasprotje narejenega, ker so človeške skupnosti tako "naravne", da ne potrebujejo nobene definicije razen samo potrditve. Kakršnekoli zgodovinske ali druge kontinuitete so že usidrane v moderni koncept 'Francije' ali 'francoskosti' – katerih nobeden ne zanika – ravno ti koncepti sami morajo vsebovati narejeno ali 'izumljeno' komponento".

Vidimo, da gre pri Franciji za tipičen primer tistega, čemur Hobsbawm pravi "izumljene tradicije". Element izumljenega je še posebno dobro viden v našem primeru, kajti zgodovina, ki je postala del celotnega fonda znanja ali ideologije določenega naroda, države ali gibanja, ni zgodovina, ki bi se dejansko ohranila v ljudskem spominu, ampak je to tisto, kar je bilo izbrano, popularizirano in institucionalizirano (Hobsbawm 1983, 13). Ena od funkcij tistega, čemur rečemo zgodovina naroda, dejansko pa gre za izumljeno tradicijo, je v našem primeru vzpostavljanje družbene kohezije in članstva v skupnosti, ki v primeru Francije pred tem sploh ni obstajala. Ključ do rešitve problema je namreč v tem, da moramo končno dojeti, da ima tudi zgodovina svojo zgodovino:

"V Franciji je odsotnost tega priznanja najbolj očitna. Še zmeraj verjamejo v zgodovino z velikim Z. Preteklost pa se prenaša v preoblekah, ki se v različnih dobah razlikujejo; oblika pripovedi je zaznamovana z nestalnimi ideološkimi pečati, z imaginarnimi obarvanostmi; nobeno pojasnilo nikoli do konca ne osvetli svojega predmeta. Za večino Francozov ostaja zgodovina Francije to, kar je bila ob koncu prejšnjega stoletja: znanost in liturgija hkrati." (Citron 1991, 193)

Velik prispevek k študiji zgodovinskega spomina v formiranju francoskega naroda je podal Pierre Nora in knjigi Kraji spomina (*Les lieux de mémoire*), katere urednik je bil. V njej nam cela vrsta strokovnjakov ponuja na vpogled različne tradicije, ki so oblikovale francosko narodno zgodovino (republikansko, nacionalno in kulturno tradicijo). Tisto, kar je predvsem pomembno za našo razpravo, je teoretično orodje, ki ga uporablja Nora – *kraje spomina* (Llobera 1998, 333). Zgodovina katerekoli moderne države je narejena iz "vrste krajev spomina, ki se jim je dalo trajen in stalen čustveni in simbolni pomen." Nora razlikuje štiri tipe krajev spomina: simbolne kraje (komemoracije, romanja, obletnice, embleme); funkcionalne kraje (priročnike, avtobiografije, združenja); spomeniške kraje (pokopališča, zgradbe) in topografske kraje (arhive, knjižnice, muzeje) (Llobera 1998, 333). Gre preprosto za to, da so ti kraji spomina seveda "izumljena" tradicija z nalogo vzpostavljanja skupne kohezije, legitimiranja institucij in socializacije. Ni je namreč identitete državljanstva, ki bi bila lahko preprosto v vakuumu in ne bi odražala skupne tradicije, nacionalnosti (v smislu občutka kulturne povezanosti) ter bratstva v smislu čustvene vezi, ki povezuje skupine s skupno identiteto.

Z nekaj lucidnosti bi se dalo pokazati, da je bilo treba "izumljene tradicije" napolniti z vsebino etnične identitete prebivalcev postrevolucionarne Francije. Glede na dotedanjo zgodovino Francije so bile pretendentke za naslov etnične identitete Francije tri. Prva možnost so bili prebivalci, po katerih se je dežela imenovala, Franki. Bili so ljudstvo germanskega porekla, ki so vdrl v Galijo v dneh, ko je propadal rimski imperij in vzpostavili merovinskih dinastijo v petem stoletju našega štetja. Druga možnost so bili Kelti (z drugo besedo Galci, kajti Grki so za ljudstva na teh prostorih uporabljali besedo *Keltoi*, medtem ko so jih Rimljani raje klicali *Galli*, *Galatae*) (Dietler 1994, 585). Tretjo možnost pa so predstavljali Rimljani, ki so si Galce podjarmili v prvem stoletju našega štetja.

