
DOMOLJUBJE: STARA LJUBEZEN, NOVE TEŽAVE

– U V O D V T E M O –

Mitja Sardoč in Boris Vežjak

Domoljubje: stara ljubezen, nove težave

3

– P O G O V O R –

Simon Keller:

»Razprava o domoljubju ponuja lep preizkus nekaterih širših moralnih nesoglasij.«

7

– R A Z P R A V E –

Mitja Sardoč

Domoljubje: pro et contra

18

Aleksandar Pavković

Ubijati in umreti za svojo domovino

30

Michael S. Merry

Ali ima domoljubje svoje mesto v vzgoji in izobraževanju?

43

Nenad Mišćević

Domoljubje: tveganja in obljuje

56

Zdenko Kodolja

Jezik republikanskega patriotizma nekoč in danes: nekaj fragmentov

69

Jason A. Scorza

Krepostni krog domoljubja

77

Rok Plavčak

Raztelesenje političnega patriotizma

94

Darko Štrajn

Binarna opredeljenost patriotizma

103

Stephen J. A. Ward

Novinarji kot globalni domoljubi: konstrukcija globalne medijske etike

114

Vesna Mikolič

Čustvena komunikacija – domoljubno dejanje?

129

Thomas Fetzer

Domoljubje in gospodarstvo

139

Jernej Kaluža

Lokalizem brez doma namesto domoljubja

156

Ksenija Vidmar Horvat

Domoljubje, slovenska poosamojitvena družba in kulturni boj

168

Boris Vezjak

Domoljubje, nacionalna zavest in kritična misel: o možnostih kritičnega domoljubja

178

— I N T R O D U C T I O N T O T H E T O P I C —

Mitja Sardoč and Boris Vezjak

Patriotism: old love, new problems

191

Domoljubje: stara ljubezen, nove težave

Mitja Sardoč in Boris Vezjak

Domoljubje že stoletja vznemirja filozofe in politične teoretike, sociologe in kulturologe, najdeva tako pristaše kot tudi nasprotnike. Težko bi našli tako javno navzoč in razširjen pojem, do katerega gojimo močnejša nasprotna čustva, in nelagodje, ki nas ob tem preveva, je zelo očitno in težko ga spregledamo. Stephen Nathanson je leta 1993 opredelil štiri merila, po katerih ga lahko merimo; zanj je domoljubje posebna naklonjenost do države, predstavlja osebno identifikacijo z državo, posebno skrb za blaginjo države in končno tudi pripravljenost žrtvovati se za njeno dobrobit. Klasična vprašanja razprav o domoljubju zadevajo dileme okoli tega, ali je domoljubje sploh moralno legitimno in ali je celo lahko moralna obveza, po drugi strani pa prinaša še izziv, ali morda ne ustvarja več škode kot koristi, zaradi česar je potreben trezen premislek, če bi ga res smeli ali morali promovirati ali ne.

Lev Tolstoj je bil znan po svojem zavračanju moralne legitimnosti domoljubja. Menil je, da z njim spodbujamo interese lastne države na račun drugih narodov, in to z vsemi možnimi sredstvi in na vse načine. Takšno dejstvo je štel za nasprotno moralnim principom, za nekakšen egoizem, predvsem pa za kršitev »zlatega pravila«, v skladu s katerim

moramo vsakič drugim želeli tisto, za kar želimo, da bi drugi počeli (in želeli) nam. Pravilo torej, ki ga domoljub nujno krši, a se tega ne zaveda. Na drugi strani je znameniti ruski pisatelj verjel, da je domoljubje sporno, ker vnaša v naša življenja element nerazumnosti. Če res mislimo, da je naša država najboljša, hkrati pa je več kot očitno le ena ob drugih, smo takoj na sumljivo zgrešeni poti poveličevanja svoje v situaciji, ko res nimamo pametnega razloga za prepričanje, da tudi druge ne bi bile »najboljše« za njihove pripadnike. V tem smislu je domoljub nujno nerazumen, kot poudarja že znameniti politolog z univerze Princeton George Kateb. Podobno skeptično stališče zagovarja tudi raziskovalec Simon Keller z Univerze Victoria v Wellingtonu, intervjuvanec v tej tematski številki Dialogov. Zanj domoljub ne presoja države dovolj objektivno, zato ravna v slabi veri (*bad faith*) in se pusti voditi predsodkom, zaradi česar se po nujnosti predaja neki blodnji ali iluziji.

V času naraščajočih sodobnih populizmov in nacionalizmov širom sveta, ko nekateri avtorji govorijo tudi o vzponu novega fašizma, se zdi razprava o učinkih domoljubja še toliko pomembnejša. Slovenski prostor ni v tem pogledu prav nobena izjema, prej je pravilo. Čas, ki ga živimo, je eksplozivno nevaren, in naloga, celo dolžnost družboslovnega znanstvenika je, da reflektira pojave okoli sebe, še zlasti takšne, ki lahko prispevajo k razmahu trenj v družbi v obliki nevarnih fenomenov, kot so nacionalizem, ksenofobija, rasizem, netoleranca, sovražni govor, izključevanje in diskriminacija. Končno smo se nekega februarskega jutra leta 2022 zbudili sredi vojne v Ukrajini, ki bo zelo verjetno dodobra pretresla Evropo in svet.

Na koncu še kratka notica k vsebini te številke. Verjameva, da izbor besedil, ki so se znašla v njej, prinaša dovolj reprezentativen vpogled v številne dimenzije problema domoljubja v današnjih znanstvenih razpravah, pri čemer sva vključila tako tuje kot domače raziskovalce. S tem sva želela problematiko približati tudi slovenskim razmeram. Kot podpisana urednika bi rada opozorila na dva dogodka, ki sta botrovala nastanku tega izbora. Prvi je znanstveni simpozij, ki je pod naslovom »Pogovoriti se moramo o domoljubju« potekal 19. novembra 2020 na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Mariboru v soorganizaciji s Slovenskim društvom raziskovalcev šolskega polja. Dogodek je imel namen predstaviti in komentirati izsledke zbornika z naslovom *Handbook of Patriotism*, ki ga je istega leta uredil Mitja Sardoč in je izšel pri založbi Springer. Ker vsebuje omenjeno monumentalno delo več kot 50 poglavij vodilnih avtorjev z vsega sveta na skoraj 1000 straneh – ti so v zborniku raziskovali glavne teme in koncepte, povezane z določenimi vidiki tega zapletenega in kontroverznega družbenega pojava –, se je zdelo smiselno, da ob ustreznem naboru tudi domačih avtorjev o razlogih za domoljubje, njegovi upravičenosti, statusu in naravi pojava spregovorimo tudi pred slovenskim občinstvom na način, kot je predstavljen v tej številki Dialogov. Poglobljenih razprav o domoljubju v zadnjem času v Sloveniji ni bilo res veliko in zazdela se nama je, da je prišel čas za osvetlitev nekaterih novih dilem. Ker je domoljubje ljubezen do domovine, sva to dejstvo želela hudomušno opisati s pomočjo spraševanja o novih težavah, ki se dotikajo stare ljubezni – toliko v pojasnilo k naslovu. Kako zelo nama je pri izboru in izvedbi uspelo, bo lahko merodajno presodil bralec, na katerega računava.





• Foto: Robert Cross

P O G O V O R

Simon Keller:

**»Razprava o
domoljubju ponuja
lep preizkus nekaterih
širših moralnih
nesoglasij.«**

Pogovarjal se je *Mitja Sardoč*

Simon Keller je profesor filozofije na Univerzi Victoria v Wellingtonu na Novi Zelandiji. Pred tem je delal na univerzah v Bostonu in Melbournu. Doktoriral je na Univerzi Princeton. Bil je tudi štipendist na Univerzi Rice, na Kennedy School of Government Univerze Harvard ter na Univerzi Ludwiga Maximiliana v Münchnu. Njegova knjiga *The Limits of Loyalty* je leta 2009 prejela nagrado Ameriškega filozofskega združenja, njegov članek 'Fiduciary Duties and Moral Blackmail' pa je leta 2019 prejel nagrado za esej revije *Journal of Applied Philosophy*.

Simon Keller zagovarja tezo, da domoljubje vključuje slabo vero in zato predstavlja slabost. Ta argument je prvič predstavil v svojem članku 'Patriotism

as Bad Faith' (2005). V svojih drugih delih, npr. v knjigah *The Limits of Loyalty* (2007) ter *The Ethics of Patriotism: A Debate*, ki jo je napisal v soavtorstvu z Johnom Kleinigom in Igorjem Primortzem (2015), je argument razširil in ponudil tudi druge kritike domoljubja.

Poleg svojega dela o domoljubju je Keller pisal tudi o drugih vrstah ljubezni in zvestobe, vključno s sinovsko zvestobo, družinskimi odnosi, prijateljstvom in romantično ljubeznijo. Njegova knjiga *Partiality* (2013) predstavi splošen opis etike posebnih odnosov. Objavljal je tudi o drugih temah, kot so potovanje skozi čas, moralno izsiljevanje, Platonova filozofija jezika, svoboda in enakost, sočutje in empatija, etika kreposti, teorija moralnih napak, nesoglasja glede podnebnih sprememb, vojna proti terorju in filozofija duševnega zdravja.

Kljub svoji osrednji vlogi v panteonu političnih idealov ostaja domoljubje sporen pojem in izmuzljiva vrlina, ki še naprej deli njegove zagovornike in kritike. Katera so najpomembnejša nesoglasja med njegovimi zagovorniki in kritiki?

Mislím da je največje nesoglasje okoli tega, ali ste lahko domoljub in hkrati sprejemate osnovno moralno enakost vseh ljudi, ne glede na to, od kod prihajajo. Z drugimi besedami: nesoglasje je glede tega, ali je domoljubje združljivo z *liberalizmom* ali liberalno moralo, kjer liberalna morala pravi, da so vsi ljudje moralno enaki in da je perspektiva morale v osnovi nepristranska. To je pomembno nesoglasje, saj tukaj začne večina filozofov. To kar pravijo o tem, jih vodi k različnim pristopom do vprašanj 'Kaj je domoljubje?' in 'Ali je domoljubje vrlina?'

Številni liberalno usmerjeni teoretiki pravijo, da ste *lahko* domoljub in hkrati sprejmete osnovno moralno enakost vseh ljudi, vendar le, če ste pravi domoljub. Razlikujejo med različnimi vrstami domoljubja in nato pravijo, da so *nekateri* oblike domoljubja krepostne ali vsaj dopustne, čeprav številne običajne oblike domoljubja to niso.

Tu mislim na filozofe, kot so Marcia Baron, Igor Primoratz, Kwame Anthony Appiah in Stephen Nathanson. V to kategorijo bi lahko uvrstili tudi Habermasa. Pravijo, da je v redu biti domoljuben, če je vaše domoljubje drugotnega pomena pri vaši zavezanosti univerzalnim človekovim pravicam ali če je usmerjeno v izboljšanje moralnega stanja vaše države ali če vključuje priznanje, da je domoljubje ljudi iz drugih držav tudi legitimno ali kaj podobnega. Drugi menijo, da ne *morete* biti domoljub ali da ne morete biti *pravi* domoljub, hkrati pa vse ljudi obravnavate kot enake. Če sem nekoliko bolj natan-

čen: pravijo, da pristen domoljub gleda v prvi vrsti na svojo državo, pri čemer postavlja projekte in ljudi svoje države na prvo mesto, vsaj ko gre za nekatere moralno pomembne zadeve. Filozofi, ki zavzemajo to stališče, ponujajo bolj vsebinsko opredelitev domoljubja ('resničnega', 'pristnega' ali 'pravega' domoljubja) in bodo manj verjetno sprejeli tezo, da obstajajo različne oblike domoljubja. Lahko bi na primer trdili, da če ste resnično domoljubni, potem se identificirate s svojo državo in njenimi vrednotami in ste jih pripravljene braniti tudi na račun vitalnih interesov drugih držav in drugih ljudi – zato preprosto ne morete biti hkrati domoljuben in na najgloblji ravni nepristranski. Ti filozofi (tudi sam sem eden izmed njih) vidijo resnični konflikt med domoljubjem in liberalno moralo. Nekateri trdijo, da je domoljubje torej slabost. Drugi trdijo, da bi liberalno moralo morali zavrniti. Martha Nussbaum na primer zavrača domoljubje, ker meni, da ga ni mogoče uskladiti z liberalizmom. Alasdair MacIntyre zavrača liberalizem, ker meni, da ga ni mogoče uskladiti z domoljubjem.

To je ena velika točka nesoglasij. Naj omenim še dve drugi.

Ena govori o psihologiji domoljubja: kako morate misliti na svojo državo, da bi bili domoljubni? Nekateri od nas (sèm prištevam sebe in tudi Georgea Kateba) menimo, da si kot domoljub morate predstavljati, da je vaša država nekaj veliko več, kot v resnici je – več kot bi lahko bila katera koli dejanska država – in zato domoljubje vključuje nekakšno napako glede narave vaše države. Drugi se ne strinjajo in pripovedujejo različne zgodbe o tem, kaj imate radi, ko imate radi svojo državo, in zakaj je takšna ljubezen res smiselna.

Potem je tukaj nesoglasje glede odnosa med domoljubjem in dobrim državljanstvom. Če ste dober državljan svoje države, potem imate za svojo državo posebno skrb. Toda ali je ta skrb nujno tudi domoljubna? Mora biti dober državljan tudi domoljub? O tem vprašanju je manj napisanega oz. je manj argumentov; zlahka je samoumevno, da je zvestoba dobrega državljana enaka zvestobi domoljuba. A vendar to ni očitno. To pomembno vprašanje je potrebno podrobneje raziskati.

Domoljubje je bilo pogosto prikazano kot ena od temeljnih značilnosti, ki opredeljujejo samo bistvo navezanosti, identifikacije in zvestobe politični skupnosti. Kljub temu je domoljubje vse prej kot jasno ali nesporno. Kateri vidiki domoljubja se vam zdijo najbolj problematični?

Zagotovo je to namerna nevednost, ki je povezana s tem, da svojo državo vzamete kot posebno. Države so velike in zapletene. Vsaka država in njena zgodovina vsebuje tako nekaj najslabših kot tudi nekaj najboljših človeških možnosti. Nikoli tudi ne boste srečali večine svojih rojakov. A kljub temu si je kot

domoljub potrebno predstavljati, da ima vaša država oprijemljiv značaj: značaj, ki opredeljuje njeno 'pravo' naravo, značaj, ki je vreden resne zvestobe in žrtev ter se razlikuje od značaja drugih držav.

Mislim, da je ta aktivna izgradnja značaja države odgovorna za večino škode, ki izhaja iz domoljubja. Domoljubje namreč vodi k lažnim prepričanjem in upiranju dokazom, ki bi njegovo podobo svoje države spravili pod vprašaj. Zaradi tega vidi nekatere svoje sorojake kot nepopolne državljane; če imate na primer jasen pogled na pravi značaj Avstralije, boste Avstralce, ki se ne ujemajo s to podobo, videli kot manj resnično Avstralce. Domoljuba tudi mika, da prevzame pristranske in stereotipne poglede na ljudi iz drugih držav, saj si predstavlja, da razlike v človeškem značaju sovpadajo z nacionalnimi mejami.

Obsežna literatura o domoljubju v tako raznolikih disciplinah, kot so politologija, sociologija, kulturologija in študije spomina, zgodovina, psihologija in filozofija, je tudi dokaz o kompleksnosti tega pojava. Kaj je glavni prispevek filozofije k tem razpravam?

Glavni prispevek filozofije je bil okoli moralne ocene domoljubja. Družbene vede domoljubje iz razumljivih razlogov običajno obravnavajo kot nekaj, kar preprosto obstaja. Najboljše filozofske obravnave domoljubja pa so spraševale, ali je domoljubje pravično, kakšno vrednost bi lahko imelo, kako bi lahko napredovalo ali bilo v nasprotju z drugimi vrednotami.

Zaradi tega so filozofi domoljubje umestili v kontekst različnih moralnih in političnih teorij: liberalizma, komunitarizma,¹ republikanizma, marksizma, konsekvencializma itd. Razprava o domoljubju ponuja lep preizkus nekaterih širših moralnih nesoglasij.

Pri vrednotenju domoljubja z moralnega vidika je filozofija pripravila tudi ostrejšje opise domoljubja in njegovih različic. Nekoliko preveč enostavno je domoljubje preprosto predstavljati kot ljubezen do domovine, zvestobo državi ali istovetnost z državo. Obstajajo različne vrste ljubezni, zvestobe in identitete, vse pa postavljajo različne psihološke zahteve in vse z različnimi posledicami za vedenje. Domoljubje vključuje posebne oblike ljubezni, zvestobe in identitete, ki jih je potrebno razlikovati. Ko berem družboslovna dela o domoljubju, me skrbi, da se preveč različnih pojavov združuje pod eno samo oznako.

Nenazadnje – čeprav bi bili pri tem lahko boljši – so filozofi pri ponujanju moralnega pogleda na domoljubje artikulirali različne alternative domo-

1 Komunitarizem je filozofsko in socialnopolitično stališče, ki posameznika vidi predvsem kot del skupnosti, zaradi česar je človekova identiteta stvar družbe in oblikovana na podlagi odnosov v njej, zato je ta pozicija nasprotna individualizmu.

ljubju. Če ne želimo biti domoljubni, moramo biti namesto tega sebični individualisti? Ali pa kozmopoliti brez korenin? Zagotovo obstajajo še druge možnosti! Appiahov 'kozmpolitski patriotizem' vidim kot bolj niansirano alternativo domoljubju – tudi če ga sam ponavadi predstavlja samo kot drugo različico domoljublja. Enako sem poskušal storiti, ko sem govoril o 'svetovnem državljanstvu'. To vidim kot alternativo domoljubju in kozmopolizmu brez korenin.



• Foto: Robert Cross

Gravitacijska orbita pojmov povezanih z domoljubjem vključuje različne ideje, kot so zvestoba, enotnost, (nacionalni) ponos, pogum, solidarnost, identiteta, vrline, državljanstvo, nacionalnost, 'skupno dobro', (državljanska) odgovornost itd. Katere od teh (ali katerihkoli drugih) idej se vam zdijo v razmerju do domoljubja najbolj neraziskane?

Pojem identitete, ki se nanaša na domoljubje, je premalo raziskan in je zato zrel za dobro novo filozofsko delo – čeprav se zdi, da danes pravzaprav vsi govorijo o identiteti! Mnogi od nas se seveda identificirajo s pomočjo povezave z državo. Za nas je tako zelo pomembno, da smo 'Francozi', 'Američani', 'Avstralci' ali karkoli drugega. Tako se namreč predstavljamo, ko smo v tujini, in tako trošimo svojo čustveno energijo, ko gledamo olimpijske igre ali svetovno prvenstvo, ko opazujemo mednarodno politiko in razmišljamo o kulturi itd. Težko se je upreti skušnjavi in identiteto jemati kot danost: 'to sem jaz; tako se identificiram.' Toda identifikacija z državo mora biti aktiven ali morda celo nameren proces. Npr. vaša identiteta kot Nemca zagotovo ni nekaj, kar o sebi lahko preprosto odkrijete; vključuje namreč predstavo Nemčije in predstavo vas samih ter neko predstavo o tem, kako se ti dve sliki ujemata. Identiteta z državo, kakor je izražena v domoljubju, omogoča različna z identiteto povezana čustva. Omogoča vam, da do svoje države čutite ponos, pa tudi občutke sramu, krivde, maščevanja, ponižanja itn.

Kakorkoli že, mislim, da je psihologija identitete z državo zelo zanimiva in pomembna, in želim si, da bi o tem lahko povedal kaj več.

Prej sem že omenil državljanstvo. Ko gre za razmišljanje o domoljubju sta moja izbira glede najpomembnejših, a žal tudi najmanj raziskanih pojmov 'državljanstvo' in 'identiteta'.

V razpravah o domoljubju so prevladovali vsem dobro znani slogani, metafore in klišeji (npr. 'Moja domovina: prav ali narobe', 'domoljubje kot zadnje zatočišče podležev' itd.). Ali obstaja način, kako preseči poenostavljeno predstavitev teh vprašanj?

V filozofskih razpravah je – vsaj uradno – precej enostavno preseči takšne predstavitev (kljub temu, da nekateri slogani in klišeji še vedno podzavestno vplivajo na nas). To lahko storimo z vztrajno uporabo analitične metodologije: s spraševanjem po definicijah, odkrivanjem dvoumnosti in nejasnosti, ocenjevanjem klišejev v luči širših moralnih in političnih teorij, iskanjem nasprotnih primerov itd.

Ko poskušate uporabiti svoje filozofske poglede v resničnem svetu pa ni tako enostavno, saj klišeji in slogani pogosto zajemajo predpostavke in čustvene

impulze, ki se uveljavljajo kljub našim najboljšim prizadevanjem. To najdem celo v svojih poskusih, da bi svoje filozofske poglede na domoljubje uporabil v svojem življenju.

Vzemite prvi slogan, ki ste ga omenili: 'Moja domovina: prav ali narobe.' Ta slogan je bil deležen različnih interpretacij, a ena od najpomembnejših je: 'Svoji domovini stojim ob strani, pa naj ima prav ali narobe.' Mislim, da je tak odnos nemoralen. Svojo domovino bi morali obsoditi, ko je v zmoti, in je ne bi smeli podpirati ali braniti, ko gre za nezakonita dejanja.

Čeprav se mi zdi takšen odnos nemoralen, ga najdem tudi pri sebi. Kot Avstralec in kot ljubitelj kriketa navijam in podpiram avstralsko kriketsko ekipo, tudi ko je bila očitno vpletena v goljufanje in druga nezakonita ravnanja. To nekako vidim kot svojo nalogo kot Avstralca. Enako velja pri resnejših zadevah. Ogorčen sem, ko slišim, kako drugi kritizirajo Avstralijo, in čutim močan impulz, da se za Avstralijo zavzamem, tudi če na primer govorimo o grozljivem ravnanju Avstralcev s prosilci za azil ali pa o zločinih zoper avtohtone Avstralce. Na neki ravni se še vedno počutim, kakor da sem osebno napaden. Če ne upoštevamo neprijetnih izpovedi, imajo ljudje veliko poenostavljenih predpostavk o domoljubju in ga pogosto poenostavljeno vrednotijo. To je pogosto povezano z njihovimi samopodobami in čustvenimi vzorci ter pogosto vključuje tudi njihovo samopodobo ter občutke zvestobe in izdaje. Tudi če poudarimo, da so te predstave poenostavljene, se jih še vedno ne znebimo. Takšnih poenostavljenih stališč absolutno ne bi smeli sprejemati kot neizogibnih. Kljub temu pa predstavljajo pomemben izziv, ko gre za spreminjanje tako mišljenja kakor tudi družbe.

