

Bel, racionalen in pervertiran

Evropski humanizem in Drugi

Oto Luthar

Svoboda, enakost, bratstvo, ljubezen, čast, patriotizem in še več visokoletečih pojmov bi lahko našteli, pojmov, ki nas niso obvarovali pred nastajanjem rasističnih govoric o umazanih črnih, umazanih Židih in umazanih Arabcih. Zato je protest razumnih ljudi, liberalcev ali tistih mehkega srca, ki je izražal (in izraža, op. O. L.) šok nad tako nekonistentnostjo, prej izraz zmote ali nepoštenosti. Namreč, ničesar bolj konsistentnega ni, kot rasistični humanizem, odkar je bil Evropejec zmožen postati človek zgolj skozi ustvarjanje sužnjev in pošasti.« (J.-P. Sartre)¹

Strinjam se s Tomažem Mastnakom, ki pravi², da sta antinacionalizem in nenacionalizem resnična kuga 20. stoletja. Še bolj pa se strinjam z avtorjevim stališčem, da so v jugoslovanski krizi t.i. nepristranski opazovalci s svojim »nepristranskim pogledom« še dodatno okrepili »grozljivo asimetričnost« balkanske vojne. Dodal pa bi, da to ne velja samo za to vojno ter, da tako kot omenjeni anti-nacionalizem, k sodobni interpretaciji »destruktivnih procesov« v tranziciji jugovzhodne Evrope prispeva predvsem evropski visoko kulturni humanizem, oz. popolna odsotnost tega, kar Mastnak imenuje lastna introspekcija. Skratka, in to je tudi osrednja trditev pričujočega zapisa, ni nek arhaični rasizem (poznan tudi kot »temna perversija zahodnjaškega racionalizma«) tisti, ki vzpostavlja ta pogled (t.j. tako interpretacijo zunanjih procesov, kot tudi samo reprezentacijo), temveč humanizem, oz. cela množica njegovih konstituant, ki omogočajo predvsem povečevanje lastne identitete. Mislim na tisti Humanizem, ki ga Franz Fanon označi za konfliktni koncept, ker je sproduciral rasistično ideologijo superiornosti »kulture belega človeka« (Said, 227-8), predvsem pa na tiste vrste racionalnost, ki se vzpostavlja na definiciji drugega. Ta definicija pa temelji na iskanju drugačnosti, in kar je pomembneje, na konstituiranju te drugačnosti.

¹ Pričujoči citat je ob nekaterih drugih povzet iz odlične knjige Roberta Younga (*White Mythologies. Writing History and the West*), v kateri se poleg drugih stvari (analiza zgodovine zgodovinopisja od Hegla, Marxa do Althusserja in Foucaulta ...) avtor posveča sodobnim vprašanjem o mejah zahodnjaškega vedenja.

² Mislim predvsem na Mastnakov članek »Dnevnik kužnih let«, objavljen v *Naših razgledih* z dne 12. 11. 93, str. 12-13.

V tem pogledu se Zahodni Evropi ni zgodilo nič, pa čeprav je mogoče naštetati vrsto avtorjev, ki trdijo, da je Zahod po prvi svetovni vojni v odnosu do »drugega« in »tretjega« sveta postopoma prenehal nastopati izključno v prvi osebi. Pa tudi če bi temu lahko pritrdili, to še ne pomeni dekolonizacije evropske misli. Nasprotno, vse jasneje postaja, da se evropski analitiki sodobnih procesov na vzhodu kontinenta močno približujejo interpretativnim vzorcem orientalizma, upali bi si celo trditi, da med tipičnim pozicioniranjem Vzhoda in klasičnim orientalizmom glede na svet zunaj zahodnoevropskega okvira ni prav nobene bistvene razlike. Poleg tega je razvidno, da tako tipični pogled na Orient, kot tudi tipična interpretacija evropskega Vzhoda, ni le stvar politike. Tudi ni preprosta refleksija zahodnjaške kulture, šolstva ali drugih institucij. Ni nekakšna nepregledna množica difuznih tekstov o vzhodu, pa tudi reprezentacija ali ekspresija nekakšne skrivnostne zahodnjaške imperialistične zarote, ki želi potlačiti vzhod, ne. Nasprotno, gre za distribucijo geopolitičnega samozavedanja, ki je sestavni del govorice s področja izobraževanja, ekonomije, sociologije, zgodovine itd. Gre za elaboracijo, ki ne temelji le na osnovni geografski distinkciji, po kateri je svet narejen iz dveh neenakih polovic, t.j. Vzhoda in Zahoda, temveč zajema celotne serije interesov, ki tako kot znanstvena odkritja, filološke rekonstrukcije, psihološke analize, sociološki in geografski opisi, ne le kreirajo, temveč tudi vzdržujejo stanje neenakosti. Ne gre torej samo za izražanje, temveč za neko željo po razumevanju, v nekaterih primerih za nadziranje, manipuliranje ali celo vključevanje »manifestno drugačnega (ali alternativnega, ali novega) sveta« (Said, 12). Predvsem pa je to govorica, ki ni v neposredni zvezi s politično močjo, temveč je vpletena v neenaki odnos različnih vrst moči, med katerimi prevladuje moč kulture (kot sklopa ortodoksij, kanonov okusa, velikih tekstov in predpisanih vrednot), ter moč morale, ki pa je osredotočena na poudarjanje razlike med tem, kar »mi znamo in smemo, in oni ne«.³