Boj za primat etnične identitete v zgodovinopisju Francije se je odvijal v dveh etapah. Prelom označuje francoska revolucija, kajti na točki francoske revolucije se je prenehal biti boj za med frankovsko in galsko identiteto ter se začel boj za dediščino galske ali rimske identitete. Vzrok za takšen potek je dejstvo, da sta do revolucije 1789. leta frankovsko identiteto skoraj monopolizirala aristokracija in plemstvo. Franki so se predvsem sklicevali na korenine pravic zavojevalstva, ki so segale nazaj v četrto stoletje ter na francoskega kralja Clovisa. Pravica do zavojevalstva je plemstvu, ki se je imelo za frankovske potomce, torej germanske osvajačce, dajala pravico vladanja nad množicami. Dejstvo, da se je Clovis spreobrnil v krščanstvo, pa so jim omogočali dobre zveze s Cerkvijo in božje opravičevanje vladavine (Dietler 1994, 587). Francoski kralji so namreč od takrat naprej veljali za najbolj krščanske kralje na svetu, kar jim je dajalo pravico, da so zahtevali "svobodo za Francijo" pred papeškim ali imperialnim vmešavanjem v njihove zadeve (Greenfeld 1992, 94). Pri tem je zelo pomembno dejstvo, da nekdo vse do šestnajstega stoletja ni bil Francoz zaradi svoje nacionalne identitete, ampak je to bil skozi odnos s svojim kraljem. Vir francoske identitete takratnega časa je namreč bil kralj, kajti tudi ozemlje, ki bi lahko bilo vir francoske identitete, je bilo definirano skozi kraljeve posesti (Greenfeld 1992, 102).

Francosko zgodovino pisje pred revolucijo je polno nasprotujočih si tez o identiteti Francozov. Dela, ki so obravnavala "snov Francije" do srede 14. stoletja, niso niti z besedico omenila Galcev, ki za izobraženca ali kraljevskega uradnika dejansko niso obstajali (Citron 1991, 198). Izraz Galija se je uporabljal predvsem kot zemljepisni pojem, ki je obsegal ozemlje med Pireneji in Renom, medtem ko je bila Germanija (od koder so Franki prišli) na drugi strani Rena. Izraz Galija so takrat uporabljali predvsem duhovniki. Do 17. stoletja je zgodovina še naprej temeljila na kraljevskih dinastijah, ki so seveda bile frankovskega porekla. Šele v 16. stoletju se ponovno pojavi galofilski tok, ki ga gre povezovati s potrebo francoskih učenjakov po nacionalni uveljavitvi, saj so se soočali z italijansko modo na dvoru in s kulturnim imperializmom italijanskih humanistov (Citron 1991, 200). Francoski zgodovinarji, kot na primer Jean Lemarie de Belges v svojem delu *Znane galske osebnosti in trojanske posebnosti* iz okoli 1510. leta, so dokazovali, da veličina galske identitete zagotavlja Francozom slavno preteklost, saj so Galci zaradi bibličnega porekla nedoločljive starosti, ker so potomci Samoteja (četrtga Jafetovega sina, Jafet pa je bil Noetov sin) (Citron 1991, 199). V 16. stoletju so se tudi pojavljale teze o galskem poreklu Frankov, vendar jih je del izobraženstva zavrnil. Nekateri ideologi, ki so imeli za nalogo opravičevanje privilegijev plemstva, so od 17. stoletja naprej trdili, da so bili Franki v celoti zavojevalci: bili so predniki plemstva, ki so zaslužnili Galce. Na ta način je zgodovina med Franke, dedne gospodarje, in zaslužnjene Galce začrtala razdaljo, ki loči privilegirano plemstvo od tretjega stanu, ki je dolžan plačevati davke (Citron 1991, 201). V podobnih kategorijah je razmišljal grof de Boulainvilliers, ki je vztrajno trdil, da je Francija sestavljena iz dveh ras: plemstva, ki so bili potomci Frankov, ter tretjega stanu, ki so bili potomci Galo-Romanov (Dietler 1994, 587)¹⁰.