Bitka, da bi nekateri vodilni sodobni strokovnjaki domoljubje priznali kot legitimni teoretični projekt, se je odvijala na dveh ločenih frontah, saj je bila ujeta med dve stališči: in sicer med tistimi, ki so trdili, da je domoljubje 'nevredno resnih komentarjev', ter drugimi, ki ga imajo za 'intelektualno nespoštljivo temo'. Ali je bil v zadnjih nekaj desetletjih dosežen kakšen napredek pri osmišljanju domoljubja?

Da, vsekakor. Dosežen je bil velik napredek. Velik del zaslug ima MacIntyrejevo kratko predavanje iz leta 1984 'Ali je domoljubje vrlina?'. S številnimi svojimi komunitarnimi zaključki ni prepričal – mene zagotovo ne prepriča! –, vendar je njegov argument tako zelo premišljen in provokativen; kaže, da je tema domoljublja bolj zapletena, kot je bilo prej priznано, in da je tesno povezana s širšimi razpravami v politični filozofiji. To je vrsta prispevka, na katerega se želijo odzvati vsi. In tako se je sodobna razprava pravzaprav tudi začela. Razprava je napredovala na več področjih. Pojasnila je komunitarizem kot alternativo liberalizmu (menim da na škodo samemu komunitarizmu). Identi-

ficiral je vrste zvestobe domovini, ki jih nepristranski liberalci lahko razumno zagovarjajo. Opozoril je tudi na številne posebne uganke, ki veljajo za domoljubje in se razlikujejo od drugih oblik ljubezni in zvestobe.

Smer razprave v zadnjih nekaj desetletjih na splošno kaže, da zmagujejo anti-patrioti. Tisti, ki zagovarjajo domoljubje, zagovarjajo ožje, bolj niansirane različice domoljubja, hkrati pa zavračajo večino vsakdanjih oblik domoljubja. Ali pa zagovarjajo domoljubje znotraj revizionistične moralne teorije – v bistvu pravijo, da moramo spremeniti celoten način razmišljanja o temeljnih moralih, če želimo braniti domoljubje. Vseeno je to moj vtis o razpravi in zdi se mi, da je bil storjen napredek.

Pomen te razprave so izpostavili tudi nekateri globalni politični trendi. Populistični nacionalizem je v porastu po vsem svetu. Mednarodne organizacije postajajo vse šibkejše. Prišlo je do brexita, belega nacionalizma, avtokratskih režimov v vzhodni Evropi, cepilnega nacionalizma in zaprtja državnih meja zaradi covid. Nič od tega ni dobro, vendar je očitno, da zvestoba državi ni neškodljiva in prav tako tudi ne izginja. Seveda bi filozofi morali govoriti o domoljubju.

Bližina domoljubja drugim družabnim odnosom, npr. prijateljstvu ali družini (kot poudarjate v svoji knjigi *The Limits of Loyalty*), postavi analogijo za enega od glavnih sredstev, ki jo uporabljajo tako njegovi zagovorniki kot kritiki. Ali pri uporabi teh analogij za razlago določenega vidika povezanega z domoljubjem obstaja kakšna pomanjkljivost?

Da, seveda. Obstajajo analogije med domoljubjem in drugimi oblikami zvestobe, vendar napredujejo samo do določene meje. Tako kot pri mnogih drugih oblikah zvestobe je domoljubje v bistvu oblika pristranskosti. Dajanje prednosti eni stvari pred drugimi podobnimi stvarmi, zato ker je 'vaša', je izraz identitete z vsemi načini mišljenja in delovanja, ki jih ti odnosi vključujejo. Med domoljubjem in drugimi oblikami zvestobe je veliko razlik in jih je enostavno spregledati. Omenil jih bom le nekaj.

Kakor poudarja George Kateb, svoje domovine ne moreš nikoli poznati tako, kot poznaš drugo osebo ali družino. Domovino si morate najprej predstavljati, preden lahko postane predmet ljubezni in zvestobe.

Konec koncev je domoljubje nekaj pozitivnega. Lahko ljubiš svojo domovino, čeprav misliš, da je kot država grozna, vendar to ni domoljubna ljubezen. (Domoljub ne bo rekel: 'Ljubim svojo domovino, vendar to ni zelo dobra domovina in želim si, da bi se rodil nekje drugje.'). Domoljub seveda lahko kritizira svojo domovino, vendar ima v osnovi prepričanje da je njegova domovina dobra – da je biti njen državljan vredno ponosa. Lahko imate radi starša, otroka, sorojenca ali prijatelja, ne da bi morali misliti, da so v bistvu dobri.

Domoljubje vključuje tudi pripravljenost za smiselno žrtvovanje v imenu svoje države. To razlikuje domoljubje od nekaterih drugih oblik skupinske zvestobe, na primer da navijamo za neko športno ekipo.

Vse to nakazuje, da obstajajo problematični vidiki domoljubja, ki jih ni mogoče najti v medosebni ljubezni, prijateljstvu in družinskih odnosih. Morda obstajajo tudi dobri razlikovalni vidiki domoljubja, vendar si jih težje predstavljam.

Spekter tem, s katerimi ste se ukvarjali, se razteza od zvestobe, pristranskosti do samega domoljubja. Kako ste se začeli zanimati za domoljubje? Kaj je sprožilo vaše zanimanje za to področje raziskovanja?

Sedaj vas prosim za nekaj potrpežljivosti! Sartra sem prebral kot dodiplomski študent in sem bil nad njegovo razpravo o slabi veri navdušen.² Ne morem trditi, da sem jo popolnoma razumel, toda upravičeno ali narobe sem začel to sartrovsko slabo vero opazovati povsod, kamor koli sem pogledal (tudi pri samem sebi). Ko sem potoval po tujini, sem Avstralce slišal govoriti stvari o Avstraliji, za katere sem vedel, da so neresnične – čeprav sem tudi sam to skušal verjeti. Miti, ki smo jih delili o Avstraliji, so nam pomagali, da smo se počutili posebne, celo superiorne, zato smo se odvrnili od dokazov, saj so to preprosto miti. In pomislil sem: to je udejanjena slaba vera!

V ZDA sem se preselil zaradi podiplomskega študija. Po 11. septembru je bilo v medijih veliko razprav o tem, kaj sedaj pomeni biti domoljuben. Zdelo se mi je, da moram tudi sam nekaj prispevati, zato sem se lotil svoje kvazi-sartrovske analize domoljubne slabe vere.

Kot filozof, ki je napadal domoljubje, sem se moral soočiti s sumom, da resnično napadam vse oblike zvestobe. Zato sem nadaljeval z razmišljanjem o sinovski zvestobi, prijateljstvu, ljubezni do družine itd. In tudi o tem, kako so si z domoljubjem podobni ali se od njega razlikujejo ter katerega od njih bi želel zagovarjati in katerega napasti. Tako sem prišel do pisanja svojih dveh knjig *The Limits of Loyalty* ter *Partiality*.

Pripravljenost ubijati ali umreti za svojo domovino se tradicionalno obravnava kot najglobljo in najbolj pristno obliko izražanja domoljublja. Kako misliti (in razumeti) to povezavo med domoljubjem in nasiljem?

Nisem povsem prepričan. Po eni strani, ko je država v vojni, je sklicevanje na domoljubje eden od najmočnejših načinov, da so ljudje zanj pripravljeni

² Slaba vera (francosko *mauvaise fois*, angleško *bad faith*) je pri Sartru oblika racionalizacije, s pomočjo katere se posameznik slepi, ker ne želi sprejeti odgovornosti za lastna dejanja, zato raje sledi ponujenim lažnim družbenim vrednotam in zataji notranjo svobodo, s čimer se odpove svoji avtonomiji in pristnemu življenju.

ubijati in umreti. Prav tako lahko država nastane le s svojo zmožnostjo vojaške obrambe pred zunanjimi grožnjami – zato se mora resnična domoljubna zvestoba spustiti v pripravljenost, da svojo državo brani na bojišču. Po drugi strani pa bi morali biti vsi pripravljeni umreti za nekaj, morda pa tudi ubijati za nekaj: za pravičnost, za pomembne stvari, za zmago nad fašizmom, rešiti dobro pred zlom. Pripravljenost ubijati ali umreti samo po sebi ni nujno slabo, če gre za prave stvari.

Sedaj ne mislim, da država kot taka dejansko ni vredna ubijanja ali umiranja. Delno zaradi tega menim, da bi moralo biti domoljubje, če že mora obstajati, ironično. Če želite, se z domoljubjem lahko ukvarjate, vendar ga morate izklopiti in se prepričati, kakšno je, kadarkoli stvari postanejo resne. Enako bi trdil tudi o ubijanju ali umiranju za cerkev ali za nogometni klub.

Zato nisem prepričan, da je resnična težava v tem, da je domoljubje tako tesno povezano z nasiljem. Dejstvo je, da je domoljubje tako tesno povezano z malikovanjem države, zaradi česar je država videti pomembnejša, kot v resnici je – in zato je tudi videti, kot da je med stvarmi, ki so dovolj pomembne, da je zanje vredno ubijati ali umreti.

Domoljubje so obtoževali tudi z različnimi kritikami, ki trdijo, da predstavlja nerefleksiven in idealiziran pogled na preteklost, da v sedanosti zagovarja izključujoč odnos, saj neselektivno izključuje tiste, ki niso člani določene politične skupnosti, ter da predstavlja nevoluntaristično razumevanje članstva v politični skupnosti. Kateri od teh ugovorov se vam zdi najbolj pereč (in zakaj)?

Nevoluntaristično članstvo me ne skrbi. To je nekaj, s čimer moramo živeti: rojeni ste v določene okoliščine, v družino, v določeno skupnost s svojo zgodovino in to vam nalaga določene moralne obveznosti, čeprav niste imeli izbire, kje se boste rodili.

Domoljubje pa vključuje nereflektiran in idealiziran pogled na preteklost. Če želite biti domoljubni, si morate svojo državo predstavljati kot nekaj, kar je vredno domoljubne ljubezni, kar pomeni, da si morate državo predstavljati v svojem bistvu kot dobro. To vas lahko motivira, da poveste določeno zgodovinsko zgodbo o svoji državi in si zgodovinska dejstva po potrebi razlagate ali pa ignorirate.

Tak način gledanja na preteklost med drugimi vidiki značaja države vodi v dve obliki izključenosti. Prvič, izključuje tiste od drugod in jih predstavlja kot ljudi, ki ne sodelujejo v pozitivni zgodbi te države. Drugič, izključuje ljudi v državi, ki se s to zgodbo ne ujemajo najbolje. Ameriški patriotizem na primer ne izključuje izključno ljudi, ki živijo zunaj Amerike, temveč tudi Američane, za katere menijo, da niso resnično Američani.

Ali obstaja kakšen drug ugovor ali kritika domoljubja, ki se vam zdi problematična ali pa izzivalna?

Menim, da sem jih večino zajel! Je pa še ena, o kateri nisem pisal, a bi lahko bila pomembna.

Sprašujem se, ali je domoljubje lahko moralno koruptivno, ker tako pogosto vključuje opravičevanje ali vsaj spregled grozljivih zločinov. Vsi vemo, da so naše države storile res grozne stvari. Če smo domoljubni, predpostavljam, da mislimo, da lahko te grozne zločine odtehta dobro, ali da ne predstavljajo prave narave države, ali da jih opravičujejo okoliščine – nekaj takega – in zato si država še vedno zasluži našo ljubezen in ponos.

To bi bil čuden odnos do ljubljene osebe. Če bi eden od mojih otrok storil grozljiv zločin, bi ga imel še vedno rad, vendar nanj ne bi bil ponosen. Če vse skupaj upoštevamo, ne mislim, da je še vedno zelo dober. V njegovo čast torej ne bi mahal z zastavami.

Sumim torej, da bi nas ljubezen do domovine lahko spodbudila k minimiziranju grozljivih dejanj. To je samo po sebi slabo, še posebej, če postane navada.

Še zadnje vprašanje: kateri so najbolj pereči izzivi, s katerimi se srečujejo raziskovalci, ki se ukvarjajo z vprašanji, ki so povezana z domoljubjem? Kateri vidiki domoljubja so po vašem mnenju najbolj obetavni za raziskovanje v prihodnosti?

Nekaj sem jih že omenil. Rad bi videl več opravljenega dela o psihologiji domoljubne identitete ter o povezavi med domoljubjem in dobrim državljanstvom.

Predvsem pa se mi zdi, da se raziskovalci domoljubja soočajo z izzivom razložiti, kaj bi pomenilo zavzeti zrel, informiran, moralno razsvetljen, jasen in konstruktiven odnos do države v sodobnem svetu. Države so pomembne. V državah volimo, sprejemamo zakone, oblikujemo politično kulturo, vzpostavljamo socialne programe in izobraževalne sisteme itd. To moram priznati tudi sam.

Ali bi morali ljubiti in častiti svojo državo in ali lahko to storimo brez napačnega predstavljanja? Ali bi s svojo državo sploh morali imeti čustven odnos? Ali pa bi morali na svojo državo gledati zgolj kot na upravno enoto ali kot na instrument? Ali morda kaj drugega?

Rad bi prišel do točke, ko lahko o tem vprašanju razmišljamo glede na njegovo vrednost, namesto da bi se ga lotili z oznakami, kot so 'domoljubje', 'nacionalizem' in 'kozmpolitstvo'. Tukaj bi lahko prišli do nečesa novega.

Domoljubje: pro et contra

Mitja Sardoč

Politični koncepti in ideje, s katerimi so povezani, imajo nekakšno sebi lastno eksistenco. Velik del njihove 'usode', in sicer, kako kalijo oz. poganjajo, rastejo ali kako drugače vznikajo in se razvijajo, raztezajo, potujejo, izginjajo itd., je posledica številnih (in hkrati raznolikih) dejavnikov, vključno s tradicijo, ki ji pripadajo ter neidealnimi okoliščinami, katerih del so. Da bi bile stvari še bolj zapletene, je prišlo v zadnjih nekaj desetletjih do pomembnih (in celo nenavadnih) premikov pri samem osmišljanju naše 'konceptualne kartografije'. Tudi zato razprave o različnih konceptih in idejah pravzaprav – vsaj navidez – še nikoli niso bile bolj zmedene.

Uvod in opredelitev problematike

Po eni strani so nekateri koncepti, ki 'tradicionalno' pripadajo predvsem levi strani političnega spektra, postali del železnega repertoarja nasprotnega tabora. Na primer, retorika neoliberalizma je v zadnjem času začela vključevati koncepte, ki so bili prej zunaj njegove gravitacijske orbite, npr. pravičnost, poštenost, solidarnost, enake možnosti, dobrobit itd. (Sardoč, 2021) Ta premik poudarka pri uporabi konceptov oz. idej, je v veliki meri preobrazil percepcijo neoliberalizma (Holborow, 2015).

Eden najpomembnejših mehanizmov, povezanih s tem premikom poudarka v retoriki neoliberalizma, je bila resemantizacija egalitarnega in progresivnega besedišča, s katero mu je odvzeta tako zgodovinska dediščina kakor tudi njegov emancipatorični potencial. Posredni znak, da ta neoliberalni 'pomenski premik' (Mangez in Vanden Broeck, 2020: 1) dejansko poteka, dokazuje gravitacijska orbita konceptov in idej o pravičnosti, enakosti, blaginji, enakih možnostih in pravičnosti, ki odraža Firthovo načelo sočasnega dogodka 'besedo boste razumeli takrat, ko boste vedeli, v čigavi družbi je' (Firth, 1957).

Nič manj zmedena ni niti druga stran političnega spektra, saj so nekateri koncepti, ki so bili tradicionalno opredeljeni kot sestavni del desnega pola, 'potovali' na drugo stran političnega spektra. Pojem vrlin je že nekaj desetletij 'legitimen' predmet raziskovanja tistih, ki nekako sodijo v liberalno politično tradicijo (npr. Galston, 1991; Macedo, 1990). Nekaj podobnega je na delu tudi pri pojmu izbire in odgovornosti, ki sta z Dworkinovo teorijo distributivne pravičnosti dobila bivanjsko pravico tudi na levi strani političnega spektra. Kakor je izpostavil G.A. Cohen, je Ronald Dworkin 'za egalitarizem dejansko opravil velik posel, saj je v njem združil najmočnejšo idejo v arzenalu protiegalitarne desnice: idejo izbire in odgovornosti' (Cohen, 1989: 933). V liberalni tabor jima je nato sledila še vrsta drugih konceptov, ki so bili do nedavnega izključna domena različnih oz. med seboj raznolikih teoretičnih projektov, npr. libertarne, republikanske ali konservativne politične teorije, npr. problematika odgovornosti (Thompson, 2005); integritete (Philp, 2007); dostojanstva (Kateb, 2011); lojalnosti (Keller, 2007); domoljubja (Soutphommasane, 2012) itn.

Sočasno so nekateri izmed konceptov, ki so bili tradicionalno del t. i. 'emancipatorične' retorike liberalne politične teorije, postali predmet številnih ugovorov in očitkov tudi iz lastnih vrst. Med njimi je nedvomno na prvem mestu koncept multikulturalizma ter s tem povezana problematika kulturne različnosti. Prav multikulturalizem je namreč tisti teoretični projekt (kot tudi javna politika), kjer se meja med obema poloma zabriše, saj se emancipatoričnost politik spoštovanja, sprejemanja in vključevanja kulturnih razlik – kakor opozarjajo zagovorniki egalitarnega liberalizma (npr. Barry, 2001) in liberalne feministične teorije (npr. Okin, 1999) – lahko sprevrže v ohranjanje 'oblastnih' razmerij znotraj manjšin in ostalih (nedominantnih) družbenih skupin, ki tako ali drugače niso del mainstreama oz. večinske populacije.

Hkrati obstajajo tudi koncepti, ki jim je pravzaprav nemogoče nasprotovati. Morda najboljši predstavnik te skupine je ideja enakih možnosti. Kakor sta v samem predgovoru v zbornik o enakosti zapisala Louis P. Pojman in Robert Westmoreland, je koncept enakih

možnosti 'v sodobni družbi široko sprejet, vendar običajno ni natančno pojasnjen' (Pojman in Westmoreland, 1997). Tudi John H. Schaar je v svojem članku 'Equality of Opportunity, and Beyond' izpostavil, da ima ideja enakih možnosti 'malo sovražnikov – politiki, poslovneži, družbeni teoretiki in demonstranti z njo soglašajo – in je zato le redko izpostavljena intelektualnim izzivom' (Schaar, 1997 [1967]: 137).

Številni ostali koncepti pa se soočajo še z nekim drugim izzivom. Čeprav slogan 'nasilje prepoznamo, ko ga vidimo' (Bufacchi, 2009: 293) nedvoumno ponazarja vso brutalnost njegovih posledic, koncept nasilja ni ne preprost kot tudi ne neproblematičen. Glede na dejstvo, da se lahko nanaša na tako raznolike pojave, kot so fizično nasilje, mobbing, kibernetško nasilje, ustrahovanje, nasilje v družini, spolno nasilje, nasilni (politični) ekstremizem, pa tudi strukturno nasilje, simbolično nasilje, kulturno nasilje itd., mora biti koncept nasilja dovolj 'prilagodljiv', da bo lahko zaobjel vse različne pojavne oblike, ki jih privzema. Kljub temu, da je zaradi tega potrebno imeti čim širšo definicijo, lahko na koncu pridemo do neke vrste 'konceptualne inflacije'. Nasilje in rasizem sta le dva primera, pri katerih je ta težava še posebej izpostavljena (Bufacchi, 2007; Miles & Brown, 1989).

Kot skupnost idej je panteon političnih konceptov torej poln različnih konceptualnih 'nezgod', zaradi katerih je analiza skoraj vsakega izmed njih precej manj linearna, kot je bilo prvotno predvideno. Poleg dvoumnosti in zmedenosti, morda najbolj 'stabilnih' spremljevalcev katerekoli konceptualne analize (in s tem povezanih težav), nekatere izmed najbolj znanih političnih konceptov mučijo zelo posebni problemi in izzivi. Če je kategorija 'v bistvu izpodbijanega pojma' (Gallie, 1955) postala nekakšna stalnica konceptualne analize, so drugi veliko manj preprosti. Na primer, 'potovanje' določenega koncepta je bilo v politični teoriji opredeljeno kot zanimiv pojav (Sartori, 1970). Druga konceptualna 'nezgoda', povezana s 'problemom potovanja', je privzela obliko konceptualnega raztezanja.

Hkrati bi lahko zapletenost in protislovnost določenega pojma intuitivno ocenili tudi glede na njegovo konvergenco ali pa oddaljenost od običajne jezikovne opredelitve tega koncepta. Koncepti in ideje, s katerimi so povezani, namreč ne bivajo zgolj in samo v nekakšnem panteonu idej, temveč obstajajo tudi zunaj kodificiranega jezika akademskih razprav. Za nekatere od teh konceptov prehod iz enega jezikovnega registra v drugega ne predstavlja večje težave. Na primer v primeru domoljubja, skorajda ni razlike med njegovo uporabo v običajnem jeziku in njegovo definicijo v znanstvenem diskurzu: v obeh primerih domoljubje pomeni ljubezen do domovine.

V nasprotju s tem obstaja koncept, pri katerem amplituda med njegovim pomenom v registru vsakdanjega jezika in njegovo znanstveno definicijo ne bi mogla biti večja. To je koncept tolerance. Kakor poudarja Andrew Jason Cohen, se zunaj akademskega sveta filozofije izraz '»toleranca«' pogosto uporablja na različne načine (Cohen, 2004: 70). V vsakdanjem jeziku je pojem tolerance neposredno preprost. Kot je Wendy Brown nekako povzela njeno uporabo v vsakdanjem jeziku, 'toleranca pričara navideznost, spodobnost, strpnost, velikodušnost, svetovljanstvo, univerzalnost in širši pogled, medtem ko se tisti, do katerih je potrebno biti tolerantni, oblikujejo kot neprimerni, neskladni, nujni, ozki, posebno in pogosto velikodušno ali pa vsaj brez perspektive' (Brown, 2006: 178). Kakor iz-

postavlja Peter Jones, se ‘toleranten’ in ‘toleranca’ navadno uporabljajo kot pohvale, medtem ko sta ‘netoleranten’ in ‘netoleranca’ običajno zaničljiva izraza [...] (Jones, 2013: 629).

Hkrati se nekateri koncepti soočajo z izzivom, ki izhaja iz odsotnosti fiksne definicije. Med bolj nenavadnimi konceptualnimi ‘nezgodami’, na katere lahko naletimo, je tista, ki jo je v svoji knjigi *After Virtue* artikuliral Alasdair MacIntyre. Kot poudarja, ‘pravice kot take ne obstajajo in verjeti vanje je podobno verovanju v čarovnice in samorože’ (MacIntyre, 2007: 69). Presenetljivo je, da to ni edini tak primer skeptičnega ‘zanikanja’ v akademskih raziskavah. Radikalizacija in nasilni ekstremizem sta še en tak primer, kjer so ‘zanikovalci radikalizacije’ (Neumann, 2003) izrazili dvom glede samega obstoja tega fenomena. Vodilni primer tega izziva je pomanjkanje fiksne opredelitve terorizma, ki je postal nekakšen zaščitni znak ‘vojne proti terorju’.