Vse torej kaže, da imamo tudi v tem prelomnem trenutku evropske zgodovine opravka z analitsko regresijo. Z vračanjem na tradicionalne vzorce visokega humanizma. Tipični zahodnjaški analitik namreč še vedno ustvarja zgodovino in se obenem tega tudi zaveda. Pri tem se vedno znova sklicuje na zgodovino svoje domače dežele, hkrati pa jasno nakazuje, da je sam predstavnik tega okolja. Glede na to zgodovina, ki jo piše, ne more biti zgodovina obravnavane dežele (Bosne npr.), temveč zgodovina konstantnega nerazumevanja procesov, ki so privedli do bolj ali manj tragičnega razpleta. Regresija takšne interpretacije se zato kaže v ponovnem vzpostavljanju iste Evrope, v kateri – kot pravi Fanon – se ni nikoli govorilo o človeku, ne da bi se nenehno poudarjalo skrb za njegovo dobrobit, hkrati pa vsi vemo, s kakšnim trpljenjem je človeštvo

³ Glej Edward W. Said, *Orientalism*, Penguin Books, London 1991, str. 12.

plačalo za nekatera zmagoslavja evropskega razuma.⁴ Kar ostane, je to, kar bi Sartre poimenoval poskus postavitve evropskega človeka v središče zgodovine, ali še več, tovrstni humanizem je zanj dvojnik rasizma oz. »praksa izključevanja«.⁵

Takšna raba pojma »človeški« je seveda stvar močno politiziranih kategorij, predvsem pa predmet upravičene kritike »človeka« v delih mnogih povojnih avtorjev, ki jih Sartre, kasneje pa tudi Young, uvrščata v krog t.i. »antihumanizma«. Po Youngovem mnenju so po drugi svetovni vojni različni intelektualno-politični projekti generirali veliko nasprotij, sovraštva in nestrpnosti, skupni rezultat pa je bila samo še ena redefinicija nasilnega negativizma različnih ideologij. Ob tem se standardni odgovor na vprašanje, od kod izvira antihumanizem, še vedno naslanja na kritiko humanizma marksistov, ki sta jo začela Lévi-Strauss in Althusser. Althusserjev princip »strateške homogenizacije« vseh humanizmov v nek skupni trust, kot podlago za vzpostavitev nekega novega humanizma, je kljub izločitvi historičnega humanizma klasikov marksizma (Lukács), ki vidi človeka kot produkt samega sebe in njegove aktivne vloge v zgodovini, naletela na močno kritiko neevropejcev. Predvsem kritiki Cesairea in Fanona⁶ predstavljata opredelitev antihumanizma, ki se začne s prikazom vloge humanizma v zgodovini kolonializma ter kaže na to, da sta humanizem in antihumanizem eno in isto. S kolonialne perspektive začne humanizem nastopati kot oblika legitimizacije pravnega statusa kolonizatorjev, se pravi da gre za humanizem za lastno rabo, in to tako pri vzpostavljanju kolonialnih odnosov, kot za kasnejše oblikovanje ideološke kontrole koloniziranih ljudi. Ali kot bi dejal Young, gre za humanizem, ki služi za asimilacijo pod sistem evropskih vrednot.

Tovrstna kritika humanizma pa ne opozarja le na pomanjkanje etičnosti, temveč predvsem dvomi v ustreznost pojma »človeško« kot kategorije, s katero je mogoče kaj pojasniti. Po mnenju antihumanistov je mogoče s to kategorijo le ponoviti racionalno razumevanje človeka, razumevanje, ki nujno predvideva njegovo univerzalnost, obenem pa izključuje oz. marginalizira Drugega, npr. žensko ali domorodca. Po Fanonu gre v takšnih primerih za nekakšen rasizem, ki se kaže v zaničevanju, rasizem, ki minimalizira to, kar sovraži. Je del ideologije, ki temelji na nekakšni esencialni enakosti ljudi. Na tej podlagi ji

⁴ Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, London, 1967, tukaj povzeto po Robert Young, *White Mythologies ...*, str. 120.