Ta izumljena etnično-rasna dihotomija, ki je v ideološkem pogledu predstavljala razredno strukturo, je bila seveda idealno polje za spopad med revolucijo in reakcijo. Keltska identiteta je namreč služila za nasprotovanje plemstvu v revoluciji, ki se je tako kazala kot rasni spopad in posledično kot kohezivni faktor v novem, postrevolucionarnem nacionalizmu. Ko so predstavniki tretjega stanu junija leta 1789 po svoji zmagi razglasili narodno predstavništvo - in s tem narod - za en sam in nedeljiv, je revolucija končala razpravo med Galci in Franki (Citron 1991, 202). Zmagalo je galsko poreklo, frankovska identiteta je le še nosila pečat germanskih zavojevalcev. Sovraštvo do frankovskih razbojnikov je bilo takšno, da so v dneh navdušenja ob zmagi galskega naroda nekateri celo predlagali spremembo imena dežele oz. ukinitve imena Francija (Citron 1991, 203). Amédée Thierry, oče francoskega post-revolucionarnega nacionalističnega in liberalističnega zgodovino pisja (v smislu 19. stoletja), je poreklo Francozov zasidral v galski identiteti, ki je jo razumel kot rasno (Citron 1991, 204). Od takrat naprej Galce štejejo za arijsko raso. Teologija čiste kraljevske krvi se je spremenila v genetski mit galske krvi Francozov. Galski mit je narodu, enemu in nedeljivemu, prinesel rasno homogenost in kulturno povezanost (Citron 1991, 206), kajti Galci, naši dedje, so

¹⁰ O vplivu grofa de Boulainvilliersa na rasne teorije Gobineaua glej v Cassirer (1972, 225-246).

kljub temu, da so na teh prostorih obstajali drugi predniki, bili tisti, ki so civilizirali Francijo in vso Evropo.

Revolucionarni voditelji so, potem ko so se znebili frankovske identitete kot legitimnega vira identitete v novi republikanski tradiciji, začeli kovati novo ljudsko tradicijo, ki je izhajala iz ambivalentnega odnosa med starimi Galci in njihovimi osvajalci Rimljani. Ta dva pola sta predstavljala idealno osnovo za simbolno manipulacijo francoske identitete, kajti tisto, kar so revolucionarji najbolj občudovali pri antični rimski republiki so bile njihove demokratične institucije in politična retorika¹¹, medtem ko je galska identiteta veliko bolje služila kot temelj emocionalno nabitega občutka nove etnične skupnosti (Dietler 1994, 588). Z vzpostavitvijo francoskega imperija pod Napoleonom, se je to rivalstvo za identiteto še stopnjevalo. Napoleon je le še utrdil galsko identiteto kot ključno v republikanski tradiciji z ustanovitvijo *Académie Celtique* leta 1805, katere naloga je bila raziskovati poreklo in jezik Galcev, obenem pa je Napoleona še bolj zanimal simbolni potencial rimske imperialne dediščine za opravičilo svojih aspiracij, francoskega vojaškega osvajanja, in dajanje legitimnosti svoji lastni cesarski vladi (Dietler 1994, 588). V kratkem času burbonske restavracije je prišlo tudi do restavracije frankovske nacionalne identitete, vendar je to ponovno zatrla revolucija 1830. leta. V tistem času je nastalo posebno močno gibanje v zgodovinopisju, ki je z vsemi močmi zagovarjalo galofilski tok in videlo Galce kot primarni vir etnične identitete moderne francoske nacije. Takrat tudi nastane mit o Vercingetorixu, galskem generalu, ki pomeni kasnejši arhetip vseh francoskih narodnih junakov: "Takrat je živel v Arveniji mlad mož, ki ga je vsakdo takoj opazil, bolj zaradi njegovih osebnih vrlin kot zaradi njegove cenjenje družine. Njegova visoka postava, njegova lepota, njegov pogum in spretnost z orožjem, genij vojščaka, ki se je zrcalil v njegovih očeh, vse to je predstavljalo mešanico občudovanja in strahu, galski ideal" (Citron 1991, 205). Z vrnitvijo francoskega cesarstva pod Napoleonom III. 1852. leta, se je vrnila tudi dinamična napetost med galsko in rimsko identiteto. Ta napetost se je najbolje odsevala v pomenu dveh zgodovinskih osebnosti, ki sta igrali odločilno vlogo pri rimski zasedbi Galije: Cezarja in Vercingetorixa (Dietler 1994, 588). Napoleon III. je s postavitvijo bronastega kipa galskega junaka Vercingetorixa na kraju dokončnega poraza galske vojske nasproti Rimljanom v Alésii, simbolno hotel prikazati svoje videnje francoske identitete, ki naj bi kazala tako na samožrtvovanje Galcev za obrambo svojega naroda kot na kasnejše dobrobiti zmage, čeprav od začetka boleče, rimske civilizacije nad barbarstvom (Dietler 1994, 590). Od takrat je Vercingetorix predstavljal prvega in največjega junaka Francije, poosebljenje galske identitete, ki je našla pot v vse učbenike zgodovine moderne Francije kot tudi v popularno kulturo, saj se prvi zvezek izjemno popularnega stripa Asterix začne ravno s predajo Vercingetorixa Cezarju.