Kot poudarja Rik Coolsaet, ‘petnajst let po uradnem sprejetju in ne glede na njegovo široko uporabo ostaja radikalizacija površen pojem, slabo opredeljen, zapleten in sporen’ (Coolsaet, 2019: 30). Kljub soglasju, da radikalizacija in nasilni ekstremizem predstavljata velik izziv za politično, ekonomsko in splošno družbeno varnost sodobnih družb, je to vsebinsko področje, kot so poudarili avtorji knjige *Counter-Radicalization: Critical Perspectives*, ‘zaznamovala velika stopnja konceptualne zmede’ (2014: 5). Zanimivo je, da je bila konceptualna zmeda verjetno najbolj problematična [teoretična] ‘stranska škoda’, ki jo je povzročila ‘vojna proti terorju’. Kakor poudarja Arun Kundnani, je ‘zmeda rezultat institucionalne uporabe, v okviru katere je bil izraz uporabljen. V tem okviru je funkcija določenega izraza prav toliko prikriti kakor razkriti; zakriti prav toliko kot razjasniti’ (Kundnani & Sardoč, 2020b: 2). Kot poudarja Stephen Nathanson, ‘jasnost ni vsakogaršnji cilj, saj je zmeda lahko politično koristna’ (Nathanson, 2010: 20).

Obstaja pa tudi skupina konceptov, pri katerih amplituda med tistimi, ki jo zagovarjajo in tistimi, ki ji nasprotujejo, ne ovira le razprave o različnih težavah in s tem povezanimi izzivi, temveč imajo za posledico globoko polarizacijo. Eden od najboljših predstavnikov teh ‘polarizirajočih konceptov’ je domoljubje. Zato pravzaprav ne preseneča, da se pri domoljubju – vedno znova – soočamo s precejšnjo ambivalentnostjo: na eni strani imamo njegove zagovornike, na drugi pa njegove kritike. Prav ta polarizacija predstavlja ključno oviro pri razumevanju domoljubja kot političnega, moralnega in epistemološkega fenomena.

Domoljubje: pro et contra

Čeprav predstavlja enega od osrednjih konceptov v panteonu političnih idealov, ostaja domoljubje tako sporen koncept in problematična vrlina kakor tudi vir potencialnih konfliktov in nasilja (Sardoč, 2020). Kakofonija raznolikih pojavov, kot npr. skrajno desno politično gibanje Pegida, slogan Donalda Trumpa ‘narediti Ameriko spet veliko’, iz-

stop Velike Britanije iz EU (brexit) ter izjava francoskega predsednika Emmanuel Macrona o nacionalizmu kot o 'izdaji domoljublja' vedno znova potrjujejo, da domoljubje ni le vprašanje, ki odpira kompleksna teoretična vprašanja, temveč ostaja v samem središču globalne politike.

Tudi zato ne preseneča, da je problematika domoljubja, kakor poudarja Igor Primoratz, prepletena z dvema skrajnima in nasprotnima stališčema. Na eni strani ga zagovorniki obravnavajo kot 'moralno legitimno stališče, dolžnost ali moralno vrlino' (Primoratz, 2002b: 12) ali celo kot nekakšen 'največji kompliment' (Kleining, Keller & Primoratz, 2015: 1). Rimski pesnik Horacij ga je opisal kot najvišjo obliko političnega čustva. Kot je nazorno poudaril, je '[s]ladko in častno umreti za svojo domovino' [*Dulce et decorum est pro patria mori*]. Po drugi strani pa so njegovi kritiki razvili celo vrsto različnih ugovorov. Nekateri na primer trdijo, da domoljubje predstavlja 'pristransko in izključujočo obliko partikularne identitete' (Iverson, 2015), ki vodi v 'moralno nesprejemljivo pristranskost do svoje države in rojakov' (Primoratz, 2002: 12). Nasprotno pa so ga nekateri od njegovih bolj skrajnih kritikov, npr. Lev Tolstoj, Mark Twain in Oscar Wilde opredelili kot 'vrlino hudobnih' ter kot 'zadnje pribežališče sleparjev' (Samuel Johnson). Glede na dejstvo, da je pripravljenost ubijati in umreti za svojo državo tradicionalno veljala za najglobljo in najbolj pristno obliko izražanja domoljublja (Pavković, 2007), je bilo domoljubje praviloma enačeno z nasiljem nasploh.

Kljub temu, da predstavlja domoljubje eno od temeljnih značilnosti, ki opredeljuje bistvo navezanosti, identifikacije in zvestobe politični skupnosti ter osnovno vrlino, ki jo povezujemo z državljanstvom kot političnim pojmovanjem posameznika, je njegova opredelitev vse prej kot jasna ali neproblematična. Kakor v svoji knjigi *The Ethics of Patriotism* opozarjajo Kleinig, Primoratz in Keller, v razpravah o domoljubju nenazadnje ne gre le za 'spor o tem, kako uporabiti določeno besedo' (2015: 4).

Hkrati so se v okviru teh razprav odprla tudi nekatera vprašanja, ki so bila vse do nedavnega zanemarjena oz. spregledana, npr. vprašanje povezanosti domoljubja z drugimi asociativnimi odnosi, npr. prijateljstvom (Heath Wellman, 2001) ali družino (npr. Keller, 2007 [3. pogl.]). Tukaj je analogija eno od osnovnih 'orodij', ki jih uporabljajo bodisi njegovi zagovorniki bodisi kritiki. Tako kot v okviru drugih raziskovalnih področjih pa uporaba analogij – čeprav ponuja uporabno orodje za ponazoritev dela tega, kaj je pri domoljubju prav ali narobe – ni brez svojih omejitev ali pomanjkljivosti.

Vrsta težav, ki jih odpira uporaba analogij v razpravah o domoljubju, nekako kaže, da z njihovo uporabo cilj sicer zadenemo, samo bistvo določenega problema pa pravzaprav zgrešimo. Npr. družinske analogije, ki se uporabljajo za razjasnitev razmerja med domoljubjem in nacionalizmom, so bile namenjene ne le določitvi 'koeficienta podobnosti' med obema fenomenoma, temveč predvsem pojasnjevanju njunih (domnevnih) 'sorodstvenih vezi'. V okviru razprav o razmerju med domoljubjem in nacionalizmom so nekatera od osnovnih vprašanj namreč neustrezno artikulirana: na primer, ali je njuna povezanost oblika sorodnosti, npr. [i] vrsta zakonske zveze; [ii] sorojenskega razmerja (tukaj ima nacionalizem praviloma vlogo nekakšnega 'zlobnega' dvojčka) ali [iii] razmerja po rodu (kjer nacionalizem deluje kot eden od potomcev domoljubja) itd.

Tudi zato ne preseneča, da ostaja v okviru sodobnih razprav o domoljubju vrsta vprašanj v veliki meri neodgovorjena, saj jih tako kritiki kakor tudi zagovorniki bodisi zanemarijo ali v celoti prezrejo. Med njimi velja izpostaviti predvsem naslednja, in sicer:

- [i] kakšen je odnos med politično, moralno in epistemološko razsežnostjo domoljubja, npr. se med seboj podpirajo, so samo združljive ali so celo v napetosti;
- [ii] katera so načelna izhodišča, ki določajo temeljne motivacijske vzgibe in so povezana s kultiviranjem domoljubja v sodobni pluralni družbi, npr. 'integracijski', 'redistributivni', 'ekspresivni', 'kompenzacijski', 'z odgovornostjo povezani' impulz itd.;
- [iii] kakšno prednost, če sploh, naj bi imelo kultiviranje domoljubja v primerjavi z ostalimi cilji državljanske vzgoje (npr. toleranca, državljanska pismenost) in kako naj se ta prednost utemelji;
- [iv] kaj šteje kot 'legitimen' izraz domoljubja, ki jih promovirajo različna pojmovanja, npr. brezpogojno domoljubje (najbolj nazorno predstavljeno s sloganom 'moja država prav ali narobe')¹ ter pogojne 'oblike domoljubja, npr. 'kozmpolitiško domoljubje (Appiah), domoljubje najboljše tradicije (Blum), demokratično domoljubje (Callan), ustavno domoljubje (Habermas), državljansko domoljubje (Laborde), zmerno domoljubje (Nathason), itd.;
- [v] ali naj bo dajanje prednosti rojakom upravičeno v absolutnem smislu (npr. da imajo rojaki vselej prednost pred ostalimi posamezniki ali skupinami, ne glede na učinke politik kultiviranja domoljubja) ali v relativnem smislu (npr. da lahko damo rojakom prednost le pod določenimi pogoji, na primer da imajo rojaki prednost pred ostalimi, zgolj in samo v primeru, ko so bili njihovi interesi oz. potrebe v določeni meri ali nad določenim pragom (npr. pragom revščine) zagotovljeni ali ob pojavu 'intersekcionalnosti' prikrajšanosti);
- [vi] katere so omejitve oz. meje kultiviranja domoljubja v javnem šolanju ter s katerimi načeli morajo biti skladna, npr. poštenost, vzajemnost, legitimnost itn., ter ali naj ima katero od teh načel prednost pred ostalimi in pod kakšnimi pogoji;
- [vii] katere in kakšne so napetosti med različnimi ugovori zoper domoljubje glede na njegovo naravo, moralni status ter vlogo in pomen.

Zgoraj zastavljena vprašanja kažejo, da obstoječa pojmovanja domoljubja ne ponujajo prepričljivega odgovora na večino teoretičnih problemov povezanih z njegovim moralnim statusom, cilji in samo utemeljitvijo. Obsežna literatura iz tako raznolikih disciplin in področij raziskovanja, kot so politična filozofija (npr. Arneson, 2004; Cohen, 1996; Primoratz, Kleining & Keller, 2015), sociologija (Duina, 2017), azijske študije (Kwak & Matsuda,

1 V tem primeru je zagovor domoljubja nevprašljiv oz. absoluten, saj je sprejemanje objekta domoljubja brezpogojno. Kot tako ima t.i. 'ekstremno domoljubje' tri temeljne lastnosti in sicer [i] brezpogojna lojalnost objektu domoljubja; [ii] ekskluzivna navezanost na objekt domoljubja ter [iii] izključno dajanje prednosti sodržavljanom pred vsemi ostalimi. Tudi zato naj bi bilo brezpogojno oz. ekstremno domoljubje izključevalno ali celo diskriminatorno.

2015), politična teorija (Jones & Vernon, 2018; Viroli, 1995), orientalistika (Mestyan, 2017), raziskave potovanj in turizma (Weaver et al., 2015), ameriške študije (Pena, 2015), zgodovina (Curren & Dorn, 2018; Ignatieff, 2009), študije mladih (Marzęcki, 2019), šport (Montez de Oca & Suh, 2019), psihologija (Schatz et al., 1999), kritična analiza diskurza (Boc, 2015; Flowerdew, 2003), filozofija vzgoje (Archard, 1999; Callan, 2006, 2010; Hand, 2011), politična ekonomija (Clift & Wall, 2012; Gerócs & Szanyi, 2019) okoljevarstva (Cafaro, 2010), študije hrane (Yormirzoev et al., 2019), kulturne in spominske študije (Petrović, 2011) itd. potrjujejo njegovo vse bolj pomembno vlogo.

Hkrati ga je spopadanje nekaterih vodilnih sodobnih avtorjev za njegovo znanstveno legitimnost (npr. Appiah, 1997; Habermas, 1993; Nathanson, 1989; Soutphomassane, 2012; Tamir, 2021; Viroli, 1995) rešilo 'usode', kjer bi lahko pristalo na odpadu zavrženih političnih idej. Kakor poudarja Stephen Nathanson:

Domoljubje je ideal, zaradi katerega je mnogim ljudem neprijetno. Težko se označijo za 'patriote', ker jim ne ustrezajo rituali in simboli nacionalne lojalnosti in ker jih skrbi, da nacionalna zvestoba pomeni ravnodušnost ali sovražnost do ljudi drugih narodov. Ker obsojajo nacionalni šovinizem in jih motijo povezave med domoljubjem, militarizmom in slepo zvestobo, se besedi 'patriot' izogibajo. (1989: 535)

Ta boj za priznanje legitimnosti akademskega ukvarjanja z različnimi vprašanji, ki jih odpira problematika domoljubja, je namreč potekal na dveh ločenih frontah, saj je bil ujet med dvema skrajnostima. Na eni strani so ga kritiki odpravili z očitkom, da je domoljubje bodisi 'nevredno resnih komentarjev' (Archard, 2016) ali celo 'intelektualno nesposljljiva tema'. A domoljubje ni edini fenomen, ki je bil potisnjen na obrobje znanstvenih interesov. Kakor je v v svoji knjigi *Understanding Violence* opozoril Lorenzo Magnani – si je tudi nasilje delilo usodo skupaj z domoljubjem. Zdi se, kakor nazorno izpostavlja Magnani, da za filozofe nasilje

samo zato, ker se pojavlja kot nekaj trivialnega, slabega, nevzdržnega, zmedenega, neizogibnega in marginalnega, ni dovolj zanimivo: nenazadnje se zdijo zgodovina, sociologija, psihologija, kriminologija, antropologija, če omenimo samo nekatere discipline, primernejše za preučevanje nasilja ter za zagotavljanje podatkov, pojasnil in vzrokov. (2011: str. vii)

Če ga imajo njegovi zagovorniki za eno od državljskih dolžnosti, je za njegove kritike moralno problematično, teoretično pomanjkljivo in zastarelo (Appiah, 2019). Pogosto celo politično nevarno, saj pogosto predstavlja vir potencialnih konfliktov in nasilja. Nenazadnje je bila pripravljenost umreti ali ubijati za svojo domovino – tradicionalno gledano – pravzaprav najbolj pristna oblika izražanja domoljubja.

Morda najbolj neposredno zlorabo domoljubja v sodobni zgodovini predstavlja 'patriotska zakonodaja' (*Patriot Act*) v ZDA, ki je sledila terorističnim napadom 11. septembra 2001 (Curren, 2020). Z njo je takratna administracija ameriškega predsednika Georgea Busha ml. v imenu domoljubja posegla v temeljne svoboščine ameriških državljanov. Prisluskovanje telefonskim pogovorom in vdor v zasebnost državljanov so pod pretvezo nacionalne varnosti postali podaljšana roka 'vojne proti terorju'. Tudi zato se domoljubje pogosto označi za 'poslednje zatočišče podležev'.

Sicer pa tako v politični retoriki kakor politiki nasploh vedno znova trčimo ob domoljubje. Sodi namreč v opis delovnega mesta in sčasoma postane nekakšna profesionalna deformacija. Npr. slogan *America First* nekdanjega ameriškega predsednika Donalda Trumpa je deloval kot potrošniški oglas: tudi zato mu nekateri kritiki očitajo t. i. 'lažno domoljubje' (Pitney, 2020). Pri nekaterih evropskih strankah in gibanjih skrajne desnice pa ima veliko bolj zlovesčo vlogo. Zloraba domoljubja pri gibanju PEGIDA v Nemčiji ali političnih strankah Narodna fronta v Franciji, Zlata zora v Grčiji itn. najpogosteje služi kot pretveza za ustvarjanje sovraštva. V njegovem imenu namreč zagovarjajo ksenofobno politiko izključevanja in diskriminacije.

Del strategije za preseganje polarizirajoče narave razprav o domoljubju, predstavlja artikulacija t. i. 'hibridnih' pojmovanj domoljubja, npr. ustavno domoljubje (Habermas, 1990; Müller, 2007), kozmopolitsko domoljubje (Appiah, 1997); zmerno domoljubje (Baron, 2020; Nathanson, 1989), pravično domoljubje (Macedo, 2011), državljansko domoljubje (Laborde, 2002), demokratično domoljubje (Callan, 2002), kritično domoljubje (Merry, 2009), domoljubje najboljše tradicije (Blum, 2007) itn. Kljub različnim poudarkom, ki jih vključuje vsaka od teh 'hibridnih' alternativ, so prav vse v nasprotju s skrajnimi koncepti domoljubja, za katere je značilno bodisi brezpogojno pojmovanje lojalnosti (npr. 'moja država, prav ali narobe') ali redukcionistično razumevanje domoljubja (poleg nacionalizma) kot nekakšnega 'živega fosila'. Npr. nacionalizem, kakor je poudaril Bernard Yack, je bil za nekatere znanstvenike 'vsiljivec iz predmodernega sveta krvi in zemlje, izbruh primitivnih strasti, ki jih je sodobna družba tako močno poskušala zatreti' (Yack, 2012: 1).

Tudi brez bolj poglobljenega razumevanja pojmov, ki so tradicionalno povezani z njim, npr. ljubezen, državljanstvo, identiteta, nacionalnost, vrline, zvestoba, enotnost, (nacionalni) ponos, pogum, solidarnost, 'skupno dobro', (državljanska) odgovornost, se domoljubje sooča s tveganjem, da ostane ujeto na 'nikogaršnji zemlji' med njegovimi kritiki in zagovorniki (Sardoč, 2020).

Zgoraj predstavljena problematika kaže torej na dejstvo, da ostajajo njegovi zagovorniki in kritiki na različnih bregovih tako glede njegove moralne vrednosti in političnega statusa kakor tudi glede kultiviranja domoljubja v javnem šolanju. Na že tako visok kup nesoglasij in protislovij med kritiki in zagovorniki, se slednji soočajo še s t. i. 'problemom ekspresivnosti', ki ga odpira vprašanje 'kaj šteje za legitimno obliko izražanja domoljubja'? Je to dvig zastave, petje himne, kritičnost do nosilcev javnih funkcij ali problematiziranje določenega zgodovinskega dogodka oz. osebe? Kakor poudarja Michael Ignatieff:

'[m]edtem ko je ljubezen do domovine potrebno deliti, pa čustva, ki so skupna, niso nujno enaka za vsakega državljana. Domoljubje je sporno čustvo, ker so tudi države sporni prostori. Državljeni se med seboj ne strinjajo o tem, za kaj bi se morala domovina zavzemati, kaj pomeni njena tradicija in kakšno pot naj bi šla v prihodnosti (Ignatieff, 2009: 16).

Ne preseneča torej, da je vsaka inkarnacija ideje bratstva praviloma sprejeta z veliko mero zadržanosti. Hkrati se tudi v okviru razprav o domoljubju – podobno kot pri problematiki terorizma (Nathanson, 2010) – srečamo s t. i. 'problemom dvojnih meril'. Osnovni

izziv tega problema je torej nezmožnost artikulirati 'objektivne' standarde, na podlagi katerih bi lahko določili vrednost določenega dogodka. Prav zaradi teh in vrste ostalih problemov, napetosti in izzivov se je tako pri zagovornikih kot tudi pri kritikih domoljubja težko znebiti občutka, da je na obeh straneh razprave vključen 'avtopilot', ki sicer vodi smer razprave, a zgreši samo bistvo, saj ga zagovorniki praviloma nekritično zagovarjajo, kritiki pa razvrednotijo z očitkom o njegovi moralni inferiornosti.

V času, ko izgovorov za vse manjše zaupanje v institucionalni okvir sodobne pluralne družbe ter vse nižjo volilno udeležbo, (počasi) zmanjkuje, ksenofobni nacionalizem in verska nestrpnost pa nista več omejena zgolj in samo na 'lokalno folkloro', osnovni problem domoljubja in njegove teoretizacije torej ni, da ostajajo različna vprašanja o tej problematiki neodgovorjena, temveč da nekatera temeljna vprašanja okoli tega družbenega fenomena in njegovih različnih pojmovanj sploh še niso bila zastavljena.

Literatura

- Appiah, K.A. (1997). Cosmopolitan Patriots, *Critical Inquiry*, 23(3), str. 617–639.
- Appiah, K.A. (2019). *The Lies That Bind: Rethinking Identity*. New York: Liveright.
- Archard, D. (1999) Should we teach patriotism? *Studies in Philosophy and Education*, 18(3), str. 157–173.
- Archard, D. (2016). The Ethics of Patriotism. *Contemporary Political Theory*, 15(2), str. 1–3.
- Arneson, R.J. (2004). Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?, *The Journal of Ethics*, 9(1/2), str. 127–150.
- Blum, L. (2007). Best Traditions Patriotism: A Commentary on Miller, Wingo and Ben-Porath. *Theory and Research in Education*, 5(1), str. 61–68.
- Cafaro, P. (2010). Patriotism as an environmental virtue. *Journal of agricultural and environmental ethics*, 23(1-2), str. 185–206.
- Callan, E. (2002). Democratic Patriotism and Multicultural Education. *Studies in Philosophy and Education*, 21(6), str. 465–477.
- Callan, E. (2006). Love, Idolatry and Patriotism. *Social Theory and Practice*, 32(4), str. 525–546.
- Callan, E. (2010). The Better Angels of Our Nature: Patriotism and Dirty Hands. *The Journal of Political Philosophy*, 18(3), str. 249–270.
- Canovan, M. (2000). Patriotism Is Not Enough, *British Journal of Political Science*, 30(3), str. 413–32.
- Clift, B., & Woll, C. (2012a). Economic Patriotism: Re-Inventing Control over Open Markets. *Journal of European Public Policy*, 19(3), str. 307–323.
- Cohen, G.A. (1989). On the Currency of Egalitarian Justice, *Ethics* 99(4), str. 906–944.
- Cohen, J. [ur.] (1996). *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press.
- Curren, R. & Dorn, C. (2018). *Patriotic Education in a Global Age*. Chicago: Chicago University Press.
- Duina, F. (2017). *Broke and Patriotic: Why Poor Americans Love Their Country*. Stanford: Stanford University Press.
- Flowerdew, J. & Leong, S. (2003). Metaphors in the discursive construction of patriotism: the case of Hong Kong's constitutional reform debate, *Discourse & Society* 18(3), str. 273–294.
- Frankel, C. (1971). Equality of Opportunity, *Ethics*, 81(3), str. 191–211.