⁵ Jean Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: I. Theory of Practical Ensembles*, New Left Books, London, 1976, str. 752.

⁶ Aimé Cesaire, *Discourse on Colonialism*, Monthly Review Press, New York 1972.
Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, 1967; *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, London 1986.

zato uspeva, da se zdi sama sebi logična, saj ponuja neevropejcem (neljudem) vstop v krog ljudi oz. ponuja možnost, da jih sprejme kot njen prototip zahodnjaške človečnosti. Klasični primer dvojne logike te vrste je po Youngovem mnenju Millovo zagovarjanje svobode, ki temelji na delitvi sveta na *kulture civilizacij* in *kulture barbarstva*. Na ravni estetike pa se to kaže v posploševanju Kantovega nagibanja k univerzalizaciji okusa, ki ga zasledimo v zasnovi različnih stališč evropskih kritikov, ko le-ti spoznanjem in izkušnjam evropskih piscev dodeljujejo status univerzalne človeške resnice in to brez vsakega pomisleka, ali je to sploh mogoče ali ne.

Glede na to velja pritrditi tudi tisti Youngovi razlagi, ki pravi, da vsaka zahteva po univerzalizaciji etičnih, moralnih in emocionalnih instanc različnih razsežnosti – od literature do filozofije – nastopa v kolonialnem razmerju kot nasilje univerzalizacije evropskih vrednot. Od tod izvira tudi strukturalistični projekt decentralizacije subjekta, ki predvsem kot etična aktivnost v mnogočem izvira iz prepričanja, da že sama ontološka kategorija človeka in človekove narave asociira nasilje zahodnjaške zgodovine. In če je koncept človeka že v osnovi dojet kot konfliktni koncept, potem ga ni mogoče predstavljati kot nekonfliktno etično načelo. Nasploh pa je ukvarjanje s problemom subjekta vedno povezano z oblikovanjem načinov, po katerih subjekti niso »unitarne esence«, temveč produkti konfliktnih psiholoških in političnih ekonomij. Eden možnih načinov prepoznavanja težav v teh razmerah je redefinicija samega sebe skozi model različnih slovničnih položajev, ki je zavezan upoštevanju jezika in zaradi tega ne dovoljuje središčanja ali enotenja jaza, ki ju predpostavlja humanizem. In prav to je po Youngovem mnenju tisti »vpis drugačnosti v jaz«, ki dovoljuje drugačen odnos do etike: »Jaz namreč mora priti do spoznanja, da obstajata tudi druga in tretja oseba«. ⁷ Prav tako pa že Foucaultova redefinicija jaza, na podlagi njegovega položaja znotraj jezika na primer, kaže, kako je subjekt, ko je enkrat »zapleten« v kakršnokoli lingvistično aktivnost, pravzaprav razseljen, razsrediščen in različno umeščen kot subjekt različnih sistemov, institucij ter oblik umeščanja in vrednotenja moči.

Podobno kot Young to vprašanje tematizira tudi Gayatri C. Spivak, ob Bhabhi in Saidu najpogosteje citirana avtorica s področja analize orientalizacijskih mehanizmov. Ugotavlja namreč, da postavljajo strukturalisti humanizem pod vprašaj tako, da humanističnega junaka največkrat izpostavljajo kot suverenega subjekta – avtorja, kot subjekta oblasti, legitimitete in moči. ⁸ Pri tem gre za kritiko, ki se razteza med produkcijo humanističnega subjekta in občim procesom kolonializma, v katerem (ali s katerim) se Evropa politično konsolidira

⁷ Robert Young. *White Mythologies*, str. 124.

⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: in Cultural Politics*, Methuen, New York 1987, str. 202.

kot vladajoči subjekt sveta. Še bolj zavzet pa je Sartre, ki je po Youngovem mnenju vročejši od že tako vnetih antihumanistov. Predvsem ga moti stališče tistih premočrtnih antihumanistov, ki ne spoznavajo, da povečevanje teze o kontradiktornem ustroju humanizma otežuje upor proti njemu, saj je po njegovem mnenju domneva antihumanizma vgrajena že v njem samem. Young se s takšnim stališčem ne strinja, saj ga razume kot postavljanje »proklamiranih meja« znotraj humanizma, v čemer pa sluti nevarnost ne-humanizma. Zato mu je bližji Fanonov »novi humanizem«, ki skuša humanizem odrešiti predpisane konceptualne konfliktnosti in s tem zavrniti možnost, da ga je mogoče definirati v nasprotju do »sub-humanega drugega«.