Francoska nacionalna zgodovina, ki je bila ključen instrument pri določanju etnične identitete Francozov, je, kot piše Citron (1991, 214), rezultat kopičenja besedil in sestavljanja interpretacij, katerih cilj je hvalospev obstoječi oblasti. Pa vendarle se je, kot je na to opozoril Dietler (1994, 593-595), v Bretoniji zgodil

¹¹ Več o tem glej v Bibič (1990, 15).

paradoks tega zgodovinopisja. Bretonci so namreč keltskega porekla, kar dejansko pomeni, istega porekla kot Galci. Ko je konvent, kar je bila zakonodajna skupščina, leta 1790 prepovedal vse "dialekte", kar je seveda bilo nujno v luči standardizacije jezika kot enega izmed ključnih instrumentov etnične identitete¹², je bila bretonščina obsojena na propad. Na hodnikih francoskih šol je namreč bilo opaziti branje: "Prepovedano je pljuvati in govoriti bretonsko" (Južnič 1993, 285).

Na še en paradoks v francoskem zgodovinopisju velja opozoriti. Anderson (1998, 14) je v svojem sijajnem delu *Zamišljene skupnosti* definiral narod v antropološkem duhu kot zamišljeno politično skupnost. Zamišljen je hkrati kot notranje omejen in suveren. Narod je zamišljen zato, ker vsi pripadniki naroda nikoli ne spoznajo vseh svojih sočlanov - pa vendarle vsak od njih nosi predstavo o skupni povezanosti v skupnost. Na to je opozoril že Renan, ko je rekel, da sta "zgodovinska pozabaš in zgodovinska napaka bistvena dejavnika nastanka nekega naroda" (Rizman 1991, 34). Tisto, kar so morali Francozi pri vzpostavljanju naroda pozabiti, ni samo šentjernejska noč, ampak je tudi Vendeja, ko se je ta pokrajina od marca 1793 do januarja 1794 junaško upirala revolucionarni vojski. Kajti tisti, ki v revoluciji ni bil z nami, je bil proti nam. Na eni strani svoboda, bratstvo, enakost, na drugi strani pa Vendeja. Tisto, kar je pri Vendeji najhuje je, da je popolnemu uničenju in poboju vseh prebivalcev januarja 1794 sledil tudi historicid. Stvar je bilo treba popolnoma potisniti v pozabo. Iz take snovi je torej sestavljena slavna francoska nacija!

Etnična enodimenzionalnost francoskega državljanstva v pogojih globalizacije

Ko govorimo o globalizaciji in njenih učinkih na etnično enodimenzionalnost državljanstva, moramo analizo zastaviti na dveh ravneh. Prva raven je raven imigrantov, ki so v francosko politično skupnost nedvomno prihajali in bodo s povečanjem intenzivnosti globalizacije nedvomno še v večji meri. Globalizacija namreč pomeni, da je postala politična, ekonomska in družbena dejavnost svetovna po svojem obsegu, poleg tega pa še pomeni, da je prišlo do povečanja intenzivnosti odnosov in medpovezanosti med posameznimi državami in družbami (Held 1992, 39). Toda velja opozoriti, da globalizacijske sile lahko delujejo tako združevalno kot tudi razdiralno. Razdiralno zato, ker lahko globalizacijske sile sicer oslabijo dotedanje ekonomske in politične strukture, toda nikakor ni nujno, da bodo tudi vzpostavile nove. Drugič, zelo verjetno je, da bodo globalizacijski procesi v različnih regionalnih in lokalnih pogojih delovali različno in imeli tudi različne rezultate.

Z globalizacijo se torej dogaja dvoje: prvič, poveča se intenzivnost odnosov, kar posledično pomeni pritisk na etnično enodimenzionalnost, drugič, zmanjša se intelegibilnost družbe in s tem racionalne osnove za državljansko zavest. Pri večanju intenzivnosti odnosov ima Francija prav poseben problem, kajti če bi v popol-

¹² Več o standardizaciji jezika kot instrumentu poenotenja etnične identitete glej v Anderson (1998) in Južnič (1993, 283-288).