- Galston, W.A. (1991) *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerócs, T., & Szanyi, M. [ur.] (2019). *Market Liberalism and Economic Patriotism in the Capitalist World-System*. Cham: Springer.
- Habermas, J. (1990). Citizenship and National Identity. V: J. Habermas (1998), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, str. 491–516. Cambridge: MIT Press.
- Hand, M. (2011). *Patriotism in Schools* [Impact no. 19]. London: PESGB.
- Heath Wellman, C. (2001). Friends, Compatriots and Special Political Obligations, *Political Theory*, 29(2), str. 217–236.
- Holborow, M. (2015) *Language and Neoliberalism*. London: Routledge.
- Ignatieff, M. (2009). *True Patriot Love*. Toronto: Penguin Books.
- Iverson, D. (2015). Patriotism, Diversity and Belonging. V: J.-H. Kwak & K. Matsuda [ur.], *Patriotism in East Asia*, str. 13–27. Oxford: Routledge.
- Jones, C. & Vernon, R. (2018). *Patriotism*. Cambridge: Polity Press.
- Jones, Peter (2013). Toleration. V: G. Gaus & F. D'Agostino [ur.], *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, str. 629–639. London: Routledge.
- Kateb, G. (2008). *Patriotism and Other Mistakes*. New Haven: Yale University Press.
- Keller, S. (2007). *The Limits of Loyalty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleinig, J., Keller, S. & Primoratz, I. (2015). *The Ethics of Patriotism: A Debate*. London: Wiley.
- Kwak, J.-H. & Matsuda, K. [ur.] (2015). *Patriotism in East Asia*. Routledge.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, C. (2002). From Constitutional to Civic Patriotism, *British Journal of Political Science*, 32(4), str. 591–612.
- Macedo, S. (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Macedo, S. (2011). Just Patriotism? *Philosophy and Social Criticism*, 37(4), str. 413–423.
- MacIntyre, A. (1995 [1984]). Is Patriotism a Virtue? V: R. Beiner [ur.], *Theorizing Citizenship*, str. 209–228. New York: SUNY.
- Magnani, L. (2011). *Understanding Violence: The Intertwining of Morality, Religion and Violence: A Philosophical Stance*. Cham: Springer.
- Marzęcki, R. (2019). Constructive emotions? Patriotism as a predictor of civic activity in Poland. *Italian Political Science Review/Rivista Italiana di Scienza Politica*, str. 1–19.
- Merry, M. S. (2009). Patriotism, History and the Legitimate Aims of American Education. *Educational Philosophy and Theory*, 41(4), str. 378–398.
- Mestyan, A. (2017). *Arab Patriotism: The Ideology and Culture of Power in Late Ottoman Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Miller, D. (1995). *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Montez de Oca, J., & Suh, S. C. (2019). Ethics of patriotism: NFL players' protests against police violence. *International Review for the Sociology of Sport*, 1012690218825210.
- Morgan, F. (2005). *Women and Patriotism in Jim Crow America*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Müller, J.-W. (2007). *Constitutional Patriotism*. Princeton: Princeton University Press.
- Nathanson, S. (1989). In Defense of 'Moderate Patriotism', *Ethics*, 99(3), str. 535–52.
- Nathanson, S. (2010). *Terrorism and the Ethics of War*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nussbaum, Martha Craven (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pavković, A. (2007). Killing for One's Country. V: I. Primoratz & A. Pavković [ur.], *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*, str. 219–234. Aldershot: Ashgate.
- Pennock, J.R. & Chapman, J.W. [ur.] (1967). *Equality*. New York: Atherton Books.
- Petrović, T. [ur.] (2011). *Abducted Love*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Pitney, John J. Jr. (2020). *Un-American: The Fake Patriotism of Donald Trump*. Langham: Rowman & Littlefield.
- Primoratz, I. [ur.] (2002a). *Patriotism*. Amherst, New York: Humanity Books.
- Primoratz, I. [ur.] (2002b). Introduction. V: I. Primoratz [ur.], *Patriotism*, str. 9–23. Amherst, New York: Humanity Books.
- Primoratz, I. & Pavković, A. [ur.] (2007). *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*. Aldershot: Ashgate.
- Sardoč, M. (2017). The anatomy of patriotism. *Anthropological Notebooks*, 23(1), str. 43–55.
- Sardoč, Mitja [ur.] (2020). *Handbook of Patriotism*. Cham: Springer.
- Schaar, J.H. (1967). Equality of Opportunity, and Beyond. V: J.R. Pennock & J.W. Chapman [ur.], *Equality*, str. 228–250. New York: Atherton Books.
- Schatz, R.T., Staub, E. & Lavine, H. (1999). On the Varieties of National Attachment: Blind Versus Constructive Patriotism. *Political Psychology*, 20(1), str. 151–174.
- Soutphomassane, Tim (2012). *The Virtuous Citizen: Patriotism in a Multicultural Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tamir, Yael (2021). *Why Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Viroli, M. (1995). *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Yack, B. (2012). *Nationalism and the Moral Psychology of Community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Yormirzoev, M., Teuber, R. & Li, T. (2019). Food quality vs food patriotism: Russian consumers' preferences for cheese after the food import ban. *British Food Journal*, 121(2), str. 371–385.

Povzetek

Koncepti in ideje, s katerimi so povezani, imajo nekakšno svoje življenje. Velik del njihove 'usode' glede tega, kako kalijo, se razvijajo ali kako drugače spreminjajo, potujejo, se raztezajo, bledijo itd., je posledica različnih dejavnikov, vključno z njihovo tradicijo kot tudi neidealnimi okoliščinami. katerih del so. Da bi bile stvari še bolj zapletene, je v zadnjih nekaj desetletjih prišlo do številnih pomembnih premikov v osmišljanju naše 'konceptualne kartografije' na tako različnih področjih, kot so politična filozofija, teorija in filozofija vzgoje, študije migracij itd. Ne preseneča torej, da je panteon političnih konceptov poln širokega spektra problemov, izzivov in drugih konceptualnih 'transformacij', zaradi katerih je analiza skoraj vsakega od njenih članov veliko manj linearna, kot je bilo prvotno predvideno. Ta članek obravnava ambivalentnost do domoljubja kot eno najbolj izpostavljenih značilnosti, s katerimi se soočajo sodobne razprave o tej problematiki. Predstavi nekatere od najbolj problematičnih razsežnosti sodobnih razprav o domoljubju in njegovi 'konceptualni kartografiji', ki jih tako zagovorniki kakor tudi kritiki v veliki meri puščajo ob strani.

Ključne besede

domoljubje, konceptualna kartografija, polarizacija, analogija, ambivalentnost

Summary

Concepts and the ideas they are associated with have a life of their own. Much of their 'fate' as to how they germinate, evolve or otherwise develop, migrate, spread, fade away, are resurrected, etc. is the result of a variety of factors including their tradition as well as the non-ideal circumstances they are part of. To complicate things further, the last few decades have attested to the many important shifts in making sense of our 'conceptual cartography' in areas as diverse as political philosophy, educational theory and philosophy of education, migration studies, etc. In particular, the pantheon of political concepts has been replete with a wide range of problems, challenges and other conceptual 'transformations' that make the analysis of almost any of its members far more devious than originally envisaged. This article discusses the ambivalence over patriotism as one of the most distinctive characteristics contemporary discussions are faced with. It presents some of the most problematic dimensions of contemporary debates on patriotism and its 'conceptual cartography' that both advocates and critics leave largely unarticulated.

Keywords

patriotism, conceptual cartography, polarization, analogy, ambivalence

Ubijati in umreti za svojo domovino*

Aleksandar Pavković

Dulce et decorum est pro patria mori (Horacij 1924, 174)
Sladko in častno je umreti za svojo domovino.

Potem ko je povelečeval stiske, ki jih morajo preživeti mladi rimski vojaki, njihovo spretnost s sulico in konjem ter njihovo gorečnost v boju, Horacij mimogrede omeni, da je sladko in častno (ali plemenito) umreti za svojo domovino: *Dulce et decorum est pro patria mori* (Nisbet in Rudd 2004, 27). 'Sladko' se v tem verzu običajno razlaga širše kot 'prinašanje užitka', 'častno' pa vključuje 'biti primeren in pravilen' (Moles, 2007); 'patria' je dobesedno prevedena kot 'domovina' ali na spolno nevtralen način kot 'lastna država'. V tej odi Horacij ne pravi, da je sladko in veličastno boriti se ter ubijati sovražnike domovine; a je iz te ode povsem jasno, da slavo prinaša bojevanje, ki vključuje ubijanje, in ne samo umiranje med bojem. Zdi se, da ti dve vrstici nakazujeta, da imamo tako epikurejske razloge, užitke, kot tudi stoične razloge, dolžnost (kot v slavi), da se borimo za svojo domovino v zavedanju, da lahko v boju tudi umremo (Moles, 2007).

* To je skrajšana različica prispevka 'Killing and Dying for One's Country'. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*. Springer International Publishing AG; 2017 DOI 10.1007/978-3-319-30534-9_28-1

Podobno kot Horacij tudi številni ugledni sodobni filozofi – kot so MacIntyre (1984), Nathanson (2009), van der Hoof (2009), Kleinig, (2015) Primoratz (2015) in Callan (2010) – domnevajo, da je vsaj v nekaterih primerih ustrezno oziroma primerno, da domoljubi v boju za svojo domovino žrtvujejo svoje življenje. Tako kot Horacij tudi oni zagovarjajo obliko domoljubja, vendar v nasprotju z njim ne trdijo, da je za svojo domovino veličastno, občudovanja vredno ali celo užitek umreti. Vendar pa tako kot Horacij večina, če ne celo vsi, menijo, da je v obrambi domovine ubijanje sovražnikov moralno dovoljeno (vsaj v nekaterih primerih). Dopuščanje moralne dopustnosti ubijanja je eden od razlogov, zakaj je domoljubje, ki ga zagovarjajo ali branijo, zanimivo za moralno teorijo ali teorijo etike.

Za razliko od filozofov, ki ne gredo dlje od moralne dopustnosti, pa domoljubi, kot je Horacij, menijo, da je ubijanje sovražnikov, medtem ko se nekdo bori za svojo domovino, ne le moralno dopustno, ampak tudi domoljubna dolžnost. Nekateri lahko bojevanje in ubijanje sovražnikov obravnavajo kot občudovanja vreden izraz domoljubne vrline in/ali kot dokaz ljubezni do svoje domovine – pod pogojem, da domoljub v bojevanju in ubijanju pokaže pripravljenost umreti zanjo. Občudovanja vredna – veličastna ali plemenita – je pripravljenost žrtvovati svoje življenje za svojo domovino in *ne* ubijanje in bojevanje po sebi. Drugi pesniki, na primer Wilfred Owen (1920) in Ezra Pound (1919), s tem ne soglašajo: zanje umiranje za svojo domovino ne prinaša veselja ali časti, Horacijev ‘dulce et decorum est’ pa je le ‘stara laž’. Vendar pa polemika o resničnosti Horacijevega verza ni tema tega poglavja.

Za namen tega eseja se domneva, da se ubijanje iz ljubezni do svoje domovine dogaja v situacijah, v katerih domoljub morilec kaže svojo pripravljenost umreti za svojo domovino: *pripravljenost umreti* v boju za svojo domovino je bistven oziroma nujen vidik njegovega boja zanjo. Posledično, če se njegov boj izvaja samo z daljinsko vodenimi napravami – na primer droni – in v nobenem trenutku bojevanja ni izpostavljen smrtni nevarnosti, se ne bori tako, kot bi se domoljub moral; bojevanje samo s pomočjo daljinsko vodenih naprav tako presega namen tega poglavja.

Iz tega sledi, da se je domoljub vedno pripravljen boriti – in ubijati – če je njegovo življenje ogroženo. Oseba, ki ubija v lastni samoobrambi, ubija tudi, če je njeno življenje ogroženo. Obstoj ogroženosti življenja domoljubnega morilca (ali potencialnega morilca) je torej en – a le en – vidik analogije med ubijanjem v obrambi domovine in ubijanjem v samoobrambi. To je analogija, ki jo bomo v tem eseju podrobneje preučili.

Domneva se, da je ubijanje ljudi moralno nedopustno in moralno napačno; in večina sodobnih teoretikov etike si deli moralno domnevo *proti* ubijanju ljudi (Norman 1995, 109). Domoljubje ponuja razloge za domnevo, da ta moralna domneva *nima* univerzalne veljave – da je v nekaterih primerih ubijati ljudi moralno dopustno. Seveda pa domoljubje v tem pogledu ni edinstveno – v nekaterih primerih samoobrambe na splošno velja umor, tako v etični teoriji kot med tistimi, ki etičnih teorij ne poznajo, za moralno dopustnega ali opravičljivega (Norman, 1995: 121–8). Če je torej tako, se lahko potem vprašamo: ali domoljubje ponuja razloge za ubijanje ljudi, ki so enake vrste ali enake teže kot tisti, ki jih ponujajo etične teorije o ubijanju v samoobrambi?

V tem eseju bom skušal dati pozitiven odgovor na to vprašanje in ovreči stališče, ki ga je predhodno izpostavil Pavković (2007, 232–3), in sicer da ubijanje v samoobrambi ne ponuja primerne analogije za ubijanje v obrambi domovine.

Domoljubje kot ljubezen do domovine (*patria*)

Za namene našega argumenta v tem eseju domnevamo, da je domoljubje sestavljeno izključno iz čustvene navezanosti na svojo domovino, čustva, ki ga domoljubi ne čutijo do nobene druge države, ljudi ali posameznikov (Callan, 2010). Domoljubi *ljubijo* svojo domovino in so se za predmet svoje ljubezni pripravljani boriti in umreti. Ljubezen domoljubov do svoje domovine tako ponuja samoumevne razloge za bojevanje, ubijanje in umiranje za svojo domovino kot predmet domoljubne ljubezni.

V svojem pojmovanju domoljubja Callan (2010, 253) opredeli domoljubje kot '... stalnost v ljubezni do domovine', kjer je 'domovina' 'teritorialno koncentrirana skupnost, ki se razteza skozi generacije'. Čeprav ta domovina ni država, '...domoljubi verjamejo, da domovina, ki jo imajo radi, ne more uspevati brez neke oblike samouprave ... čeprav oblika samouprave, ki so ji naklonjeni, ni nujno demokratična' (Callan 2010, 253). Po Callanovem mnenju ljubezen do svoje domovine prinaša izrazito čustveno nabit pogled na domovino:

...stvari, ki bi lahko ogrozile ljubljenega, bodo vzbujale strah ali jezo, ki ogroža druge stvari, ki jih človek ne ceni (Callan 2010, 254) ...

V ljubezni do domovine lahko naravna nesreča in vojna sprožita žalost, ki je v svoji moči podobna žalovanju, da nas prevzame in zahteva korenito preusmeritev našega življenja. Da bi nekaj torej štel za ljubezen, mora biti sebi notranje, nekaj, zaradi česar je oseba prepoznavna. Resnična ljubezen se močno razprostira po mojih odločitvah in globoko obarva moj splošni čustveni in interpretativni odziv na svet. Ko ni več česa ljubiti, je malo razlogov za življenje (Callan 2010, 255).

Po Callanu je navezanost domoljuba na svojo domovino – opisana kot ljubezen – nujen del domoljubnega pojmovanja lastnega jaza (njegove identitete) in na ta način tudi oblikuje domoljubno predstavo o smislu in namenu njegovega življenja. To je ključni vidik domoljubja, ki jim omogoča, da na grožnjo svoji domovini gledajo kot na grožnjo sebi in svojemu pojmovanju smiselnega življenja.

Kot poudarja Callan, ljubezen na splošno vodi v idealizacijo predmeta ljubezni, pa tudi v krepitev drugih čustev, povezanih s tem predmetom, npr. strah in žalost. Čeprav to lahko ovira nepristransko oceno ravnanj domovine ali njenih političnih oblasti, njihove ocene ne izključuje ali pa preprečuje. Na podlagi svojega pojmovanja domovine se je domoljub sposoben odločiti, kaj predstavlja grožnja njenemu obstoju, in se hkrati tudi odločiti, ali naj se v vojni, ki naj bi tako grožnjo odpravila, bori ali ne. Za namen te ocene mu ni potrebno apelirati na univerzalna moralna merila in se na podlagi teh meril odločati, ali je

z njihovega vidika ta vojna pravična ali krivična. Svojo oceno lahko opre na vrsto grožnje, ki jo druga, domnevno sovražna država ali vlada predstavlja njegovi domovini. Lahko na primer presodi, da geografsko oddaljene države, ki nimajo zmogljivosti za izvajanje vojaške moči na velike razdalje, ne predstavljajo in ne morejo predstavljati grožnje njegovi domovini. Prav tako se lahko tudi odloči, da sosednja država, ki od njegove domovine zahteva del ozemlja, ne predstavlja nevarnosti za njen *obstoj*, temveč le za njene trenutne – in kontingentne – meje. Z drugimi besedami, lahko se odloči, da njegova ljubezen do svoje domovine ni ljubezen *do* njenih trenutnih meja ali ozemlja. In čeprav ima svoje rojake, ki živijo v drugih državah, rad, se lahko tudi odloči, da ljubezen do teh rojakov ne vodi – ali opravičuje – njegovega bojevanja, ubijanja in morda umiranja, da bi te rojake spravil v sedanje meje svoje domovine. Njegova ljubezen do svoje domovine ni enaka ljubezni do rojakov, ki živijo zunaj nje.

V nasprotju z domoljubom je nacionalist na svoj narod in državo navezan: njegov narod mora 'imeti' svojo državo (po možnosti vključuje večino pripadnikov naroda in dežel v njegovi 'zgodovinski lasti'); to izbranemu narodu omogoča, da uspešno tekmuje z drugimi narodi in njihovimi državami ter tako z njimi uveljavlja svojo superiornost ali pa enakost. V tekmovanju za ali pri ohranjanju svojega statusa in vpliva se nacionalne države bojujejo, tudi če njihov obstoj ni na noben način ogrožen; v nasprotju z domoljubom bi se bil nacionalist pripravljen boriti, ubijati in včasih celo umreti v vojnah, kot tiste opisane zgoraj, v katerih se domoljub noče boriti. Nacionalist je lahko navezan na svoj narod in na njegovo državo ter na državo gleda tudi kot na svojo domovino; nacionalist je tako lahko hkrati nacionalist in domoljub; pravzaprav nacionalisti pogosto združujejo ti dve navezanosti in svetovna nazora (glej tudi Primoratz 2015, 74–75; in Kleinig 2015, 40–42). Toda kakor smo videli, lahko domoljub zavrača različne nacionalistične navezanosti in njihove zahteve po žrtvovanju iz preprostega razloga, ker njegova domovina ni ne nacija in niti nacionalna država.

Toda ljubeč domoljub se je morda pripravljen boriti in umreti tudi v obrambni, a brezupni vojni, v kateri se domoljubni državljani, ki ni tako čustveno navezan na svojo domovino, noče boriti. Po teoriji pravične vojne bi razmišljajoči, a domoljubni državljani od vsake vojne, v kateri se bojuje, pričakoval razumne možnosti za uspeh – v tem primeru odstranitev grožnje za svojo domovino. Glede na to bi zavrnil bojevanje v vojni, v kateri možnosti za uspeh ni prav veliko. Ljubeči domoljub ne vidi možnosti neuspeha v vojni kot utemeljen razlog za zavrnitev bojevanja: ker ljubi svojo domovino, bi se boril tudi v vojni, v kateri bi lahko bila njegova domovina verjetno poražena, zasedena in bi ji vladali nedomoljubi. Neljubečemu domoljubnemu državljanu se ta odnos lahko zdi iracionalen in škodljiv, saj vodi v nekoristno izgubo življenj, tako do človeštva nasploh kot tudi do same domovine. Ob soočenju z invazijo nacistične Nemčije in okupacijo sta se leta 1939 češka in leta 1940 tudi danska vlada odločili, da bi bil oborožen odpor škodljiv in neučinkovit; mnogi njeni domoljubni državljani so se s to oceno strinjali. Toda nekateri češki in danski (ljubeči) domoljubi so se borili in pobijali okupatorje in v tem boju tudi umrli. V primeru obrambe svoje domovine ljubeči domoljub ni dolžan upoštevati niti univerzalnih zapovedi niti ukazov svoje lastne vlade (gl. Pavković, 2007: 230–1).

Skratka, domoljub, ki ljubi svojo državo oz. domovino, lahko pri odločanju, ali se bo boril za svojo državo, oceni vojno, v kateri se njegova država bori, *ne glede* na kakršna koli nedomoljubna ali univerzalna merila. Posledično so njegovi razlogi, da se je odločil za bojevanje – in ubijanje – v določeni vojni, zgolj domoljubni, saj se ne zanašajo na nedomoljubna merila ocenjevanja takšnih vojn. Tukaj torej predpostavljamo, da je ljubečega domoljuba za bojevanje v vojnah motivirala izključno ali predvsem ljubezen do svoje domovine.

Oris vojne v obrambi svoje domovine

Kaj torej pomeni 'boriti se za svojo državo oz. domovino'? Domovina je seveda takšna, kot si jo domoljub predstavlja: a karšnakoli v njegovi domišljiji že je, je domovina običajno pojmovana kot skupnost ljudi, ki skozi različne generacije živijo na določenem ozemlju in si, kot poudarja Callan, do neke mere prizadevajo za lastno vlado.

Primarni model domoljubne vojne je torej tisti, v katerem zunanji sovražnik ogroža njegovo domovino. V antični Grčiji so druge takšne države uničile številne mestne države – majhne domovine: Atenam in drugim starogrškim mestom je med prvo perzijsko vojno grozilo uničenje (Christ, 2012: 122). To je vključevalo tako uničenje infrastrukture (posvetene stavbe in svetišča ter kmetijska zemljišča) kot izselitev, zasužnjevanje in/ali pobijanje prebivalstva. Na podlagi tega modela lahko trdimo, da je izbris domovine lahko posledica vojaške okupacije njenega ozemlja, sistematičnega uničevanja infrastrukture in/ali pobijanja, zasužnjevanja ali prisilnega ustrahovanja prebivalstva.

Ker je ljubezen domoljuba do svoje domovine, kot poudarja Callan, diahronična, se lahko vloga ali mesto določenega teritorialnega dela te domovine v njegovi ljubezni sčasoma razlikuje. Del ozemlja, ki so ga domoljubi v preteklosti imeli za svojega ali mu za svojo domovino pripisovali bistveni pomen, lahko ta pomen sčasoma izgubi. V obdobju po drugi svetovni vojni se je to zgodilo z Alzacijo in Loreno (za nemške domoljube). Zato bi lahko trdili, da vse vojne, ki so se vodile na določenem ozemlju, povezanem s svojo domovino v preteklosti ali sedanjosti, niso bile ali pa so vojne, v katerih se je domovino branilo pred uničenjem.