V mnogočem je odnos Sartre-Fanon pravzaprav zelo podoben odnosu med Foucaultom in Saidom, v katerem se Said, v nasprotju s svojim teoretskim mentorjem Foucaultom (ki humanizmu odreka tako razlagalno kot tudi eksperimentalno zmožnost), vedno znova sklicuje na vrednote humanizma in na pojem »človeškega duha«. Saidova osnovna teza je namreč ta, da orientalizem vsebuje namero po izključitvi humanističnih vrednot, oz. da je orientalizem hkrati nenehen in antihuman.

Največ pa so k razumevanju mej zahodnjaške etnocentričnosti, razsrediščenju in razmejevanju norm zahodnjaškega znanja prispevali izzivi, ki so se približali Fanonovim stališčem. Izzivi, ki so postavljali pod vprašaj nadutost historicizma zahodnjaškega zgodovinskega kot sosledja celote z enim samim pomenom, ali izzivi, ki so podvomili v *nacionalistični diskurz, ki s tem ko zgodovino drugega vpisuje v ustaljeno hierarhijo civilizacijskega razvoja, normalizira lastno zgodovino osvajanj in izkoriščanj*.⁹ Če pa upoštevamo še pogled »vplivne a površne postmodernistične perspektive«, kot bi dejal Homi Bhabha, pa zasledimo naraščajočo narativizacijo vprašanja socialne etike in formacije subjekta. Ali v obliki projektivne, torej izdelane govorne skupnosti, (ki jo je v svojem konceptu komunikativnega razuma, na podlagi pragmatične logike, argumenta in razsrediščenega razumevanja sveta, zasnoval Habermas v okviru modernosti) ali v katerikoli drugi obliki, to pravzaprav ni toliko važno. Kar je pomembno pri takšnih in podobnih mnenjih in predlogih o tem, kaj je bistvena značilnost zahodnjaške modernosti, je etika samokonstrukcije (Young) ali, kot neizpodbitno dokazuje Mladen Dolar, »stalna rekonstrukcija in reinvencija samega sebe«.¹⁰

⁹ Young se na tem mestu sklicuje na Homi Bhabho (»Man and the Concept of History in the Orient«, *Diogenes*, izredna številka 42, 1963). Podobno vprašanje pa je Bhabha tematiziral med drugim tudi v enem novejših tekstov v *The Oxford Literary Review* (»Race, Time and the Revision of Modernity«, letnik XII., št. 1-2, 1991).

¹⁰ Mladen Dolar, »The Legacy of the Enlightenment. Foucault and Lacan«, v *New Formations*, št. 14, Routledge, London 1991.

Tako pri Bhabhi kot pri Saidu, Dolarju ali Youngu gre torej za prepričanje, da se mora analiza politike zahodnjaškega etnocentrizma začeti z vprašanjem reprezentacije. Na to je pravzaprav opozoril že Foucault s tem, ko je zatrjeval, da je védenje konstruirano glede na diskurzivno polje, ki tvori predstavo objekta védenja oz. spoznanja, njegovo zgradbo in njegove meje. Obenem pa je poudarjal, da mora to sprejeti vsak pisec, če se hoče sporazumevati, če hoče, da ga razumemo in nenazadnje, če hoče ostati »resničen« in glede na to tudi sprejet.¹¹ Podobno je dokazoval tudi Said, ki še dandanes trdi, da je to predvsem značilnost evropske konstrukcije védenja o ostalih kulturah. Orientalistični konstrukt zato ne ustvarja le določenega tipa razumevanja Orienta – torej tega, kakšen je Orient v očeh Zahoda – temveč omogoča tudi kasnejšo utemeljitev kolonialne oblasti.

Analiza Orientalizma nas torej sili k spoznanju, da je (lahko) vsako vedenje kontaminirano, kar pomeni, da je vsajeno tudi čisto formalnim »objektivnim« strukturam. Skratka, zahodnjaško, predvsem pa evropsko dojemanje Orienta kot posploševanega drugega, je sočasno enako povsod po Evropi. Po drugi strani pa ni moč zaslediti prav nobene instance (ali situacije), na podlagi katere in v kateri bi bilo *drugemu* omogočeno, da postane *isti*.