nosti spoštovala republikanski princip državljanstva, ki za sprejem v politično skupnost postavlja politično-ideološki kriterij, potem bi ta problem odpadel. Ker pa je, kot smo videli v dosedanem izvajanju, tak princip prej mitski kot pa karkoli drugega, je problem toliko večji. Nenazadnje je uporaba metode asimilacije, kot jo v najbolj kruti obliki kot ena redkih držav pri naturalizaciji Francija uporablja, najboljši pokazatelj zagat. Zgodil se je še en paradoks, ki kaže na pomanjkljivost republikanskega modela. Priseljenci z islamsko kulturo so namreč na polje civilne družbe prinesli religiozno v obliki, ki jo republikanska laičnost do takrat ni poznala. Francoska laičnost je do takrat namreč temeljila na prepričanju, da je vera individualna zadeva, ne pa kulturno ali skupnostno dejstvo. Francoski politični prostor, prostor enakopravnega državljanstva, naj bi bil individualen in zunaj religioznega področja (Citron 1991, 217). Toda republika si je po drugi strani izmislila prosti "četrtak", da je lahko cerkev poučevala katekizem. Zgodila se je na moč podobna operacija kot pri določanju etnične identitete. V določenem trenutku se je pač oblikovala določena večina, ki je določila kriterij za vse dogodke. Tako morajo sedaj verske manjšine (med njimi tudi islamska) sprejeti koledar, ki izhaja iz krščanske preteklosti, čeprav živijo v laični, sekularni in unitarni (sic!) republiki! Problem je predvsem v enačenju oz. zlitju naroda in države. Ker, kot pravi Citron (1991, 219), država ni narod, kajti narod ni Francija, ena in nedeljiva, ampak je družba Francozov, raznorodna, različna, zapletena. Država mora biti zagotovilo za izvajanje nalog družbene pravičnosti in javnih služb, zagotavljati mora kar največ svobode in pravično delitev bogastva, namenjenega revnim, pri tem pa se ne sme poistovetiti s civilno družbo.

Naslednja posledica globalizacije za etnično enodimezionalnost francoskega državljanstva je zmanjšanje intelegibilnosti družbe. V svoji globalizaciji proizvajajo komunikacije namreč dvoji učinek: mednarodne zadeve se nam približajo na doseg roke, toda nacionalni čut postaja manj intelegibilen, kolikor se pač nacija z vidika mednarodnih odnosov kaže kot manj samozadostna in bolj odvisna. Država ima vedno večje težave, ko hoče prepričljivo razložiti svoj politični položaj (gospodarski, kmetijski, družbeni ali strateški), saj se pojavlja izmenoma kot avtonomna ("če ima država politično držo, jo ima le zato, ker se je ta posebna politična drža razvila sama od sebe") in odvisna ("če politična pot države ne deluje, je to zaradi mednarodnih pritiskov") (Leca 1997, 383). Vidimo, da se z globalizacijo zmanjšuje osnova za racionalno prepričanje o državljanstvu. Kajti državljanstvo je vedno pomenilo več kot zgolj pripionko, več kot zgolj pripisano dejstvo. Ker tisti, ki ni imel občutka za državljansko vez s svojimi sodržavljeni in odgovornosti za njih, nikoli ni bil pravi državljan. Državljanstvo je identiteta, ki je bolj ali manj utemeljena na racionalnem prepričanju o pripadanju in je dosežena skozi izobraževalni proces. Kako pomembna je vsebina posameznih segmentov izobraževalnega procesa, smo videli na primeru francoskega zgodovinoписja in nacionalnih junakov. Z globalizacijo možnost dojeti in imeti moč vplivati na vsebino, nedvomno upada.

Še na eno posledico globalizacije velja opozoriti. Že Marx (1980, 35) je vedel, da je blago na prvi pogled samoumevna, trivialna reč. Njegova analiza pa pokaže, da je zelo kočljiva reč, polna metafizične zvitosti in teoloških muh. Pri globalizaci-

ji, kot smo jo opredelili (kot povečanje intenzivnosti vsakršnih odnosov med državami), je namreč ena od najbolj naravnih posledic tudi povečanje menjave blaga med državami. Na prvi pogled ima povečanje menjave blaga med državami kaj malo opraviti z etnično enodimensionalnostjo državljanstva, toda ko stvar nekoliko analiziramo, odkrijemo povezavo. Na blago namreč ne smemo gledati samo kot na preprosto predmetno formo, temveč predvsem kot na nekaj, kar zrcali značaj človeškega dela. Tako blago nosi s sabo družbene odnose, ki se v pogojih globalizacije širijo z veliko hitrostjo. Tista družba, ki je pri razširjanju svojih odnosov bolj prepričljiva in uspešna, v svetu prevladuje. Blago pri tem spreminja obstoječe odnose v družbah, ki ga uporabljajo, ker pač za sabo potegne celotne življenjske stile ljudi. Pomembna sprememba, ki je posledica globalizacije, je, da je človek sedaj mišljen samo še kot homo oeconomicus in ne več kot homo politicus. Kot potrošnik na velikem globalnem trgu, ki ne priznava nacionalnih meja, še posebej, ker te niso utemeljene na kapitalu, pač pa na sentimentih in kulturi. Kapital ima povsem svojo logiko, ki ne priznava posameznih kultur. Govoriti o etnični enodimensionalnosti v pogojih globalizacije, o vezanosti na samo eno tradicijo v medpovezanem svetu, je zato anahrono početje.