Bojevanje za svojo domovino ne vključuje le pripravljenosti umreti v vojni, temveč ljudi, ki domovino ogrožajo, tudi ubijati. Kakšno grožnjo predstavljajo domoljubi in njegovi domovini? V meddržavni vojni so to vojaki ali oboroženi posamezniki, ki napadejo ali se pripravljajo na invazijo na njegovo domovino z namenom, da ubijejo vsakogar, ki se z oboroženo silo upira njihovi invaziji, in da jo končno tudi zavzamejo. Skratka, to so vojaki, ki ogrožajo življenje oboroženih domoljubov, ki so se njihovem oboroženemu napadu pripravljene upreti. Domoljubi tudi vedo, da bodo ob predaji tisti, ki so bili oboroženi, za nedoločen čas zaprti v razmerah, ki predstavljajo suženjstvo in da jim bo grozila smrt, če

bodo poskušali pobegniti. Hkrati tudi vedo, da bo invazijska sila vzpostavila sebi odgovorno vlado – s čimer bo odpravila vsako samoupravo – in da bodo zaprli ali ubili vsakogar, za katerega bi lahko ocenili, da novi režim ogroža. Poleg tega bo invazijska sila zatrla vrsto vsakdanjih, pa tudi posebnih kulturnih/verskih manifestacij in institucij, vključno z mediji, da bo odstranila ali uničila pomembne znamenitosti ter vsilila svoje šolske in medijske programe. Ti sistematični ukrepi so namenjeni odstranitvi značilnih vidikov domovine ter njeni vključitvi in asimilaciji v drugo, prej tujo državno strukturo. Celoten izid invazije po njegovem mnenju predstavlja izbris njegove domovine.

V soočenju in v bojevanju s tujimi vojaki želi domoljub to grožnjo odpraviti. Toda kako lahko domoljub ve, da imajo vojaki, proti katerim se bori, namen uničiti njegovo domovino? Slednji lahko namreč verjamejo, da je njihov cilj le zamenjati vladarja in njegovo družčino ter zamenjati vladajočo skupino s pravičnejšo skupino iz iste domovine: verjamejo namreč lahko, da skušajo z invazijo na to državo pomagati njenim prebivalcem in da torej delajo dobro. V akademskem žargonu menijo, da se borijo v pravični vojni. V oboroženem zasledovanju pravičnosti svojega pojmovanja so pripravljene ubiti tiste, ki se ne strinjajo in se z oboroženo silo upirajo: verjamejo, da njihova stvar opravičuje ubijanje upornikov – in vsaj implicitno verjamejo, da njihova stvar opravičuje njihovo lastno umiranje za pravično stvar. V tem smislu je njihova zavezanost svoji stvari, kar zadeva ubijanje tistih, ki se soočajo z njimi, enakovredna uporniškemu domoljubju.

Vendar pa v vsakem primeru obstaja precejšnja asimetrija glede grožnje: prvič, napadalci imajo namen/grozijo, da bodo z oboroženo silo vdrli v domovino nekoga drugega; in drugič, grozijo, da bodo pobili vse, ki se njihovi oboroženi invaziji upirajo. Domoljubi nimajo namena in ne grozijo, da bodo storili karkoli potencialnim zavojevalcem ali njihovi domovini, *vse dokler* v resnici na silo ne vdrejo; svojo domovino nameravajo le braniti pred oboroženim napadom. Grožnja domoljuba, da bo ubil oborožene napadalce njegove domovine kot odgovor na njihovo grožnjo, da bodo ubili vse domoljubne odpornike njihove invazije, je v tem pogledu analogna grožnji, ki jo potencialna žrtev oboroženega napada lahko povzroči napadalcu; v boju proti grožnji oboroženega napada lahko žrtev v samoobrambi grozi, da bo ubila vsakogar, ki jo napade s smrtonosno silo.

V primeru grožnje po uničenju njegove domovine z vojaško invazijo lahko domoljub trdi, da se ni mogel odločiti za njeno uničenje ali da je to presegalo njegovo zmožnost izbire; zato lahko trdi, da ni imel druge izbire, kakor da se bori za odpravo te grožnje ali da se je bil v takšni situaciji prisiljen odločiti za bojevanje. Podobno je v primeru samoobrambe žrtev oboroženega napada prisiljena ubiti napadalca in tako prepreči, da jo ubije; žrtev v primerih samoobrambe ni imela druge izbire, kot da ubije ali pa je bila k temu prisiljena (glej Pavković 2017).

Obramba domovine: Finska decembra 1939

V primeru invazije ZSSR na Finsko decembra l. 1939 so se finski domoljub in njegovi so-rojaki, ki so bili vpoklicani v boj proti zavojevalcem, soočili z grožnjo smrti (če se ne predajo) in grožnjo uničenja svoje domovine, ki bi bila posledica prisilne menjave oblasti, uvedbe sovjetskega tipa nadzora nad vsakdanjim in kulturnim življenjem, ujetništva velikega števila ljudi za nedoločen čas, pa tudi prisilne asimilacije ZSSR, kakršna je bila vsiljena trem baltskim državam (ki so bile kmalu po koncu vojne s Finsko priključene ZSSR) (glej Pavković 2017; van Dyke 1997; in Trotter 2000).

Vsak posamezni domoljub bi lahko s predajo odstranil neposredno grožnjo lastne smrti, vendar posamezna predaja ne bi odstranila grožnje ostalim vojakom in domovini kot celoti. V nekem smislu je bil prisiljen izbirati (vsi finski vojaki so bili moški) med reševanjem svojega življenja in puščanjem življenja ostalih domoljubov in celotne domovine pod grožnjo *ali* pa bojevanjem (in ubijanjem) napadalcev in tako poskušal odstraniti smrtno grožnjo svojim rojakom in svoji domovini. Njegovo reševanje lastnega življenja tudi ne bi bil učinkovit način za reševanje življenj tujih vojakov: čeprav jih ne bi ubijal, bi bili še vedno v nevarnosti, da jih ubijejo drugi finski vojaki, pa tudi umirajo zaradi ozeblin in boleznih (zaradi teh vzrokov je v tej vojni umrlo veliko število sovjetskih vojakov).

Medtem ko bi imela predaja minimalen učinek na reševanje življenj, razen njegovega lastnega, je lahko njegovo bojevanje skupaj z rojaki preprečilo smrt nekaterih ostalih finskih vojakov, pa tudi zapor in smrt njegovih rojakov ter uničenje njegove domovine. Njegovo bojevanje, skupaj z ostalimi vojaki, je verjetno povečalo število ubitih sovjetskih vojakov. Videti je bilo, da ga je invazija prisilila, da je kot vojak-domoljub izbral med življenjem svojih rojakov in obstojem svoje domovine ter življenjem tujih vojakov. Soočanje s prisilno izbiro, ljubezen do svoje domovine in rojakov ter pripravljenost za to umreti mu ni prepustilo druge izbire, kot da se bori in ubija napadajoče vojake. V nekem smislu se ni želel odločiti za možnost ubijanja tujih vojakov: prav ti vojaki so mu v tem kontekstu to posebno izbiro vsilili.

V tem smislu se lahko trdi, da je bilo njegovo ubijanje analogno ubijanju v samoobrambi nekoga, ki se mu grozi in se ga poskuša ubiti.

Ubijanje ljudi v samoobrambi in v obrambi svoje domovine

Če nekdo v samoobrambi ubije nekoga drugega, torej v situaciji, v kateri se brani pred neposredno grožnjo svojemu življenju, morilec tega umora ni kriv, čeprav, kot poudarja Norman (1995, 124), zaradi tega lahko čuti resnično obžalovanje. Norman trdi, da se je mori-

lec zaradi grožnje lastnemu življenju soočil s 'prisilno izbiro': oseba, ki mu je grozila, da mu bo ubila, ga je prisilila, da se je zelo hitro odločil med tem, da bi se pustil ubiti, in ubiti osebo, ki ga je v to izbiro silila. Zaradi prisilne izbire si ni mogel pomagati, da ne bi ubijal: kot trdi Norman (1995, 128), je bila to 'potrebna stvar' – ali vsaj tako jo razumejo morilec in ljudje, ki sočustvujejo z njegovo stisko. Ko je ubil osebo, ki mu je grozila, da ga bo ubila, piše Norman, ga ni kaznoval in prav tako ni sledil diktatu pravičnosti, ampak je preprosto preprečil, da bi bil ubit.

V samoobrambi predstavlja namreč položaj, v katerem se je znašel morilec in ki ga ni izbral, moralno opravičilo za uboj: ubijanje v samoobrambi je ubijanje, za katerega se ni svobodno odločil in je bilo izvedeno samo zato, da bi preprečil še en umor. Toda filozofi – zlasti tisti, ki menijo, da ima oseba vedno izbiro, da drugih ljudi ne ubije – so izpodbijali moralno opravičilo umora v samoobrambi (Rodin, 2002: 14).

Standardni filozofski izziv, ki mu sledi Rodin (2002), ima namen pokazati, da je v nekaterih primerih, ko je ogroženo življenje, grožnja mogoče odstraniti, ne da bi ubili osebo, ki grozi: če se soočite z oboroženim moškim v določenem območju New Yorka, ki pravi 'Dolar ali tvoje življenje', grožnjo odstranite tako, da tej osebi daste dolar, ki ga je zahtevala. Ta argument poskuša najprej odstraniti grožnjo s smrtjo, češ da je to pogojna grožnja, ki jo je mogoče zlahka odstraniti, in drugič, odstraniti prisilno izbiro med obema življenjema (življenjem tistega, ki grozi z umorom, in življenjem predvidene žrtve) in jo nadomestiti z očitno racionalno izbiro med dolarjem in življenjem žrtve.

David Rodin meni, da je bila grožnja, s katero se soočajo finski domoljubni vojak (in finska vlada), podobna pogojni grožnji, ki jo je bilo mogoče zlahka odstraniti. Po njegovem njenju je sovjetska vlada svoje finske nasprotnike in njihove domoljube soočila z zahtevo: 'Dajte nam ozemlje, ki ga hočemo, sicer bomo ubili vsakogar, ki se našemu zavzetju ozemlja upira' (Rodin, 2002: 136). Seveda ni bilo v moči vojaka-domoljuba, da se ozemlju odreče, ampak v moči vlade, ki njega in ostale zastopa. Morda bi se lahko v znak, da se bo odrekel ozemlju, preprosto vdal.

Kot odgovor na ta argument izsiljevanja denarja in njegovo teritorialno primerjavo lahko poudarimo, da grožnje z izsiljevanjem proti naključnim tarčam v javnem prostoru niso enakovredne grožnjam s smrtjo in se za take ne štejejo. Da bi lahko grožnjo z izsiljevanjem zlahka odstranili, je potrebno grožnjo razumeti kot strogo izsiljevalsko: ker izsiljevalca zanima predvsem denar, ne pa ubijanje, je njegov pogoj – vaš denar ali vaše življenje – mišljen tako, da predstavlja grožnjo, ki jo je enostavno odstraniti. Če pa jo je mogoče zlahka odstraniti, ne gre za življensko grožnjo načrtovani žrtvi, temveč za instrument izsiljevanja denarja iz strahu pred negotovim izidom. Da bi lahko uspela kot sredstvo izsiljevanja, mora žrtev to razumeti kot orodje izsiljevanja in ne kot dejansko grožnjo njenemu življenju.

V primeru invazije na Finsko leta 1939 nobena stran invazije ni predstavila po analogiji z oboroženim izsiljevanjem ozemlja, pri katerem bi se grožnja z invazijo zlahka odstranila z odpovedjo koščku ozemlja, ki je po vrednosti analogen majhnemu denarnemu znesku. Sovjetski general, ki je poveljeval operaciji, je svojim vojakom razglasil, da je njihov cilj 'osvoboditi Fince iz krempljev veleposestnikov in kapitalistov' (van Dyke, 1997:

27). V sovjetski uradni naraciji je bila to obramba njihove proletarske države (ZSSR) pred napadom fašistične buržoazne vlade (ki je bil v resnici lažen). Ta obramba je zahtevala zamenjavo finske vlade s politično in etično pravično – torej pravo proletarsko – vlado. V uradni sovjetski naraciji je bila to pravična vojna. Finska vlada in vojaki so v sovjetski invaziji videli poskus okupacije njihove države, zapiranje tistih, ki se upirajo (vključno z vladnimi uradniki) in prenehanje njihove samostojnosti. Po njihovem mnenju je šlo za napad, katerega cilj je bil uničiti njihovo domovino.

Ali je analogija samoobrambe z obrambo domovine veljavna?

Kljub temu bi lahko trdili, da analogija s samoobrambo tukaj ne uspe, ker dobrine – lastna domovina in svoboda rojakov –, ki se branijo, niso na isti lestvici vrednot kot človeško življenje. Kakor pravi Norman (1995: 137)

... ko si enkrat mrtev, si mrtev in nič več ne more nadomestiti te izgube. Zato ogrožanje življenja upravičuje izjemne ukrepe. Grožnja življenju politične skupnosti pa ni takšna.

Zato smrt domovine in smrt človeka nista primerljivi iz preprostega razloga, ker je domovina entiteta, ki jo je načeloma mogoče ponovno oživiti, mrtvega človeka pa ne. Finski domoljub je tako kot vsak drug domoljub v vojni soočen z izbiro med uničenjem domovine, ki jo je mogoče obnoviti, in ubijanjem človeških bitij, ki jih ni mogoče obnoviti.

Vendar to ni popoln opis njegove izbire: uničenje domovine vključuje ugrabitev (zapor) velikega števila njegovih rojakov. Čeprav ugrabitev v svojem cilju ni analogna smrti, se šteje za grožnjo takšne vrste, da njena odstranitev opravičuje umor. To je lahko zato, ker je ugrabitev enakovredna prisilnemu zaslužnjenju in je podobno zaslužnjenju uveljavljena s smrtno grožnjo.

Glede na to lahko torej rečemo, da je domoljub tukaj soočen z grožnjo za življenje svoje domovine, ki vključuje grožnjo zaslužnjevanja velikega števila njegovih rojakov. V boju za odpravo teh groženj je pripravljen žrtvovati svoje življenje: očitno verjame, da sta njegovo življenje in življenja ostalih vredna vsaj toliko kot življenje domovine in svoboda pred suženjstvom. In njegovo ubijanje tujih vojakov je zanj primer prisilne izbire: tuji vojaki in njihovi voditelji so tisti, ki so njegovo izbiro izsilili.

Tako kot pri samoobrambi njegov primarni namen ni bil ubiti, ampak preprečiti izgubo nečesa, kar je zanj zelo dragoceno – tako dragoceno, kot je njegovo lastno življenje – in zaslužnjevanje ljudi, ki so mu blizu. Tako kot v primeru samoobrambe lahko tudi domoljubni vojak svoje ubijanje obžaluje, čeprav je bil v to prisiljen. Morda se mu sovražni vojaki, ki jih ubija, tudi smilijo: njihovi voditelji jih po njegovem mnenju uporabljajo kot

instrumente v projektu, v katerem oni, napadalci, nimajo nobenega deleža in od katerega ne morejo ničesar pridobiti.

Pravičnost ali domovina: kaj naj domoljub izbere?

Vzemimo sedaj primer, ko vojaške sile – bojevniki – vdrejo v domovino drugih ljudi, da bi odstranili (aretirali ali ubili) njihove zločinske ali krivične vladarje; njihova invazija je, vsaj po njihovem mnenju, pravična vojna za pravične vzroke in jih v akademski literaturi imenujemo 'pravični bojevniki'. Toda taka invazija, ne glede na to, kako pravična je lahko, ni primer uveljavljanja kakršnega koli zakona; tudi če so vladarji neke domovine zagrešili zločine in se štejejo za zločince, vdor oborožene sile vanjo ni analogen poskusu aretacije zločincev in ustavitvi njihovih zločinov. Vloga takšnih pravičnih bojevnikov je premagati sovražne vojake z uporabo velike smrtonosne sile, primerne tej nalogi; ta naloga vključuje ubijanje vseh, ki se jim upirajo z oboroženo silo, uničenje vojnih instrumentov in končno razorožitev sovražnikovih vojakov, torej učinkovita razgradnja vojaškega aparata njihovih nasprotnikov. Nasprotno pa policisti pri zasledovanju zločincev uporabljajo smrtonosno silo le v posebnih okoliščinah na način, ki je nujen za zaustavitev ali preprečevanje kaznivih dejanj. Zaustavitev in preprečevanje kriminala je tako po svojih ciljih kot po uporabi sile precej drugačna naloga od povzročitve vojaškega poraza in doseganja zmage v vojni.

Enako pomembno je tudi, da domoljubni vojaki z upiranjem oboroženim osvajalcem svoje domovine ne ubijajo, niti ne grozijo z usmrtnitvijo, in neoboroženi civilisti ali policisti v zasledovanju zločincev tudi ne grozijo. Tvegajo lastno življenje, da bi se branili pred oboroženim napadom nečesa, kar je zanje dragoceno – nekaj, kar oboroženi napadalci in njihovi voditelji menijo, da je nepogrešljivo in da jih je treba po potrebi uničiti. Ko branijo lastne vrednote, ne kršijo nobenih zakonov. Zato njihova obramba domovine in njihova uporaba smrtonosne sile v svoji obrambi nista analogna kriminalnemu umoru ali grožnji z usmrtnitvijo žrtev, ki niso nevarne.

Če pa domoljub verjame, da bo njegova domovina z oboroženo silo uničena ali nepopravljivo poškodovana, se lahko sooči s konfliktom dveh vrednot, ki sta mu tako ljubi: pravičnost in njegova domovina. Če se odloči za pravičnost in se invaziji tujcev zaradi pravičnosti ne odloči upreti, bo pokazal, da mu je za svojo domovino manj mar (ali da jo manj ljubi) kakor pravičnost. Njegova naklonjenost pravičnosti je takrat močnejša od njegove navezanosti na svojo domovino. Še vedno ostaja ljubeč domoljub, a je vseeno domoljub z (večjo) ljubeznijo do pravičnosti.

Zdi se, da nekateri sodobni zagovorniki domoljubja – kot so Nathanson (2009), Kleinig (2015) in Primoratz (2015) – verjamejo, da je to edina možna etična preferenca, ki jo lahko ima vsak razmišljujoči ali etični domoljub: dati prednost svoji domovini pred pra-

vičnostjo, je po njihovem moralno nedopustno ali napačno. To bi pomenilo, da je oborožena obramba domovine moralno napačna, če je obramba usmerjena proti tistim, ki trdijo, da se borijo za pravično stvar (in katerih vzrok dejansko je pravičen). Upoštevajte, da v takem scenariju domoljubu ni potrebno zavrniti pravičnosti ali pravičnega razloga v vojni: domoljubu, ki brani svojo domovino, v takem primeru ni treba podpirati krivice. V takem scenariju je življenje njegove domovine zanj in ostale domoljube bolj dragoceno od vsake pravičnosti, ki je njegovi domovini vsiljena; hkrati pa lahko verjame, da bi morala biti njegova domovina pravična ali postati pravičnejša, kakor trenutno je.

Po njegovem mnenju tisti, ki namerajajo pravičnost še vedno zasledovati z orožjem, vrednost svoje domovine razvrednotijo – menijo, da je moralno dopustno, da jo izničijo ali poškodujejo, če je to na poti uresničevanja pravičnosti, pa čeprav je v tem primeru možno doseči le pomanjkljivo ali nepopolno pravičnost. Iskanje pravičnosti samo po sebi je po mnenju osvajalcev bolj dragoceno kot nadaljnji obstoj njegove domovine. To je stališče, ki ga domoljub, ki brani svojo domovino pred ‘pravičnimi bojevniki’, zavrača.

Obstajata torej vsaj dve stališči o moralni vrednosti domovine: tisto, ki pravičnost uvršča višje od domovine in tako omogoča njen izbris v prizadevanju za pravičnost, in tisto, ki življenje domovine uvršča višje od pravičnosti, za katero si prizadevajo oborožene sile in ogrožajo njen obstoj. Kako naj se posameznik torej odloči, kaj je prav in kaj narobe? Vsako merilo vrednosti, s katerim bi se odločili med obema, se zdi, da domneva, da je ena od obeh vrednot – pravičnost ali domovina – prevladujoča ali pa pomembnejša. Če je tako, takšno merilo ni nepristransko. Kriterij uporabnosti – ki je sam po sebi zelo sporen – na to vprašanje ne ponuja sistematičnega in doslednega odgovora. V nekaterih primerih lahko oboroženo iskanje pravice prinese večjo splošno korist (na primer manjše skupno število smrtnih žrtev), v drugih pa bi večjo korist prinesla obramba domovine. Še pomembneje je morda, da bi koristnost v tem kontekstu različno razumeli zasledovalci pravičnosti in zagovorniki domoljubov. Zato se zdi težko najti nepristranski postopek odločanja ali merilo, ki bi odločilo, kateri od obeh pogledov je pravilen. Eden od razlogov za to je lahko, da obe vrednoti – oboroženo iskanje pravičnosti in oborožena obramba domovine – nista izmerljivi ali moralno ocenjevani na isti lestvici (Norman, 1995: 226). Kakorkoli že, še zdaleč ni očitno, da je naklonjenost domoljuba svoji domovini pred oboroženim iskanjem pravičnosti, ki ogroža njen obstoj, moralno napačna.

Iskanje pravičnosti seveda ni edini upravičeni razlog za vojaško invazijo na drugo državo: poskus reševanja življenj prebivalcev države, ki so izpostavljeni grožnji pobojev – včasih imenovan ‘humanitarna intervencija’ – je še en takšen. Toda če je veliko število ljudi v državi izpostavljeno takšni grožnji, to pomeni, da ta država ali domovina ne deluje in da je katera koli domovina tam že močno poškodovana, če ni popolnoma izbrisana. V mnogih podobnih primerih, v katerih so prebivalci države ogroženi ali pa so žrtve pobojev, so bile prejšnje domovine že izbrisane zaradi državljanskih spopadov (na primer Ruanda leta 1994, Kambodža, ki so ji vladali Rdeči Kmeri leta 1979) in s tem tuja vojaška intervencija ne ogroža obstoja domovine za reševanje življenj.

Ubijanje v obrambi domovine: stalna razprava

V zgornjem argumentu sem poskusil pokazati, da so vsaj nekateri primeri obrambe domovine v pomembnih vidikih podobni primerom samoobrambe. Iz tega bi rad izpeljal sklep, da je domoljubno pobijanje sovražnih vojakov upravičeno na enak način, kot je ubijanje v samoobrambi.

Ta argument predpostavlja, da se za domoljuba življenje njegove domovine in svoboda njegovih rojakov pred zaporništvom/suženjstvom meri na isti lestvici vrednot kot človeško življenje: domoljubna pripravljenost dati svoje življenje v obrambo svoje domovine kaže, da sta zanj človeško življenje in življenje njegove domovine na ta način sorazmerna. Ali je temu tako, je seveda predmet stalnih razprav.

V tem poglavju sem trdil, da je v nekaterih primerih – vendar ne v vseh – lahko vrednost pravičnosti v nasprotju z vrednostjo obrambe domovine in da je morda težko najti nepristranski postopek odločanja, ki bi odločil, katera od obeh vrednot je moralno prevladujoča. Tudi to je predmet stalnih razprav: ali domoljubje zagotavlja moralne razloge za ubijanje ljudi, ki prevladajo nad vidiki pravičnosti?