Če zgornje velja za evropski okvir »belih mitologij«, potem velja v večini primerov tudi za pretekle, polpretekle in aktualne razmere v Sloveniji. V majhnem lokalnem sistemu, ki kot drugi njemu podobni, prevzema vse osnovne značilnosti Evrope in to tako v času zgostitve pomembnih dogodkov in procesov, kot tudi v času dolgoročnih sprememb. V nadaljevanju bomo skušali to prikazati na primeru upoštevanja ali spregleda multikulturalnosti lokalnega okolja, ki je razpeto med polimonistično in pluralistično držo. Pri tem si bomo pomagali s soočenjem dveh radikalnih pozivov, ki vsak po svoje predstavljata stališče sicer molčeče večine¹² Slovencev (po rodu)¹³. Gre za dva diametralno nasprotna »citata«; grafit na ljubljanskih ulicah iz dni pred osamosvojitvijo Slovenije: »Otto, čakamo te!« in za izjavo prvaka Slovenske nacionalne stranke Zmaga Jelinčiča, ki je v času volilne kampanje leta 1992 na STV izjavil, da je

¹¹ Robert Young, *White Mythologies*, str. 126.

¹² Pojem molčeče večine uporabljamo v isti zvezi kot Slavoj Žižek (*Delo*, Sobotna priloga, 28. 5. 1994, str. 28), ki ga skrbi »tisti del molčeče veličine« v Franciji, Nemčiji in pri nas, ki neko stvar, dogodek ali proces obsodi, »ob tem pa reče, da je problem realen, globlji, treba ga je razumeti; skratka po svoje s tem že simpatizira«.

¹³ Glede na zadnjo javnomnenjsko raziskavo Slovensko javno mnenje 1994, 52,1% anketiranih Slovencev starejših od 18 let meni, da bi moral biti za pridobitev slovenskega državljanstva uzakonjen pogoj, »da si slovenskega rodu«. *Mladina*, št. 21, 24. 5. 1994, str. 15.

»Slovenska nacionalna stranka nastala iz osnovne potrebe slovenskega naroda, da vendar že postanemo gospodar v svoji deželi«.

Toda preden zares soočimo ti dve opciji, pogledjmo za dodatno ilustracijo še tipično situacijo, ki nastane takrat, ko v tako razdeljen prostor vstopi pogled od zunaj. Govorimo pravzaprav o že anekdotični percepciji slovenske multikulturalnosti, kjer je bolj od časa in prostora pomembna sama potrditev tipičnosti.

Ob svojem obisku na SAZU junija 1993 je namreč (tudi) predsednik Evropske akademije znanosti in umetnosti dr. Unger prisotne vzneseno ogovoril: »Že po polurnem klepetu v prostorih vaše hiše sem ugotovil, da se tukaj dopolnjujejo različni vplivi, različne tradicije. Od francoske, italijanske do nemške in seveda slovanske.« »Evropa v malem«, je, kot kaže, hotel poudariti s tem, ko je obvezni kompliment slovenskim kolegom združil z uvodom v svoja razmišljanja o evropski identiteti. Govor, v uvodu katerega je na primeru ene izmed reprezentativnih ustanov, kot mnogi pred njim, ugotovil multikulturalno podobo Ljubljane in Slovenije. Zaznal je dejansko stanje, zanj dobro znane podobe in simbole (v slikah, knjigah, arhitekturi), med seboj prepletene v neki novi pojavnosti. Zaznal je torej heterogenost, ni pa spoznal (ni mogel spoznati) dvojnosti. Kulturne, psihološke ... dvojnosti, ki jo zato toliko bolj predstavlja soočenje zgornjih citatov, od katerih eden s svojo duhovitostjo (poziv velja namreč Ottu von Habsburgu) in distanciranostjo od vznesene narodnjaške politike aludira na vpetost Slovenije v srednjeevropski prostor, drugi pa, nasprotno, s tem, ko kliče k politični homogenizaciji, vzpodbuja fiksacijo nacionalnih čustev ter zanikuje obstoj kulturnega pluralizma. V svoji nacionalistični premočrtnosti zanikuje obstoj *drugega* oziroma, v duhu površne priredbe razprave »center-periferija« to *drugo* (pod)zavestno *orientalizira*.

Če torej prvi bolj ali manj inventivno posega po kodah obče prepoznavne (internacionalne) govorice, ter s tem tematizira *podobnost*, potem drugi s svojo orientalizacijo poudarja *razliko*. V nasprotju s prvim, skuša slednji v svoji želji *biti enak* preseči (ali celo izriniti) obstoj »drugega«. Zato nacionalizma tipa Jelinčič ne gre razumeti le kot narcizma »samo-generacije«, torej ne zgolj kot samozavesti, ki temelji na ideologiji, temveč v okviru širokega kulturnega sistema, ki ga omogoča, oziroma iz katerega (ali proti kateremu) izhaja (nastopa).