Celotna zgodba, ki smo jo poskušali predstaviti, je pravzaprav zgodba o tipičnem. O tem, kako umestiti partikularno na mesto univerzalnega, da prvo zadobi značaj zadnjega. Kako sicer razložiti vse boje v zgodovinpisju, kako razložiti notranjo pacifikacijo in standardizacijo nekoč različnih ljudstev na ozemlju današnje Francije, kako razložiti prost četrtek. Etnična enodimensionalnost državljanstva ni zato nič drugega kot velik izum francoske revolucije, ki je izumila narod in ga kot totalitarnega umestila na mesto kralja. Je fikcija, ki se danes vzdržuje z asimilacijo, dejansko pa ne pomeni nič drugega kot to, da se je na neki točki v zgodovini zbrala potrebna večina in oblikovala konsenz, ki je ostal nespremenjen do danes.

LITERATURA

- Althusser, Louis. 1980. Ideologija in ideološki aparati države. V Z. Skušek-Močnik (ur.), *Ideologija in estetski učinek*, str. 35-99. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Anderson, Benedict. 1998. *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: *Studia humanitatis*.
- Aristotle. 1996. *The Politics and The Constitution of Athens*. Edited by Stephen Everson. Cambridge: Cambridge University Press.
- van der Berghe, Pierre L. 1991. Biologija nepotizma: etničnost kot sorodstvena selekcija. V R. Rizman (ur.), *Študije o etnonacionalizmu*, str. 79-107. Ljubljana: KRT.
- Bibič, Adolf. 1990. *Renesansa državljanstva, konsenz in princip večine*. V S. Kranjc in B. Strmčnik, (Kon)federalizem; večinsko odločanje in konsenz. Ankarana: Slovensko politološko društvo.
- Brubaker, Rogers. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cassirer, Ernst. 1972. *Mit o državi*. Beograd: Nolit.

- Castles, Stephen. 1995. How nation-states respond to immigration and ethnic diversity. *New community*, vol. 21, št. 3, str. 10-24.
- Citron, Suzanne. 1991. Nacionalni mit. Pretres zgodovine Francije. V R. Rizman (ur.), *Študije o etnonacionalizmu*, str. 191-220. Ljubljana: KRT.
- Connor, Walker. 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dietler, Michael. 1994. "Our Ancestors the Gauls": Archeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe. *American Anthropologist*, vol. 96, št. 3, str. 584-605.
- Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heater, Derek. 1990. *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*. London and New York: Longman.
- Held, David. 1993. Democracy: From City States to A Cosmopolitan Order. V D. Held (ur.), *Prospects for Democracy*, str. 13-52. Cambridge: Polity Press.
- Hobsbawm, Eric. 1983. Introduction: Inventing Traditions. V E. Hobsbawm in T. Ranger (ur.), *The Invention of Tradition*, str. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Južnič, Stane. 1993. Identiteta. Ljubljana: Teorija in praksa.
- Leca, Jean. 1997. Vprašanja o državljanstvu. V A. Bibič (ur.), *Kaj je politika*, str. 373-386. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Llobera, Joseph R. 1998. The role of historical memory in Catalan national identity. *Social Anthropology*, vol. 6, št. 3, str. 331-342.
- Marx, Karl. 1980. Kapital I. Časopis za kritiko znanosti, vol. 8, št. 41-42, str. 9-90.
- Mežnarič, Silva. 1986. Bosanci. A kuda idu Slovenci nedjeljom? Ljubljana: Krt.
- Rizman, Rudi. 1991. Teoretske strategije v študijah etnonacionalizma. V R. Rizman (ur.), *Študije o etnonacionalizmu*, str. 15-37. Ljubljana: KRT.
- Safran, William. 1995. Conclusions. *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 1, št. 3, str. 107-111.
- Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.