Kakor je bilo prikazano zgoraj, domoljubje ne pomeni nujno podpore režimu, ki vlada v domovini, in boj za svojo domovino ni nujno boj v podporo temu režimu. V nasprotju s Pavkovičevim prejšnjim pogledom na domoljubno motivacijo (2007) ljubeče domoljube ne motivirajo specifični politični pogledi ali preference, da se borijo in ubijajo za svojo domovino, ampak ljubezen do svoje domovine. To jim omogoča, da v boju za svojo domovino vztrajajo, tudi če se njihove politične preference sčasoma spremenijo: konstantnost njihove ljubezni do svoje domovine je neprepustna za spremembe njihovih političnih preference ali pogledov.

Iz angleščine prevedel Mitja Sardoč

Literatura

Callan, E. (2010). The Better Angels of Our Nature: Patriotism and Dirty Hands. *The Journal of Political Philosophy*, 18(3), pp. 249–270.

Christ, M.R. (2012). *The Limits of Altruism in Democratic Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horace [Quintus Horatius Flaccus] (1924). *The Odes and Epodes*. C.E. Bennett [ur]. London: William Heinemann.

Kleinig, J. (2015). The Virtue in Patriotism. V: J. Kleinig, S. Keller in I. Primoratz, *The Ethics of Patriotism: A Debate*. Oxford: Wiley Blackwell.

Macntyre, A. (1984). *Is Patriotism a Virtue?* Lawrence, KS: The Lindley Lecture, University of Kansas.

McMahan, J. (2009). *Killing in War*. Oxford: Oxford University Press.

- Moles, J. (2007). Philosophy and Ethics. V: S. Harrison [ur.], *Cambridge Companion to Horace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nathanson, S. (1989). In Defense of 'Moderate Patriotism'. *Ethics*, 99(3), str. 535–52.
- Nathanson, S. (2009). Patriotism, War and the Limits of Permissible Partiality. *J. Ethics* 13, str. 401–22.
- Norman, R. (1995). *Ethics, Killing and War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen W. (1920). *Dulce et Decorum Est*. In W. Owen (avtor). *Poezije*. London: Chatto and Windus.
Dostopno na: https://en.wikisource.org/wiki/Poems_by_Wilfred_Owen/Dulce_et_Decorum_est
- Pavković, A. (2007). Killing for One's Country. V: I. Primoratz in A. Pavković [ur.], *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*. Farnham: Ashgate.
- Pavkovič, A. (2017). Killing and Dying for One's Country. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*. Cham: Springer.
- Pound, E. (2009). Ode Pour L'Élection de Son Sepulchre; 1919. V: I.B. Nadel [ur.], *Ezra Pound Early Writings*, London: Penguin.
- Primoratz, I. (2015). Patriotism: a Two-Tier Account. V: J. Kleinig, S. Keller in I. Primoratz, *The Ethics of Patriotism: A Debate*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Nisbet, R.G.M., Rudd, N.A. (2004). *Commentary on Horace: Odes III*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodin, D. (2002). *War and Self-Defense*. Oxford: Clarendon Press.
- Trotter, W.R.A. (2000). *Frozen Hell: The Russo-Finnish "Winter War" 1939–1940*. New York: Algonquin Books.
- Van Dyke, C. (1997). *The Soviet Invasion of Finland 1939–1940*. London: Frank Cass.
- Van der Hooft, S. (2009). Political Patriotism. *Journal of Applied Ethics and Philosophy*, 1(1), str. 20–9.

Ali ima domoljubje svoje mesto v vzgoji in izobraževanju?*

Michael S. Merry

Po svoji učinkovitosti pri spodbujanju čustev glede pripadnosti oz. nepripadnosti je morda edino religija sposobna tekmovati z domoljubjem. Morda tudi samo religija lahko tekmuje z domoljubjem v svoji sposobnosti, da spodbuja in neguje pripadnost milijonov, da bi dosegla niz ciljev povezanih z zvestobo. Vendar pa je, kot je opazil John Kleinig (2014: 5), 'domoljubna in verska zvestoba, kljub vsem svojim vznemirjujočim lastnostim, pogosto pristranska, izključujoča in celo teroristična'. In če se posamezniki nekritično identificirajo z narodom, njegovimi ideali, zgodovino, institucijami in voditelji, ima domoljub nagnjenost delovati, braniti, napadati in celo imeti tujce za manjvredne.

* To je skrajšana in prilagojena različica prispevka 'Critical Patriotism'. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*. Springer International Publishing.

Prav ti bolj temačni atributi domoljubja bi nas morali še posebej skrbeti. Izberite določeno himno, priključite ljudski ali prazni epigram ('podprite čete') ali mahajte z zastavo katerekoli velikosti ali materiala in groba orodja domoljubja bodo imela sposobnost, da drugače misleče posameznike naredijo za slepo lojalne in poslušne, pripravljene hlapčevsko podpirati in braniti politike ter dejanja, ki bi bila prav tako hitro obsojena kot odvrtna, če bi jih sprejela tuja vlada. Nič čudnega, da je Samuel Johnson domoljubje obravnaval kot zadnje pribežališče podležev.

Mnogi so od takrat sledili Johnsonovemu zgledu. Npr. Christopher Hitchens (2001: 138) meni, da se 'najhujši zločini še vedno izvajajo v imenu starih tradicionalnih nesmislov: zvestobe narodu ali "redu", vodstvu, plemenu ali veri'. Paul Gomberg (2000: 92) prepričljivo trdi, da je 'popularizacija nacionalne identitete kapitalističnim vladam omogočila, da mobilizirajo svoje prebivalstvo za najbolj brutalne imperialistične osvajalske vojne – in jih nepremišljeno mobilizirajo pot pretvezo domoljubne dolžnosti'. Novinar Chris Hedges, prejemnik Pulitzerjeve nagrade, (2010: 26) piše, da je 'enotnost mnenj, ki jih oblikujejo mediji, okrepljena s spretno orkestriranimi množičnimi čustvi nacionalizma in domoljubja, ki vse disidente prikazujejo kot "mehke" ali kot "nedomoljubne": 'Domoljubni' državljani, kakor nadaljuje, 'ki ga pesti strah pred izgubo službe in možnimi terorističnimi napadi, neomajno podpira vseprisoten nadzor in militarizirano državo'.

Če gremo še korak naprej, kot se pritožuje George Kateb, je zagovor domoljubja glede na njegovo nagnjenost k zanemarjanju razuma in morale, nič manj kot 'napad na razsvetljenstvo'. Že to je morda dovolj slabo, a Kateb nadaljuje:

[Domoljubje] predstavlja pripravljenost umreti in ubijati zaradi abstrakcije: ničesar ne morete videti ali čutiti, kot čutite ali razumete prisotnost druge osebe. Domoljubje je torej pripravljenost umreti in ubijati za tisto, kar je v veliki meri plod domišljije ... [obstaja] nujna povezava med domoljubjem in militarizirano smrtjo [...] predstavlja skupinski narcisizem brez kakršnega koli samoomejevanja razen pogosto nezanesljive preudarnosti, ki nas popelja do smrti. Domoljubje je ena najbolj radikalnih oblik skupinskega mišljenja oziroma skupinske identitete in pripadnosti. Biti oborožen je tisto, zaradi česar je radikalen [...] predstavlja ljubosumno in izključno zvestobo (2000: 907–10).

Za kritike, kot so Hitchens, Gomberg, Hedges in Kateb, je vsako domoljubje grožnja, ki izhaja iz iste zahrbtno nediferencirane misli. A menim, da je takšen prikaz domoljubja preveč enostaven. Resnično namreč verjamem, da ni mogoče samo razlikovati med različnimi artikulacijami domoljubja; po mojem mnenju je tudi nujno, da domoljubja ne prepuštimo konservativnim silam.

Kljub temu pa se lahko vprašamo: zakaj bi ga glede na številne zlorabe, ki se izvajajo v imenu domoljubja, sploh spodbujali? In v vsakem primeru, zakaj gojiti državljanske vrline, katerih izražanje se pogosto samovoljno ustavi na mejah lastne države? Zakaj se na primer ne bi raje odločili za 'kozmpolitsko' vrlino, katere gojenje bi lahko uspelo zaobiti številne pasti domoljubja? Uokvirjen kot izobraževalni korektiv za etnocentrizem in pred-sodke nasploh, bi lahko bil cilj kozmpolitskega izobraževanja pokazati, zakaj je nevarno domnevati, da ima nekdo prav zgolj zato, ker je niz prepričan in vrednot znan ali skupen njegovim rojakom. Pravzaprav bi kozmpolitska moralna vzgoja lahko plodno usmerila

svojo pozornost h gojenju moralnih nagnjenj in naše moralne odgovornosti do drugih ne na podlagi skupnega državljanstva, temveč na podlagi naše *skupne človečnosti*. Osebe bi torej obravnavali kot moralne cilje same po sebi in bi tako imele enako vrednost ne glede na njihovo zgodovino, jezik, vero ali politično identiteto. Kot trdita Merry in De Ruyter (2011) kozmopolitiska moralna vzgoja običajne moralne vzgoje ne bi preseгла 'z zanikanjem pomena pristranskosti ali "mej", temveč s prikazom, da jih moralna odgovornost naredi naključne in pogosto nepomembne'.

Kljub privlačnosti te alternative je bilo ugotovljeno, da je ena od težav v tem, da 'kozmpolitstvo' pogosto ne navdihuje navezanosti, ki je potrebna za predanost in ukrepanje (Cafaro 2010; Miller 1995; Cottingham 1986). Kakor sem trdil zgoraj, naša zvestoba in naklonjenost izvirata predvsem iz naklonjenosti in navezanosti, ki so bližje domu, torej iz skupnosti, ki zagotavljajo 'poenoteno osredotočenost moralnega življenja' (Walzer 1988: 126). Kakor meni Martha Nussbaum (1997: 13), bo politika posledično, 'tako kot varstvo otrok delovala učinkoviteje (in v večini primerov zagotovo z večjo občutljivostjo), če bodo določene sfere ali navezanosti imele prednost'. Tudi Kateb (2000: 912–13), katerega ostre kritike domoljubja smo že omenili, priznava, da je domoljubje 'lahko včasih taktično koristno za višji moralni namen [...], če je domoljubje kdaj dobro, je dobro le instrumentalno in nikoli samo po sebi'.

Mislím, da so te intuicije o naših omejenih navezanostih v bistvu pravilne. Vendar to nikakor ne zmanjšuje pomena moralnega kozmopolitizma. Npr. moralni kozmopolitizem nas lahko opomni, da je državljanska vrlina v svojem pomenu in uporabi preveč omejena; pravzaprav lahko domoljubje motivirajo *normativni kozmopolitiski pomisleki*. Obstajajo pa tudi legitimni pragmatični razlogi za izkoriščanje in usmerjanje domoljubnega čustva k bolj kritičnim in moralnim ciljem kakor pa si preprosto zaman želeti njegov propad. Preden pa te argumente razvijem dalje, je potrebno premisliti glede dveh različnih načinov razmišljanja o domoljubju. Binarnost je nekoliko obžalovanja vredna, vendar mislim, da je osnovna razlika pomembna.

Enega od prevladujočih izrazov domoljubja nedvomno predstavlja *lojalno domoljubje* (LD). Čeprav ima lojalno domoljubje verjetno nekaj neškodljivih izrazov – predvsem svetovno prvenstvo ali olimpijske igre – tako rekoč predstavlja sinonim za *nacionalizem*, torej nekritično prepričanje, da je nek narod izjemen, celo boljši od drugih narodov. Države po vsem svetu¹ ga promiskuitetno spodbujajo – nedvomno nekatere bolj kot druge – in po mojem mnenju je zato upravičena tarča kritikov domoljubja. LD zapira vrste in pritegne najnižje instinkte. Združuje večino² okoli svojih pomislekov na račun bolj ranljivih državljanov in tujcev ter uspeva zapreti diskurze, ki ne gredo v korak z njim. LD deluje kot nekakšen slab refleks, saj zagovarja tako napačno konstrukcijo, kaj predstavlja nacionalno identiteto in to tudi počne *ne glede na vse*.

¹ Naj navedem le en nedavni in osupljiv primer: z blagoslovom premierja Modija Bharatije iz stranke Janata, je indijsko vrhovno sodišče odredilo, da se državna himna predvaja pred vsemi kinematografskimi predstavami, vsi prisotni pa morajo med predvajanjem himne vstati. Glej <https://www.theguardian.com/world/2016/nov/30/indian-court-orders-cinemas-to-play-national-anthem-before-films>

² Kot jo uporabljam tukaj, se 'večina' ne nanašata na številčno večino; lahko opisuje dominantno skupino ali celo močno manjšino, katere politični vpliv je z 'manjšino' nesorazmeren.

Nasprotno pa tisto, kar bom imenoval *kritično domoljubje* (KD), jemlje nekaj, kar je moralno nevtralnno – naše nehotene navezanosti, ki oblikujejo naše identitete in vplivajo na to, za kar imamo razlog za skrb – in svojo energijo usmerja v izboljšanje sedanjega stanja. Tukaj globoka strast do izkoreninjenja krivic poživi *amor patria*. V skladu s tem zavrača moralno samozadovoljstvo, ki izhaja iz občutka, da je neki državi uspelo živeti v skladu s svojimi ideali. Nasprotno se KD kaže kot sposoben moralnega ogorčenja, ko so najboljši ideali države³ izdani, ko se uporabljajo za zatiranje sodržavljanov, pa tudi, ko se uporabljajo za opravičevanje sovraštva in agresije proti drugim državam. Kot tak je KD hkrati močno domoljuben in kozmopolitski. Preden razložim značilnosti KD, bom s preučitvijo posebnega primera najprej ponazoril težave, s katerimi se pogosto srečujemo pri LD.

Poučna zgodba: ameriški patriotizem

V sto tisočih državnih ali javnih šolah po celotnih Združenih državah se od otrok vsako jutro pričakuje (čeprav ne obvezno), da vstanejo, se obrnejo proti ameriški zastavi in recitirajo zaobljubo zvestobe, v bistvu prisego zvestobe državi. Vse šole imajo izobešene ameriške zastave, večina učilnic pa ima na stenah tudi zastave in slike ameriških predsednikov. Poleg tega naj bi vse javne šole izvajale tekmovalne športne programe, ki so ključnega pomena za spodbujanje 'šolskega duha', kjer tudi visijo zastave in kjer se pojejo državne himne. Čeprav niso izrecno politične narave, so oblike šolskega duha izrazito domoljubne narave in dobro sovpadajo z LD. Različni shodi, šolski časopisi, transparenti in različne vrste oglaševanja spodbujajo zvestobo lastni šoli na enak način, kot domoljubje na splošno spodbuja lojalnost svoji državi. Ameriške šole spodbujajo domoljubje tudi s pomočjo različnih medijev: tedenska branja, internetne strani, ki običajno ponujajo proameriška stališča, v številnih šolah pa tudi korporativni mediji z izrazito proameriško usmeritvijo, kot so novice kabelske televizije CNN.

Poleg tega ameriške javne šole ter učbeniki zgodovine in družboslovja, ki jih uporabljajo, pomagajo pri gojenju nekritičnega in potemtakem problematičnega značaja lojalnega domoljubja (Raphael 2004; G. Nash et al. 2000; Fullinwider 1996; Loewen 1995). Pa vendar v teh knjigah domoljubja ni vedno enostavno odkriti. Da bi spodbudili bralce, naj se poistovetijo z Združenimi državami, je domoljubna usmeritev pogosto subtilno prikazana z uporabo zaimkov, kot sta 'mi' ali pa 'naše' (Raphael 2004). Bolj očitni problemi pa vključujejo moralizirajočo zgodovino, ki povzdiguje vrsto nacionalnih 'herojev', 'dosežkov'

3 Ustrezno vprašanje o tem, ali imajo vsi narodi ideale, ki jim je vredno slediti, tukaj puščam ob strani.

in 'zmag'. Tisti, ki bi zagovarjali to domoljubno obliko ustvarjanja mitov (npr. Galston 1991), trdijo, da je potrebno otroke navdihovati s preteklostjo svoje države, njenimi ideali in zgledi, ki jih ponujajo voditelji. V skladu s to usmeritvijo je potrebno voditelje države, razen v najslabših primerih, opisati tako, kot da imajo bolj plemenite značajske lastnosti.⁴

Za razlago, zakaj se pouk zgodovine pogosto uporablja za kultiviranje domoljubja, je mogoče navesti veliko razlogov. Eden od razlogov je zagotovo v tem, da zgodovinarji sami ne morejo pobegniti iz kulturnega okvira, skozi katerega je potekal velik del njihovih izkušenj in izobraževanja. To pomeni, da tudi tam, kjer se zgodovinarji želijo distancirati od eksplicitnih nacionalističnih ali domoljubnih programov, je leča, skozi katero filtrirajo svoje znanje, že sestavljena z naracijami, ki njihova stališča nepreklicno določajo. Toda mnogi zgodovinarji se od takih programov sploh ne poskušajo distancirati: prav nasprotno, njihovo pripovedovanje zgodovine si *zavestno* prizadeva za promocijo določene stališča. Dobro je znano, na primer, da so bile v stoletju po rekonstrukciji za šole na ameriškem severu napisane drugačne zgodovine kot za tiste na ameriškem jugu. Zato bi revizionistične zgodovine ameriške državljsanske vojne neizogibno odražale interese različnih volilnih skupin.

Zgodovine na ameriškem severu so prikazovale abolicionizem kot splošno deljeno čustvo (čeprav ni bilo) in poveličevale vzpon industrije. Na drugi strani pa so zgodovinarji na ameriškem jugu prikazovali veličastno pripoved o uporabi proti 'severni agresiji', na katero bi bili južni belci lahko ponosni, in se sklicevali na 'pravice držav' do načina življenja, ki je neločljiv od dehumanizacije in zatiranja temnopoltih ljudi, kot na nekakšno dimno zaveso. Mitologija galantnih vojnih junakov je hitro izpodrinila sramoto težkega poraza in uničenega gospodarstva. Na jugu ZDA so postavili na stotine konfederativnih spomenikov, ki so se ohranili vse do danes. Tako severna kot južna zgodovinska perspektiva sta bili vsaka na svoj način vpleteni v isti institucionalni rasizem. W.E.B. Du Bois bi to vrsto zgodovinskega pisanja označil kot 'dogovorjene laži'.

Medtem ko je uradno prepričanje Združenih držav velikodušno *e pluribus unum*, enotnost, rojena iz raznolikosti, nam je njena uradna zgodovina prepogosto ponudila perspektivo samo peščice močnih. Kar v pripovedih še naprej prepogosto prevladuje, je hegemonski zapis evropske premoči belih protestantov, ki jo je potrdila država, njene javne šole in učbeniki, ki jih uporabljajo. V skladu s tem bi morali zgodovinarji odgovarjati za svoja brezsramna izkrivljanja in njihovo zavestno ali nezavedno selektivno pripovedovanje resnice. Kar zadeva javno izobraževanje, so avtorji učbenikov zelo počasi popravljali te zapise, kar je deloma mogoče razložiti z vlogo, ki jo imajo zasebna učbeniška podjetja pri upravljanju teh vsebin. Npr. v Združenih državah Amerike so učbeniki zgodovine na voljo profitnim podjetjem; in ravno zato, ker so profitna, si želijo ta podjetja – pogosto začnejo v Teksasu – večinsko pomiriti volilce, ki sprejemajo in kupujejo njihove izdelke (De-

⁴ Na tej točki obstajajo jasne vzporednice s Platonovo *Državo*, kjer obstajajo značajske pomanjkljivosti ali resne moralne pomanjkljivosti, ki jih je potrebno zmanjšati ali urediti, da bi zmanjšali škodljiv učinek na mlade ume.

lfattore 1999). Učbeniki so igrali pomembno vlogo pri ohranjanju polresnic in napačnih predstav, ki očitno dajejo prednost pristopu ameriškega 'dobrega fanta' k notranji, predvsem pa zunanji politiki. Takole pravi James Loewen (1995: 210–211):

Srednješolski ameriški zgodovinski učbeniki seveda ne sprejemajo ali celo namigujejo na pogled ameriškega kolosa. Žal izpuščajo tudi realpolitični pristop. Namesto tega zavzamejo presenetljivo drugačen pristop. [Ameriške] politike vidijo kot del moralne igre, v kateri Združene države običajno delujejo v imenu človekovih pravic, demokracije in 'ameriškega načina'. Če so Američani kaj storili narobe, je po tem mnenju to zato, ker so nas drugi narobe razumeli ali morda zato, ker smo mi narobe razumeli situacijo. Toda naši nameni so bili vedno dobri. Ta pristop bi lahko poimenovali pogled 'mednarodnega dobrega fanta'.

Seveda vključujejo ameriški zgodovinski učbeniki več vsebine kot kdaj koli prej in zato go tovo se – prej marginaliziranih – zgodb pripoveduje več: o avtohtonih ljudstvih, o ženskah, o verskih manjšinah, pa tudi o hudih krivicah, ki jih je ameriška vlada sankcionirala. Kljub temu so te napake rutinsko prikazane kot nenavadne in ne skladne z logiko bele, anglosaške protestantske premoči. In ne glede na natančnejšo vsebino, učbeniška podjetja, ki želijo zmanjšati tveganje, naredijo zelo malo sprememb, ki bi lahko vzbudile jezo konzervativnih staršev in lokalnih šolskih odborov. Kakor pojasnjuje David Tyack (2003: 60):

Te vseprisotne stranske zgodbe je bilo lažje dodati glavni pripovedi, kot pa jo premisliti, lažje je vključiti novo vsebino v varno in dobičkonosno formulo, kot pa ustvariti nove pripovedi. Ameriški zgodovinski učbeniki so ogromni – v povprečju 888 strani – deloma zato, ker skušajo založniki z dodajanjem tem nevtralizirati ali predvideti kritike. Rezultat pogosto torej ni izčrpana pokritost, ampak napihnjena knjiga brez sloga ali koherentnosti.

Ko konzervativni cenzorji porabijo ogromne količine energije, da bi preprečili upodobitve Združenih držav ali njihovih voditeljev v izključno pozitivni luči, ali pa ko podpirajo prepričanje, da je treba ameriške invazije in okupacije razumeti tako, da pomenijo, karkoli pravi Pentagon ali zunanje ministrstvo, javne šole in zgodovinski učbeniki, ki jih uporabljajo, ne izpolnjujejo svoje odgovornosti za izobraževanje mladih.⁵ Namesto tega še naprej ponujajo izkrivljeno razumevanje svoje države in njenih zgodovinskih dejanj. Poleg tega metode, ki jih pogosto uporabljajo – npr. kot običajni rituali, ki sem jih opisal prej – mlade bolj verjetno čustveno prisiljujejo kakor pa inteligentno obveščajo.⁶ Posledica tega ni le ta, da je status quo zakoreninjen, ampak tudi, da prevlada nezdrav odnos do nacionalne superiornosti.