In če sedaj našo razpravo priredimo temu zornemu kotu, obenem pa vemo, da je intencionalnost sugestije *interkulturalizma* v tem, da v srečanju med govorci ali akterji dveh kultur predvideva rojstvo tretjega, potem je primer Slovenije tipični evropski primer. V alternativni polimonizem – pluralizem, se namreč po osamosvojitvi Slovenije uveljavlja *multikulturalizem*¹⁴ na račun *interkulturalizma* oziroma konfliktni pluralizem na račun konsenzualnega pluralizma.

¹⁴ Glede na alternativo polimonizem – pluralizem je multikulturalizem kot izraz semantično bližji

Kot kaže, veljajo torej tudi za Slovenijo isti razlogi za zapoznelost interkulturalizma kot za ostalo Evropo. Obenem je za Slovenijo bolj kot sama narava evropskega političnega in kulturnega prostora pomembna njena »metafizična nadgradnja« (Katuranić, 1993), predvsem realpolitična doktrina, povezana s pojmovanjem nacionalne države z možnimi (ostrimi) mejami, tako v odnosu do sosednjih »velikih« narodov kot tudi v odnosu do »južnih, balkanskih« tujcev. Zato ni potrebno opozarjati le na dvosmerno frustrirano projekcijo velikih narodov, npr. Nemcev, ki so razpeti med večvrednostnim kompleksom v odnosu do vzhodnjakov in južnjakov ter užaljenostjo nad francosko superiornostjo, temveč predvsem na lokalne mentalne fiksacije. Filozofsko-zgodovinska tradicija od Herderja do sodobnega pojmovanja naroda kot »Volksgemeinschaft«, ki nasproti francoskemu rousseaujevskemu univerzalizmu poudarja razlike med narodi, in sicer v smislu trenja in ločevanja, velja tudi za Slovence. Razlika je morda časovna, ne nanaša pa se tudi na podobnost razumevanja, ki kulturo večine vidi kot podlago za politično homogenizacijo. Politična ali nacionalna homogenizacija pa je okvir, iz katerega je zelo težko preklopiti na drugačno interkulturalno optiko, kjer bi bil tujec (tuj delavec ali begunec iz Bosne) nekaj drugega od tistega, kar mu pripisuje konstruirana tradicionalna predstava.¹⁵

Veliko je k temu pripomogel zgodovinski razvoj, predvsem pa tisti (večinski) del historične interpretacije nacionalnega (le-ta se v ničemer ne razlikuje od klasičnega deskriptivnega zgodovinopisja na Zahodu), ki poudarja, da je obstojnost znanstvenih trditev in politično-kulturna učinkovitost odvisna le od notranje vsebine znanstvene razlage ali notranje znanstvene resnice. Motivi tega historično-političnega zanimanja za preteklost pa so – kot pri že omenjenem orientizmu – docela oprijemljivi v sami izbiri ter znotraj protežiranih poglavij historiografske analize in interpretacije. Teme in poglavja so tesno povezane s konstituiranjem nacionalne države in vse do danes ne moremo prepričljivo trditi, da so historiografske usmeritve, ki želijo prebroditi posledice znanstvenih utemeljitev in opravičevanj »agresivne osvajalske politike« – kakšne Nemčije na primer – kakorkoli prispevale k preseganju sodobnega *antinacionalizma* in *antisemitizma*. Slednji je pravzaprav še najbolj značilen primer vsajenega načina predelave sveta našega lokalnega okolja, vsaj če pogledamo tisti del že omenjene javnomnenjske raziskave, ki govori o razmerju do Neslovencev ali drugačnih Slovencev (»druge rase,« »muslimani«, »Židje«). Iz tega se namreč

polimonizmu kot pluralizmu. Čeprav izraža možnost raznovrstne komunikacije in interakcije v multikulturalni družbi, multikulturalizem samo pove, da obstaja več kultur, da te živijo v nekem sosedstvu, več od tega pa ne more izraziti.

¹⁵ Konstruirana tradicionalna predstava v smislu »invented tradition«, ki, tako angleški zgodovinar E. Hobsbawm, neki izbrani množici praks želi zagotoviti mesto določene vrednote in norme, in to na podlagi dozdevne kontinuitete iz preteklosti. (E. Hobsbawm, T. Ranger, 1983).

neizpodbitno kaže konstruiranost slovenskega šovinizma, saj več kot 20 odstotkov anketiranih Slovencev izjavlja, da so »Židje« zanje neprijetni sosedje, pri čemer so samo dobri 4 odstotki imeli z njimi osebni stik. Obenem ta podatek pritrjuje Žižkovi informaciji¹⁶ o razmerju med stopnjo antisemitizma in dejanskim številom Judov. Antisemitizem je še vedno najhujši tam, kjer je Judov najmanj. Torej tudi v Sloveniji.

Glede na to je nekonsistentna interpretacija,¹⁷ ki pravi, da je razloge »negativnega nacionalizma« treba iskati v spremembah, ki jih Slovenija doživlja v obdobju tranzicije in ki se izražajo »na eni strani v premikih v socialni strukturi, na drugi v premikih, ki so definirani v političnem prostoru«. Takšna interpretacija je vse preveč splošna in skoraj na las podobna nemški predelavi neonacizma zadnjih let. Še bolj neodgovorna pa je trditev, da se »občutek te vrste ogroženosti (Slovencev, dodal O.L.) ... umirja«. Nasprotno, »občutek ogroženosti« oz. proces ponotranjanja te ogroženosti in njeno nadaljnje konstituiranje se stopnjuje, zato gre prej verjeti Tomažu Mastnaku, ki se je v nekaterih primerih tudi historično poglobljeno lotil nekaterih ravni tega odnosa, med drugim tudi z analizo razmerja krščanstvo-islam, v katerem je, kot pravi, »muslimanstvo nastopalo kot Antikristova vera, ne le kot nevera, temveč kot najhujša nevera, kot nekaj, za čemer stoji Satan«. Nič drugače ni na politični ali kulturni ravni, čeprav je slednja tista, kjer evropska samozadostnost na eni in nesamozavest na drugi, dobila krila. Muslimani, a ne samo oni, so v tem okviru prikazovani kot (fizično) manjvredni, kot barbari, kot perverzni, polteni ali požensčeni vzhodnjaki ali južnjaki. Perverznost, poltenost in pohotnost je pravzaprav že stvar tradicionalne seksualne fantazme Evropejcev, »raven zahodnjaške predstave o seksualnem življenju Turkov, Arabcev«¹⁸ in nenazadnje Bosancev. Kulturna fantazma te vrste – vsaj kar zadeva Bosance – je v Sloveniji razširjena že desetletja, zato je nemogoče govoriti o njeni naključnosti.

Nasprotno, ta odnos že ima svojo tradicijo, prav tako kot uvodna citata v drugem delu tega teksta. Jelinčičeva izjava, na primer, se vpisuje v vrsto več ali manj neposrednih pozivov na izpolnjevanje nacionalne trdnosti, moškosti, ki jih vedno znova spremljajo primerjave z ugotavljanjem različnosti (beri

¹⁶ Eden izmed Žižkovih virov bi lahko bila Gruberjeva (Helmut Gruber) knjiga, *Antisemitismus im Mediendiskurs. Die Affäre »Waldheim« in der Tagespresse*, Deutschen Universitätsverlag, Wiesbaden 1991. Žižek govori o tem v pogovoru z urednikom Sobotne priloge *Dela* Jankom Lorencijem. Objava pogovora, v katerem so sodelovali še Grega Tomc, Janek Musek in Branko Gradišnik, pa nosi naslov »Sovraštvo v politiki in javnem življenju. Kot v zlatih časih indijskega poletja socializma«. *Delo*, Sobotna priloga, 28.5.1994, str. 28-29.

¹⁷ Niko Toš v pogovoru za *Mladino*, točneje v odgovoru na vprašanje ali se nacionalizem v Sloveniji krepi, *Mladina*, št. 21, 24.5.1994, str. 14 in 16.

¹⁸ Tomaž Mastnak v intervjuju (»Prihodnost Evrope je apokaliptična«) *Zemine* Pečovnik Alajbegović in Roka Zavrtanika, *MZIN*, št. 28-29, letnik IV, 1994, str. 59-61.

pomanjkljivosti) drugih... In ker smo Slovenci znano obsedeni s svojim jezikom, ni malo razmišljanj, ki tako kot Škrabčeva¹⁹ govorijo o »krepkem in moškem ... konsonantizmu« slovenskega jezika, ki da je »... prost tistega mehkuženja, ki kakor nekaka baciljska bolezen razjeda severne slovanske jezike...« Prav tako je krepka in »ugodno spremenljiva naša deklinacija...« Da o polglasniku ne govorimo. Le-ta dela »našo slovenščino ... moško in obenem lahkotno, medtem ko ima hrvaščina s svojimi polnimi glasovi nekaj težkega, pa zraven ... nekaj ženskega, morda celo otročjega...«

A, če na Škrabca še lahko gledamo s prizanesljivostjo nekoga, ki želi razumeti slavistov (jezikoslovčev) strah in vnemo v skladu s časom (konec 19., začetek 20. stoletja), ko je slovenščina res bila ogrožena, pa nam neskončno citiranje Škrabčevih razmišljanj v prispevku sodobnega avtorja govori nekaj drugega. Opozarja nas, prvič, da je to kognitivnost, ki temelji na podoživljanju starega strahu pred pešanjem in sploh upadanjem nacionalne substance, kamor pa nenazadnje sodi tudi občutek ogroženosti pred vsem in vsakomer, predvsem pa nam razkriva vir argumentacije formalnih in neformalnih nacionalistov.

Na drugi strani, na strani obče prepoznave (intencionalne) govorice, ki je praviloma del estetske refleksije in se zavzema za enakost, pa »tradicija« žal še zdaleč ni tako dolga kot v zgornjem primeru, kjer smo lahko šli sto let nazaj, še posebej če izpustimo raven političnega. In raven visoke kulture seveda. Ostane nam samo raven pop-kulture, vsakdanja predelava subkulturne izkušnje, ki je (upajmo) deloma kontaminirana z MTV-jansko kampanjo *Free your mind*, ipd., ki je omejena na mlajšo populacijo, in iz katere se rodi tudi takšen sklop sloganov, kot je npr. tisti o »Bantu-črncih«. Najprej v znanem zapisu na, Prešernovi cesti v Ljubljani »Bantu črnci mi vas imamo radi«, kateremu bi glede na vsesplošno mlačen odpor šovinizmu lahko pripisali zgodovinski pomen, kasneje pa še grafit »Bodi ponosen, da si Bantu-črnc« . Slednji je pomemben toliko bolj, ker je izpisan čez prvotni »Bodi ponosen, da si Slovenec«, ki izzivajoče poudarja pomen nacionalne pripadnosti, kot izrazite vrednote.

Kvantitativno gledano le-ta in podobne ironizacije seveda ne pomenijo protiuteži vsakdanji šovinistični duši (in govorici) tako skinheadov, kot tudi nekaterih parlamentarcev; vse pogostejše namreč slišimo v zadnjem času izjave, ki so naperjene proti Neslovincem ali državljanom Slovenije, ki so to postali prehitro in na prelahek način, kot obratno.

Gledano kvalitativno, t.j. na podlagi ločevanja dimenzij kulturne in politične senzibilnosti na estetsko in kognitivno refleksivnost²⁰ pa lahko ugotavljamo,

¹⁹ Stanislav Škrabec (1844-1918), jezikoslovec, čigar objave najdemo v obdobju 1870-1918. Več o tem v *Slovenskem biografskem leksikonu*, str. 641, XI zvezek, ur. Alfonz Gspan. Avtor teksta v SBL je Jože Toporišič.

²⁰ Več o tem v Scott Lask & John Urry, *Economies of Signs & Space*, Sage, London 1994.

da je večina šovinističnih ali vsaj izključujočih trditev stvar arhaične kognitivne refleksivnosti, refleksivnosti, ki sodi (in obsoja), praviloma ne dopušča druge interpretacije, predvsem pa se veže na nacionalno.

Po drugi strani pa *izjave*, ki postavljajo pod vprašaj resničnost in trajnost teh *trditev*, sodijo v okvir estetske refleksivnosti, katere značilnost je figuralno, predvsem pa odsotnost ekskluzivnih sodb. V obeh primerih pa je odločitev, odločitev znotraj kulture in ne znotraj politike.

Literatura

- Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, London 1986.
- Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, London 1991.
- Helmut Gruber, *Antisemitismus im Mediendiskurs. Die Affäre »Waldheim« in den Tagespresse*, DUV-Deutschen Universitätsverlag, Wiesbaden 1991.
- Vjeran Katunarić, »Interkulturalizem«, *Teorija in praksa*, št. 1-2/1993, Ljubljana.
- Scott Lash, John Urry, *Economies of Signs and Space*, Sage, London 1994.
- Richard Münch, *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionales Autonomie und Weltgesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1993.
- Edward N. Said, *Orientalism. Western conception of the Orient*, Penguin Books, London 1991.
- Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York 1987.
- Jože Toporišič, »Stanislav Škrabec o samem sebi«, *Delo* (Književni listi), 12.5.1994, str. 13-14.
- Robert Young, »Neocolonialism«, *The Oxford Literary Review*, Volume 13, Oxford 1991.
- Robert Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London 1990.