⁵ Stanley Milgram (1974) nas je opozoril na nevarnosti družb, kjer je spoštovanje avtoritete norma. Kot je zapisal, 'Velik delež ljudi dela to, kar jim je naročeno, ne glede na vsebino dejanja in brez omejitve vesti, dokler zaznavajo, da prihaja ukaz od zakonite oblasti.'

⁶ Ta zavestni cilj, ki ga nadzoruje država, nedvomno spodbuja zvestobo lastni državi, bi John Stuart Mill (1978: 105) opisal kot 'zgolj iznajdbo za oblikovanje ljudi, da bodo popolnoma podobni drug drugemu, [kot] despotizem uma.'

Vse to je izjemno zaskrbljujoče. Še vedno pa je po mojem mnenju mogoče pristop LD, ki je bil prikazan v prejšnjih odstavkih, omiliti z vsaj dvema stvarima. Prvič, učitelji in študenti zgodovine v tem procesu niso le pasivni posamezniki. Mnogi se teh enostranskih predstav zavedajo in so do njih skeptični. Ker raziskav na to temo ni, ne morem z gotovostjo trditi, da gre za večino učiteljev, vendar pa obstajajo razlogi za domnevo, da gre za kritično manjšino, ne le med tistimi, ki zgodovino berejo širše, ampak tudi med učitelji in učenci, katerih izkušnje se s prevladujočo pripovedjo ne ujemajo. Drugič, od dramatičnih kulturnih in političnih premikov v šestdesetih letih prejšnjega stoletja so učbeniški prikazi ameriških grozodejstev (npr. japonsko-ameriška taborišča za interniranje, segregacija iz obdobja Jima Crowa, razseljevanje in genocid indijanskih plemen, vojne v Vietnamu in Iraku itd.) v učbenikih postali tako bolj natančni kot tudi bolje zastopani. Tudi tukaj je mogoče biti previdno optimističen. Veliko kritičnih pregledov, ki se sedaj pojavljajo v teh besedilih, je seveda omejenih na preteklost, vendar to ni nepomemben razvoj.

Kakor koli že, prav tako ne bo šlo niti, če bi se preprosto sprijaznili s statusom quo, ali pa rekli, da so stvari boljše, kot so bile pred generacijo ali dvema. Dejstvo namreč je, da je sodelovanje ameriške javne šole pri promociji LD, kot sem pokazal, moralno neupravičljivo, saj je v nasprotju z legitimnimi cilji izobraževanja. Tukaj nimam prostora, da bi lahko preučil vsakega od teh ciljev, toda v zvezi z domoljubjem je dovolj reči, da bi ti cilji morali vključevati *pridobivanje epistemoloških kompetenc, potrebnih za pošteno oceno zgodovinske resnice*. Ne samo, da LD odločno deluje proti pridobivanju teh epistemoloških kompetenc, ki morajo vključevati znanje in veščine, potrebne za raziskovanje in razpravo, ampak tudi pogum za nesoglašanje s prevladujočim mnenjem, saj tudi krši otrokov interes, da pridobi dobro izobrazbo.

Ne glede na vse težave, ki jih lahko povežemo z domoljubnimi čustvi, pa domoljubje preprosto obsojati kot nesposobnega ustvariti karkoli dobrega ni le kontraproduktivno; verjamem, da je tudi zgrešeno. V naslednjem razdelku trdim, da namesto da bi domoljubje predali zlobnežem in konservativnim silam ali pa upali, da se bo sčasoma počasi zmanjšalo, je možno, da domoljubje usmerjamo k bolj pravičnim ciljem.

Možnost kritičnega domoljubja

Naj ponudim številne pragmatične razloge, zakaj menim, da je možno zagovarjati bolj kritično različico domoljubja. Kot sem trdil prej v tem eseju, *amor patriae* ne bo le zajela afinitet, ki jih imamo do drugih iz podobnega ozadja, ali pomagala pri spodbujanju posameznih življenj; lahko spodbuja tudi gojenje državljanskih vrlin. Vendar pa je težava, ki smo jo opazili pri državljanski vrlini, njena težnja, da se osredotoča izključno na rojake in pogosto na ožjo podskupino sodržavljanov, na primer takšna, ki izključuje muslimanske priseljence.

Kot sem predhodno že predlagal, je mogoče zgodovino uporabiti v različne namene. Najprej pa je pomembno, da podamo resničen prikaz. Resnični prikaz se ne bo izognil pristranskosti, saj se s prebiranjem podrobnosti in ponovnim pripovedovanjem zgodovine ne more izogniti selekciji in interpretaciji. Če pa ima študij zgodovine poseben cilj, je to, da čim bolj resnično in natančno prikaže dogodke iz preteklosti. To je pomembno, ker je eden od osrednjih ciljev izobraževanja, kot nas opominja David Archard (1999: 166), 'zagotovo resnica in njeni regulativni ideali kritičnega razuma'. Tako bi moralo izobraževanje načeloma popraviti nagnjenost okoli zatekanja k polresnicam, izkrivljanju in nepotrebnim pristranskosti s ciljem po prizadevanju za resnico.

Drugič, iz zgodovine se bomo želeli naučiti tako neposrednih vzrokov in učinkov, ki se nanašajo na podano poročilo, kot tudi učinkov teh pogledov na naš čas in prostor, kolikor je te povezave seveda mogoče zanesljivo razbrati. Z drugimi besedami, naučiti bi se morali bolj kritično gledati na svojo sodobno zgodovinsko resničnost, tako da jo primerjamo s prepričanji in vedenjem iz preteklosti. Npr., kateri so *zgodovinski razlogi*, ki bi lahko razložili zapiranje temnopoltih moških v ZDA v deležu, ki je nesorazmeren z njihovimi belimi kolegi? Ali pa tole: kateri so *zgodovinski razlogi*, ki bi lahko pojasnili nezaupanje do državnih organov med plemeni Sjuksov v rezervatu Standing Rock konec leta 2016? Moj predlog bi bil, da bi se s pomočjo dokazov soočili z globoko zakoreninjenimi prepričanji o prevladi belih protestantov, ki so v samem središču evropskega osvajanja Amerike. V vsakem primeru lahko izobraževanje predstavlja bistveno spremembo, saj ne zadeva le tega, *kaj* se poučuje, ampak tudi, *kako* se poučuje.

Tretjič, tisti, ki se učijo zgodovino svoje države, se morajo zavedati različnih načinov, na katere se zgodovinsko znanje zbira, ureja in predstavlja bralski javnosti. Dejstva o dogodkih, ki so se zgodili, so pomembna, toda učenci lahko razumejo, da je lahko zapis o zgodovini, ki so ga prebrali, tako nepopoln kot tudi predmet revizije. Dejansko nam zgodovina, ki jo beremo, prepogosto pove več o avtorjih, ki jo pišejo – in njihovih pristranskostih – kot pa o zgodovini, ki jo njeni avtorji poskušajo opisati. Zato bi morali poznati ne zgolj in samo dejstva, temveč tudi, na čigavo zgodbo se ta dejstva nanašajo, in obratno, na čigava ne. To zahteva, da učenci kultivirajo epistemološke kompetence, potrebne za preučitev razpoložljivih dokazov in pričevanj, hkrati pa so tudi pozorni na pristranskost.

Četrtič, mogoče je, da je *amor patriae* skladna tako z moralno kot intelektualno ponižnostjo; ljubiti svojo domovino ne pomeni nujno, da vključuje občutke superiornosti. Za kritičnega domoljuba je ljubezen do domovine načeloma lahko in tudi mora biti povezana s strastjo do pravičnosti. Frederick Douglass je to vedel, ko je zapisal: 'ljubitelj svoje države je tisti, ki njene grehe graja in jih ne opravičuje'. Kot nekdanji suženj, ki se je sčasoma povzpел, da bi celo svetoval ambivalentnemu predsedniku Lincolnu, se Douglass leta 1852 ni zdrznil pred grenko grajo ZDA in hinavščino njenih domoljubnih tradicij:

Kaj predstavlja ameriškemu sužnju vaš 4. julij? Odgovorim lahko: dan, ki mu bolj kot vsi drugi dnevi v letu razkrije hudo krivico in krutost, katere žrtev nenehno je. Zanj je tvoje praznovanje prevara; tvoja opevana svoboda, posvetno dopuščanje; vaša narodna veličina, napihnjena nečimrnost; tvoji zvoki radosti so prazni in brezsrčni; vaše obtoževanje tiranov, medeninasta predrznost;

vaši vzkliki svobode in enakosti, votlo posmehovanje; vaše molitve in hvalnice, vaše pridige in zahvale, z vso vašo versko parado in slovesnostjo, so Zanj samo govoričenje, goljufija, prevara, brezbožnost in hinavščina – tanka tančica, ki prikrije škrlat, ki bi osramotil narod divjakov. Na zemlji sedaj ni naroda, ki bi bil kriv za bolj šokantne in krvave prakse, kot so ljudje Združenih držav.⁷

Moralno ogorčenje kritičnega domoljuba ne bi moglo biti bolj jasno.⁸ Približno sedemdeset let pozneje, na vrhuncu gibanja za državljanske pravice, je kritični domoljub James Baldwin (1955: 9) to čustvo ponovil, čeprav v drugačnem registru: 'Ljubim Ameriko bolj kot katero koli drugo državo na svetu,' je zapisal, 'in ravno iz tega razloga vztrajam pri pravici, da jo nenehno kritiziram.' Tako Baldwinove kot Douglassove pripombe kažejo na dejstvo, da posebna navezanost na svoj narod ali na svoje sorojake, nujno ne pokvari človekove sposobnosti kritičnega razmišljanja o teh vezeh. Pričevanja obeh mož dejansko kažejo, da lahko *amor patria* služi kot močan motivator za kaznovanje, pa tudi za reformiranje, zlasti za tiste, katerih življenje je mogoče bistveno izboljšati: za delavce, priseljence, stigmatizirane, brezdomce, brezposelne.

Medtem ko LD zagotavlja samozadovoljno sprejemanje statusa quo, KD zahteva, da poiščemo način kako popraviti krivice, zlasti v državi, s katero se identificiramo. Kot kažejeta Douglass in Baldwin, naša prizadevanja za odpravo krivice izhajajo iz dejstva, da nam krivica države, s katero se identificiramo, povzroča posebno bolečino, še večjo bolečino, ki jo povzročajo krivice držav, s katerimi se ne identificiramo. In kot sem predlagal, načelen pristop k študiju zgodovine ponuja možnost, da bi mlade ljudi izobrazili, da bodo bolj kritično razmišljali o tem, kaj pomeni ljubiti svojo državo, tako kot se lahko naučijo kritičnega razmišljanja v bolj splošnem smislu.

Navsezadnje pa je primer za KD pragmatičen, saj je malo verjetno, kot nakazuje prejšnji razdelek o ameriških šolah, da bomo kmalu priča bledenju domoljubnih čustev. Mimogrede, tudi v večini drugih držav verjetno ne bomo videli, da bi se zmanjšala. Tako ali drugače bo *amor patria* ostala z nami. Kot smo že videli, je navezanost na naše domovine, s šolami, ki spodbujajo domoljubje ali pa brez njih, globoka. Tudi dolgo po tem, ko so se priselili v drugo državo zaradi dela ali da bi se izognili vojni, boleznim in lakoti, večina ljudi čuti močne afinitete do držav, iz katerih prihajajo. Te afinitete imajo poseben pomen, saj prispevajo k posameznikovi dobrobiti. Prav tako lahko zagotavljajo državljanske vrline, ki so potrebne za solidarnost z našimi rojaki.

⁷ Za celoten govor, glej <http://teachingamericanhistory.org/library/document/what-to-the-slave-is-the-fourth-of-july/>

⁸ Boxill (2009) trdi, da je Douglass ljubil svojo državo, tudi ko mu je ta odrekla državljanstvo, pravzaprav tudi takrat, ko mu je odrekla človečnost.

Kako spodbujati kritično domoljubje

Kot kaže primer ameriških šol, so naši izobraževalni sistemi pogosto del problema in ne rešitve. Seveda šole niso edina državna institucija, ki sodeluje pri gojenju domoljubja, so pa v mnogih pogledih edinstveno odgovorne za vzbujanje nekritičnih nagnjenj – domoljubne zvestobe – pri mladih. Pravzaprav ni pretirano reči, da je LD, ki ga promovirajo v šolah, v veliki meri odgovorno za njegovo nekritično sprejetost na drugih javnih prizoriščih, kot so športni dogodki, obeleževanja praznikov in parade. Zato bi bilo najbolj logično, da bi si v šolah prizadevali za drugačen pristop, za poskus gojenja KD. In čeprav bo to mogoče doseči na različne načine, menim, da je področje, ki je najbolj primerno za izobraževanje, ki vodi k KD, zgodovina.

Pomislite na odstopanje od standardnega zgodovinskega pristopa, kjer se iskanje resnice jemlje resno in se kritični domoljub ne izogiba nelaskavim prikazom državnih voditeljev. To je tisto, kar nekateri imenujejo zgodovina 'bradavic in vsega ostalega', tista, ki beleži nešteto svojeglavih trenutkov države in neomajno gleda v njeno neplemenito preteklost. Knjiga Howarda Zinna *Ljudska zgodovina Združenih držav* (2004), ki je bila objavljena v številnih izdajah in jo že dolgo uporabljajo številni srednješolski učitelji in inštruktorji na fakultetah kot dopolnilno gradivo, ponazarja takšen zgodovinski pristop. Začeniši z najzgodnejšimi evropskimi osvajanji v Novem svetu, Zinn sistematično preučuje ameriško zgodovino od spodaj navzgor. Namesto beleženja očiščene zgodovine Kolumba, kakor je bilo v navadi, se Zinn opira na spise njegovega sodobnika Bartolomea de las Casasa, da bi lahko izvedeli več o genocidnem opustošenju nad domačimi plemena Aravak ob prihodu italijanskega 'raziskovalca' in njegovih španskih kolegov, poleg tega pa z vidika žrtev. V naslednjih poglavjih preučuje različne zgodovinske epizode iz zornega kota žensk, tovarniških delavcev in nedavnih priseljencev, ki so se v svoji novi domovini počutili nezaželene.

Ljudska zgodovina nedvomno spodbuja moralno ogorčenje nad številnimi ameriški hinavščinami in napakami, a vendar Zinnova knjiga ni, kot bi lahko trdili neokonservativci, dokaz njegove odsotnosti domoljubja. Namesto tega je Zinn kot kritični domoljub prizadet zaradi doslednega neuspeha Združenih držav pri izvajanju tega, kar tako pogosto pridiga drugim. To ne olajša branja *Ljudske zgodovine* in Zinnov zgodovinski pristop vsem ne bo ustrezal.¹⁰ Kritik bi lahko trdil, da njegov 'aktivistični' zgodovinski prikaz pade na testu objektivnosti, ki se pričakuje od zgodovinarja. Toda ta obtožba je šibka: vse informacije je treba presejati, izbrati in razlagati, ne glede na to, ali gre za podatke iz popisov, ustno pričevanje, cerkvene zapise, korespondenco ali predhodno zgodovinsko pi-

⁹ In seveda, 'alternativne zgodovine' ni potrebno omejevati na besedila, kot je Zinnovo. Idealno bi bilo, če bi učitelji dali svojim učencem brati spise znanih disidentov, vključno z: Ido B. Wells, Thomasom Paineom, Hellen Keller, Eugenom Debsom, gibanjem ameriških Indijancev, Rogerjem Williamsom, Hueyjem Newtonom, Ralphom Naderjem in številnimi drugimi.

sanje. Kot smo videli, imajo vsi zgodovinarji – tako kot vsi raziskovalci – pristranskosti, začeni z izbiro teme, ki jo je treba raziskati, izbranimi metodami za raziskavo ter interpretacijo in analizo podatkov. Biti pristranski pomeni biti človek; pomeni imeti 'gledišče'. Čeprav se morda zavedamo svoje pristranskosti ali celo poskušamo omejiti njen vpliv, ne moremo 'postati nepristranski'. Zasluge Zinnove zgodovine ali katerega koli drugega zgodovinskega poročila torej ni treba presojeti po tem, da je 'brez pristranskosti', ampak po njeni točnosti, pozornosti do dejstev, skratka, po njeni sposobnosti, da poda resničen prikaz, pa čeprav je selektiven – glede na omejenost prostora – kot določeno poročilo lahko.

Toda ni smiselno zanikati, da je cilj Zinnovega zgodovinskega projekta ravno nasprotno od tega, kar bi zvesti domoljub pričakoval, da bo lahko prebral. In kaj bi zvesti domoljub lahko pričakoval? Loewen (1995: 32–33) nas opozarja: 'Avtorji zgodovinskih učbenikov so nas popeljali na lastno potovanje, stran od zgodovinskih dejstev, v kraljestvo mitov. Njih in nas je zavajala nezaslišana spletko laži, polresnic, resnic in opustitev.' V ostrem nasprotju s tem pa Zinnova knjiga ponuja korektiv fikcijam in izkrivljanju ameriške zgodovine, ki je premalo pozornosti posvečala domoljubnemu pomenu nesoglasja ali pa neumnemu prepričanju, da je vsaka kritika, usmerjena proti Združenim državam, 'neameriška'. Zinnovo KD prav tako presega državljanske vrline, ki jih povezujemo z navadnim domoljubjem, saj s poudarjanjem naše skupne človečnosti zajema tisto, kar je najboljše v kozmopolitski morali. Dejansko *Ljudska zgodovina* ponazarja resnično moralno nevarnost, ki nastane, ko se življenja 'drugih' obravnavajo kot nekakšen strošek, ker se njihova smrt šteje zgolj kot stranska škoda.

A vseeno se je pošteno vprašati: ali je *kritično* domoljubje v nekem smislu protislovje? Moj odgovor na to vprašanje vsebuje predlog, da bi lahko vprašanje obrnili in se vprašali: *ali bi lahko amor patriae omogočila bolj resničen prikaz zgodovine in ali bi se ta bolj resnična poročila izkazala tudi za ključna pri spodbujanju pravičnosti?* Kljub temu je skeptikovo vprašanje pošteno, in sicer, ali takšna neprizanesljiva kritika ne bo vzbujala zaupanja v plemenite ideale, potrebne za politično solidarnost in stabilnost? Morda. Eagleton (2010: 148–49) priporoča, da je pri vseh uporih in reformah potrebno občutljivo ravnovesje:

Radikalci [morajo] tukaj vzdrževati negotovo ravnotežje. Po eni strani morajo biti brutalno realistični glede globine in vztrajnosti dosedanje človeške korupcije. Sicer ne more biti nič zelo vztrajnega pri projektu preoblikovanja obstoječega stanja. Tisti, ki se sentimentalno prepuščajo človeštvu, mu ne delajo nobenih uslug. Nasprotno, delujejo kot ovira za spremembe. Po drugi strani pa ta korupcija ne more biti taka, da preobrazba ne pride v poštev. Preveč surovo branje zgodovine vodi v prepričanje, da temeljite spremembe niso potrebne, medtem ko preveč mračen pogled nanjo nakazuje, da do takšne spremembe ni mogoče priti.

Menim, da Eagleton v izjavi trdi, da bo sprava strasti do reform – po mojem argumentu strast, ki je skladna z *amor patriae* – z neomajno kritiko zločinov naroda težka, a vendar ni nemogoča. In v vsakem primeru je potrebno poskusiti. Neuspeh pri tem vodi do vseh težav LD na eni strani ali pa do nasičenega cinizma na drugi strani.

Kot sem trdil v tem eseju, posebna afiniteta do svojega naroda ali do svojih rojakov naj ne pokvari človekove sposobnosti kritičnega razmišljanja o teh navezanostih, prav-

zaprav jih naj celo usmerja na načine, ki spodbujajo pravičnost. KD priznava, da kritizirati ne pomeni sovražiti svoje države, temveč pokazati strastno odločenost, da jo reformiramo in izboljšamo. KD je torej moralno nepristransko in univerzalistično. Njegove norme ne dajejo prednosti ali diskriminirajo ljudi zaradi narodnosti ali katere koli druge podobne identitete. Ne gre za kompromis med moralnim univerzalizmom in domoljubno lojalnostjo, temveč za *udejanjanje moralnega univerzalizma*. Domoljubnega ga dela njegova predanost univerzalni in nepristranski morali, ki se ne izkazuje na neosredotočen način. Nasprotno, tako kot se osredotočamo na svojo družino in prijatelje, se tudi zaradi neizogibne navezanosti na določeno državo zaradi našega posebnega odnosa do nje osredotočamo na tisto državo, s katero se neizogibno identificiramo.

Iz angleščine prevedla Mojca Sardoč

Literatura

- Archard, D. (1999). Should We Teach Patriotism? *Studies in Philosophy and Education* 18, str. 157–173.
- Baldwin, J. (1955). *Notes of a Native Son*. Boston: Beacon.
- Boxill, B. (2009). Frederick Douglass' Patriotism. *Journal of Ethics* 13: 301–317.
- Cafaro, P. (2010). Patriotism as an Environmental Virtue. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23(1-2), str. 185–206.
- Cottingham, J. (1986). Partiality, Favoritism and Morality. *The Philosophical Quarterly* 36(144), str. 357–373.
- Delfattore, J. (1999). *What Johnny Shouldn't Read: Textbook censorship in America*. New Haven, Yale University Press.
- Eagleton, T. (2010). *On Evil*. New Have: Yale University Press.
- Fullinwider, R.K. (1996). Patriotic History. V: R.K. Fullinwider [ur.], *Public Education in a Multicultural Society: Policy, theory, critique*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galston, W.A. (1991). *Liberal Purposes: Goods, virtues, and diversity in the liberal state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gomberg, P. (2000). Patriotism in sports and in war. V: T.Tännsjö, & C. Tamburrini [ur.], *Values in sport: elitism, nationalism, gender equality and the scientific manufacture of winners*, str. 87–98) E & FN Spon Ltd.
- Hedges, C. (2010). *Death of the Liberal Class*. New York: Vintage.
- Herman, B. (2002). The Scope of Moral Requirement. *Philosophy and Public Affairs* 30(3), str. 227–256.
- Hitchens, C. (2001). *Letters to a Young Contrarian*. New York: Basic Books.
- Kateb, G. (2000). Is Patriotism a Mistake? *Social Research*, 67(4), str. 901–924.
- Kleinig, J. (2014). *On Loyalty and Loyalties*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loewen, J.W. (1995). *Lies My Teacher Told Me: Everything your American History Textbook Got Wrong*. New York: The New Press.
- Merry, M.S. & De Ruyter, D. (2011). The Relevance of Cosmopolitanism for Moral Education. *Journal of Moral Education* 40 (1), str. 1–18.

- Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority*. London: Tavistock.
- Mill, J.S. (1978). *On Liberty*. Indianapolis: Hackett.
- Miller, D. (1995). *On Nationalism*. Oxford: Clarendon.
- Nash, G., Crabtree, C. & Dunn, R. (2000). *History on Trial: Culture wars and the teaching of the past*, 2nd ed. New York: Vintage.
- Nussbaum, M. (1997). *For Love of Country: Debating the limits of patriotism*. Boston, Beacon Press.
- Raphael, R. (2004). *Founding Myths: Stories that hide our patriotic past*. New York: The Free Press.
- Tyack, D. (2003). *Seeking Common Ground: Public schools in a diverse society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Walzer, M. (1988). *The Company of Critics: Social criticism and political commitment in the twentieth century*. New York: Basic Books.
- Zinn, H. (2004). *A People's History of the United States*. New York: Harper & Row.

Domoljubje: tveganja in obljuje

Nenad Miščević

Kako naj razmišljamo o domoljubju? Kot je poudaril Mitja Sardoč, avtor publikacije z več kot 50 poglavji o domoljubju (mnoge od njih so napisali nekaterih od najpomembnejših avtorjev s tega vsebinskega področja), je domoljubje pojem z Janusovim obrazom (2020: 1).¹ Tukaj se sklicuje na Igorja Primortza ter na Martho Nussbaum, ki podaja njegovo natančno karakterizacijo. Kot pravi, je domoljubje včasih 'obrnjeno navzven', saj poziva posameznika na dolžnosti do drugih in da se je za skupno dobro potrebno žrtvovati ter včasih 'tudi obrniti navznoter' in povabiti tiste, ki menijo, da so 'dobri' ali 'pristni' člani določene skupnosti, da se 'razlikujejo od tujcev in upornikov, nato pa izključijo tiste tuje', ki se ukvarjajo z vojnimi čustvi proti njim (2013: 206).²

1 V pričujočem prispevku se bom zelo pogosto skliceval na prispevke iz te publikacije (s pohvalami avtorju)!

2 Vsi poznamo nacionalistične politike, ki se predstavljajo kot 'domoljubi in ne kot nacionalisti'. Za predstavitev dramatičnega ameriškega primera 'navznoter obrnjenega' in moralno negativnega patriotizma, zakona 'The Patriot Act' iz leta 2001, glejte kratko karakterizacijo Mary G. Dietz (2020: 25).

Uvod

Kakor piše v slovarju, je domoljubje pravzaprav ljubezen ali predanost do svoje domovine. V svoji navzven obrnjeni različici pogosto nasprotuje nacionalizmu, saj naj bi bilo, kot je zapisal George Orwell, zmernejša: 'Domoljubje je po svoji naravi obrambno, tako vojaško kot kulturno. Po drugi strani pa je nacionalizem neločljiv od želje po oblasti' (*Collected works*, Delphi Classics, 2013: 2851).

Ko sem pred kakimi dvajsetimi leti pisal o domoljubju in nacionalizmu (Miščević, 2004), sem vztrajal pri negativni strani obeh Janusovih obrazov domoljubja. V tem prispevku se bom osredotočil na pozitivno stran, ki vključuje posebno naklonjenost do svoje države (ali regije, kot bom trdil pozneje) in željo, da bi le-ta uspevala in cvetela. Kot je zapisal Nathanson (1993), lahko domoljubje vključuje podporo moralno omejenemu uresničevanju nacionalnih ciljev in pogojno podporo politiki svoje države.

Naj opozorim, da imamo z literaturo, ki je posvečena tej temi, izjemno srečo, saj zajema skoraj trideset let razprave: od pionirske knjige, ki jo je uredil Joshua Cohen (1996), do nedavne monumentalne zbirke Mitje Sardoča (2020).³

Tukaj bom zagovarjal kombinacijo domoljubja in svetovljanstva. Motivacija po miru med narodi je v literaturi in kulturni domišljiji namreč prisotna že stoletja, kakor na primer pričajo Prešernovi verzi, *ne vrag, le sosed bo mejak!*, ki se pojavijo v slovenski himni. To je spodbudilo pisce, da združijo domoljubna čustva do svojih ljudstev s splošno naklonjenostjo, ki se razteza na celotno človeštvo.⁴ Trdil bom, da je ta kombinacija še vedno živa in zdrava ter da je po moralni in racionalni presoji najboljša, ki jo imamo na voljo. Toliko zaenkrat o glavni temi tega prispevka.

V naslednjem razdelku bomo obravnavali glavne značilnosti domoljubja. Glede tveganj bomo bralca na kratko spomnili na problematiko domoljubja v vojnih razmerah, ki je pri nas zaslovela v domoljubnih verzih, kot so 'mati mi je očetnjava,/ljuba moja čast in slava,/hajdmo, hajdmo, zanjo v boj!'. Glede obljub pa uvajamo prednosti pluralističnega in prilagodljivega domoljubja, ki pa je v literaturi obravnavano pomanjkljivo. S tem zaključujemo kratko predstavitev 'običajnega' domoljubja z njegovimi pozitivnimi in negativnimi vidiki. Tretji del prispevka obravnava rahlo idealizirano možnost, in sicer 'kozmpolitsko

3 Prva različica glavnega dela knjige J. Cohena (1996) se je pojavila leta 1994 v reviji *Boston Review* (glej Cohen 1996: viii). Poglavlja v knjigi so postala klasika v razpravah o domoljubju. Omenili bomo samo nekaj najbolj reprezentativnih.

4 Takšne občutke je v hrvaški literaturi izražal Silvije Strahimir Kranjčević, ki prikazuje bolj nacionalističnega Mojzesa v pogovoru z Bogom, obdarjenega z jasno globalno ljubeznijo do človeštva, ki bi jo danes označili za kozmpolitsko:

O stvore moj?! A zašto da bih ja
Zbog jednog stvora drugi kido stvor?!
Gle zapad tamo, istok amo gled'
I sjever ondje i ovuda jug,
A sve sam ovo napunio ja
Života klicom, svim je mio vijek
I svačije je pravo disati.
A ti sad tražiš sam da pogazim
U prirodi mi zakon najveći! (Kranjčević: Mojsije.)

domoljubje', ki ga predstavljamo kot stabilno racionalnega, tako v moralno-evalvativnem kakor tudi v instrumentalnem pomenu. Prispevek zaključim z vrnitvijo v vsakdanji svet in s poudarjanjem potrebe po previdnosti pri soočanju z obljubami in tveganji domoljubja.

Zakaj bi razpravljali o domoljubju in ne o močnejši varianti navezanosti, in sicer o nacionalizmu? Če se osredotočimo na sedanost, opazimo dva dejavnika, ki zmanjšujeta pozitivno vlogo nacionalizma in kažeta v smer zmernega, nekoliko bolj svetovljanskega domoljubja. Prvi je, da močan nacionalizem za namene neodvisnosti morda niti ni potreben. Kot primer pogledjmo današnjo Slovenijo, kjer opazimo naslednji zanimiv pojav. Slovenija se je osamosvojila v desetdnevni vojni, kar je v primerjavi z leti okrutnega vojskovanja, ki so ga doživele njene najbližje jugoslovanske sosedje pravzaprav zanemarljivo. Zanimivo dejstvo je, da je za slovensko osamosvojitveno težnjo značilna zmernost, ki jo je približala normalnemu oz. zmernemu domoljubju. To je za našo temo ključnega pomena: kaže, da se v tretji fazi pozitivne racionalnosti nacionalizem približa domoljubju.⁵ Drugi dejavnik se nadaljuje v isti smeri. V Evropi smo priča procesu, v katerem se je tradicionalni nacionalizem preoblikoval v smeri transnacionalne pripadnosti in solidarnosti. Evropska unija je ponudila nadnacionalni okvir, ki resno omejuje pomen kakršnega koli močnega nacionalizma. Domnevam, da kaže v smer pluralističnega in rahlo svetovljanskega domoljubja: razumna Slovenka, imenujmo jo Lea, bi se racionalno poistovetila s svojimi slovenskimi koreninami, a bi se videla tudi kot državljanka širše skupnosti. Običajno bi jo bolj skrbelo za Slovenijo in manj za EU, lahko pa se ji zdijo tudi nekatere žalitve slednje zaskrbljujoče, saj žalijo njen občutek pripadnosti. In na meji s sosednjo državo EU, recimo Avstrijo, ne bi pričakovala ostrega nadzora. Bolj je podobno pripadnosti skupnemu prostoru odprtemu za potovanja, nakupovanje, študij in podobno. Toliko o uspešnem razumnem nacionalizmu, ki kaže na domoljubje in celo kozmopolitizem. Sedaj pa preidimo na te bolj zaželeno možnosti in njihove možne kombinacije.

Domoljubje

Naj začnem s samim pojmom domoljubja. V svojem znanem prispevku (1996) Margaret Canovan ugotavlja, da domoljubje običajno pomeni politično zvestobo državljanov svobodni politični skupnosti, ki si jo delijo, medtem ko je nacionalizem stvar etnične pripadnosti in kulture. Sama je precej skeptična glede tega, kako daleč bi nas takšno pojmovanje lahko pripeljalo (glej na primer, 1996: 92). Meni, da takšno domoljubje ne more izpolniti

⁵ 'Domoljubje' v našem pomenu. V ZDA se 'domoljubje' pogosto uporablja za stališča, ki bi jih v teoretični literaturi opisali kot 'nacionalistična'. Glejte na primer časopisne razprave o Trumpovem t. i. domoljubju. V tem prispevku takšne uporabe ne podpiramo.

etastične obljuje: ponujati nekakšno navezanost, ki bi utemeljila delujočo državo. Tukaj ne vidim velikega problema; zakaj politična lojalnost ni zadostna podlaga za normalno delovanje države? Številne uspešne federacije, od Kanade do Švice, izkazujejo prav takšno situacijo, ki *de facto* ločuje etnične pripadnosti in navezanosti na svojo večetnično oziroma večnacionalno državo. Ta ločitev jim ne preprečuje, da so uspešni.⁶

A pojdemo še korak naprej. Igor Primoratz in Aleksandar Pavković v svojem zborniku *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives* (2007) ločita več različic domoljubja, ki se nanašajo na delo Primortza in ostale sodelujoče. Primoratz v svojem poglavju ponuja podrobno analizo različnih vrst domoljubja in razmerja med njim in nacionalizmom. Razlikuje med (1.) skrajnim domoljubjem, ki naj bi prevladalo nad moralnimi premisleki, s katerimi je v nasprotju, (2.) skrajnim domoljubjem, razumljenim kot osrednjo moralno vrlino, (3.) zmernim domoljubjem, (4.) domoljubjem kot moralno brezbrizno preferenco in (5.) izrazito etično različico domoljubja. Za prvo različico (1.) trdi, je očitno moralno nesprejemljiva in drugo (2.) je prav tako potrebno zavrniti. Tretja različica (3.) predstavlja značilen in moralno legitimen položaj, vendar zanjo moralno gledano ni kaj reči. Četrta različica (4.) je moralno brezbrizna preferenca. Peta različica (5.) pa predstavlja drugačno vrsto domoljubja, ki v nekaterih dokaj običajnih okoliščinah lahko predstavlja moralno dolžnost.⁷

Na koncu naj omenim priljubljeno nasprotje: ustavno proti čisto kulturnemu domoljubju. Kot je v svoji knjigi (1998) predlagal Jürgen Habermas, prvo predstavlja navezanost na pravično 'zavezo' svojega ljudstva, ki je utelešeno v ustavi.

Politična kultura države se kristalizira okoli takšne zaveze. In vsaka taka kultura odvisno od svoje tradicije razvije posebno razlago teh ustavnih načel. Takšen 'ustavni patriotizem' je v nasprotju s tradicionalnim domoljubjem, osredotočenim na kulturne posebnosti.

Sedaj lahko na kratko preidemo k normativnim stališčem, pri čemer nakazujemo na dve nasprotni stališči, ki ju ponazarja znani avtor. Nekateri avtorji vidijo domoljubje kot pozitivno ali vsaj kot potencialno pozitivno. Rogers Brubaker priznava, da je narod družbeni konstrukt, a nato hkrati trdi, da je zvestoba do domoljubja ali do nacionalizma lahko kljub temu pozitivna in koristna. Zagotavlja lahko trdno obliko državljanstva, podpira pravično prerazporeditev, pomaga pri integraciji priseljencev, saj je nacija 'zamišljena' in si jo je mogoče na novo zamisliti, če se pojavi potreba in služi kot preverjanje preveč enostranske zunanje politike, kjer njeni kritiki lahko 'povrnejo zastavo' v obrambo razumnejše politike (glej njegov članek, 2004). Drugi se s tem ne strinjajo.

6 Glej knjigo Willa Kymlicke (1995), kjer pojasnjuje, da je domoljubje 'občutek zvestobe državi' (str. 13), nacionalna identiteta pa je občutek pripadnosti nacionalni skupini. 'Švicarji so domoljubni, vendar je Švica, ki so ji zvesti, opredeljena kot federacija različnih narodov. Zaradi tega jo je najbolje videti kot večnacionalno državo in občutki skupne zvestobe, ki jih vzbujajo, odražajo skupno domoljubje (prav tam). Domoljubje ima v liberalni teoriji manjšinskih pravic pomembno, a še vedno podrejeno vlogo.

7 V isti publikaciji John Kleinig ne soglaša, medtem ko Simon Keller trdi, da domoljubje vključuje usodno dozo slabe vere; Keith Horton in Stephen Nathanson pa jo zagovarjata.

Naj ostanem pri tipični grožnji moralnosti in racionalnosti, ki jo prestavlja domoljubje, in sicer njegovi vlogi v vojnih zadevah.⁸ George Kateb je v svoji knjigi *Patriotism and Other Mistakes* (2006) trdil, da je sodelovanje v vojni najbolj tipičen simptom domoljubja:

Kaj je domoljubje? To je ljubezen do svoje domovine. Kako je domoljubje najpomembnejše prikazano? Ne zlorabljam besed. Odgovor je, da je najpomembnejše izraženo v pripravljenosti, bodisi nejevoljni ali stvarni, socialni oz. goreči, umreti in ubijati za svojo domovino. Ta dva odgovora sestavljata najpogostejše razumevanje domoljubja. (2006: 7).

V kontekstu vojnih groženj in tudi same vojne domoljubje pokaže svoje tipične moralne slabosti. Najpogosteje gre za preobrazbo v surov nacionalizem, ki v takih okoliščinah spremlja domoljubni odnos. Pravzaprav čez noč sosed postane sovražnik, in ko je sovražnik, se zdi ne le legitimno, ampak pogosto tudi obvezno, da ga ubijemo (Tukaj bom uporabil 'on' kot zaimsek, saj je bilo vojskovanje tradicionalno v rokah moških). V svojem prispevku 'Domoljubje ni dovolj' Margaret Canovan pravilno ugotavlja naslednje: 'Glede na povezanost domoljubja z vojno in s sovraštvom bi se morda zdelo čudno, da bi ga zagovarjal kateri koli politični teoretik z univerzalističnimi simpatijami' (2000: 414).

V naši domači tradiciji jo lahko vidimo v stari himni Naprej zastava Slave:

Naprej zastava Slave,
na boj junaška kri
za blagor očetnjave
naj puška govori!
Z orožjem in desnico,
nesimo vragu grom,
zapisat v kri pravico,
ki terja jo naš dom.

Seveda ne dvomim, da zna bralec tudi ostale verze na pamet.

Te konfliktne okoliščine kažejo na nevarnosti povezane z domoljubjem. Nenadoma je naokoli 'preveč' navezanosti in dejansko navezanosti napačne vrste. Ne preseneča torej, da se avtorji, ki poznajo domoljubno-nacionalistična pretiravanja, zagovarjajo distanciranje: za svoje domoljubne moralne junake jemljejo lik zagovornikov vesti (glej, nazadnje Shlomit Asheri-Shahaf (2020)). Vojna je namreč polna številnih nerešljivih moralnih dilem. Svojega agresorja hočeš ubiti, a vojaki, še posebej vojaki na nepravični strani, so pogosto v položaju, da ne vedo, da je njihova stran nepravična (da bi to lahko spoznali, bi zahtevalo poznavanje ozadja, obveščevalnih podatkov, trud itd., ki pa jih ni mogoče realno pričakovati). Kaj naj bi torej storili? In to je šele začetek.

⁸ Za razumevanje dilem, ki se pojavljajo v vojnem kontekstu, opazujemo razvoj filozofskih stališč o njej, ki jo ponazarjata dva prispevka Aleksandra Pavkovića (2007) in (2020).

Naj sedaj dodam še nov zasuk argumentom v literaturi. Želim preiti na drug vir vrlin običajnega domoljubja, o katerem se ne razpravlja veliko. Želim trditi, da je domoljubna navezanost tipično pluralna in prilagodljiva in da je to lahko politično ključno. To dejstvo bom uporabil za utemeljitev verodostojnosti svetovljanske razširitve domoljubnih navezanosti.

Začnimo s pluralnostjo. Kot ugotavlja Nathanson (2020: 145, 150), je domoljubna pristranskost lahko in pogosto tudi je prilagodljiva. O tem ne govori veliko, zato bi naredil še korak naprej in opozoril, da je na primer v primerih federalnih držav, kot je bila nekdanja Jugoslavija, več možnosti: v času moje mladosti sem lahko bil v Jugoslaviji domoljubni Jugoslovan, ali domoljubni Hrvat (Srb, Slovenec in podobno), ali pa domoljubni Jugoslovan in domoljubni Hrvat (kar sem jaz, avtor tega besedila, pravzaprav bil, ko sem bil star dvajset let).⁹ Obstajajo pa tudi druge smeri prilagodljivosti, kot je razbrati iz populistične karikature navezanosti: ko je sovražnik Srb, bi morali Slovenci, kakor predlagajo populistični, čutiti odpor proti njim; ko je sovražnik musliman, so nenadoma vsi kristjani, vključno s Srbi in Hrvati, del 'nas'. Pozitivna stran je pomembnejša in pri njej bomo tudi ostali.¹⁰

Za ponazoritev pomembnosti večplastne domoljubne navezanosti si oglejte današnjo politično krizo v daytonski Bosni, kjer se zdi, da je ta prilagodljivost popolnoma odsotna. Tipični prebivalci se identificirajo s svojimi 'konstitutivnimi narodi': bosanski Srb, imenujmo ga 'Ratko', se vidi predvsem kot Srb in ima malo domoljubnega občutka za Bosno in Hercegovino kot celoto in nima občutka za EU kot širši možen okvir. Tipičen Bošnjak, torej bosanski musliman, imenujmo ga 'Bakir', je navezan na svoje muslimanske sodržavljane. Podobno je s Hrvati iz Hercegovine. Manjka minimalna prilagodljivost; Ratku in Bakirju pač manjka splošni domoljubni občutek za Bosno in Hercegovino, da o EU niti ne govorimo. Neprilagodljivost njihovega domoljubja je dramatična. Voditelji bosanske 'Republike Srbske' ves čas grozijo z odcepitvijo; zanje namreč to pomeni združitev s srbsko državo.

'Rešitev', ki jo vsiljujejo mednarodne sile, je seveda vladanje visokega predstavnika za Bosno in Hercegovino; uradnik, ki ima v konfliktnih situacijah med etničnimi 'entitetami' končno besedo. Seveda bi naša tipična predstavnika, Ratko in Bakir, tega uradnika videla kot tujega vladarja: kot pozitivnega, ko odloča v korist njihovih interesov, kot negativnega, če ne. To pišem pol leta po času, ko je Valentin Inzko uvedel novi zakon o Bosni in Hercegovini, ki nalaga stroge kazni za zanikanje genocida. Seveda so Inzku ploskali Bošnjaki, ognjevito pa so ga obsodili predstavniki bosanskih Srbov, funkcionarji Republike Srbske. Zgodba se nadaljuje z novim mednarodnim predstavnikom Christianom Schmidtom. V trenutku, ko to pišem, se napetosti stopnjujejo. To je tisto, kar dobiš v zvezni ureditvi: ko ni prilagodljivosti oziroma pluralnosti pripadnosti in domoljubne navezanosti.

⁹ Za kanadski primer, glej Spencer.(2020).

¹⁰ Za splošen pregled ideje domoljubne zvestobe glej esej Mary Healy, (2020). Healy ugotavlja, da je tradicionalno lojalnost domoljubja usmerjena k lastni državi; to je danes izpodbijano na več frontah, zlasti s težavami, ki jih povzročajo globalne migracije (soobstoječa domoljubna zvestoba državi izvora in državi zaposlitve), zavračanje nacionalnih meja in razvoj nadnacionalne lojalnosti (od Islamske države do anarhistov).

Pomislite tudi na drug, simetričen primer, in sicer turške Kurde; zanje je turška država tista, ki že skoraj stoletje blokira možnost dvojnega domoljubja: Kurd, če želi biti lojalen Turek, se ne sme navezovati na svojo kurdsko identiteto. Tukaj torej trdim, da je prilagodljivost oziroma pluralnost pripadnosti in domoljubne navezanosti preprosto del racionalnosti domoljubja.

Usmerimo se sedaj k vrednotenju domoljubja z vidika morale in racionalnosti. Trdim, da je domoljubje pozitivno, a v dejanskem stanju v svetu precej nestabilno in ogroženo z različnih strani. Opozorili smo na njegove vrline, na primer na sposobnost, da se odzove na človeške potrebe po pripadnosti in navezanosti, ne da bi pri tem povzročilo razvade izključevanja in agresivnosti. Hkrati pa smo tudi opazili, da je v resničnem življenju nagnjeno k razvadi: tako razvadi premajhne navezanosti, z brezbriznostjo do nesolidarnosti kot nasprotni razvadi prevelike navezanosti, se približuje zlu klasičnega nacionalizma. Opozorili smo tudi, da je plastičnost domoljubja pomembna lastnost, ki mu pomaga, da se izogne skrajnostim.

Če torej deluje dobro, je domoljubje več kot očitno politična vrлина. V naši stopenjski sliki racionalnosti bi taka pretežno pravilna in pozitivna naravnost ponazarjala tretjo stopnjo, začetno pozitivno oceno racionalnosti (pohabljeno in deloma pohabljeno racionalnost štejem kot negativno).

Če torej povzamem: sprejemljiva oblika domoljubja z vidika racionalnosti in morale je torej tista, ki bi ohranjala pri življenju pluralizem in prilagodljivost domoljubnih navezanosti ter bi bila dovolj miroljubna, da bi se izognila moralnim zagatam vojne.

Kozmopolitsko domoljubje

Svetovljansko razširitev domoljubnih navezanosti nakazuje pluralizem. To nas pripelje do stopnje popolne nadnacionalne ureditve: omenimo lahko zamišljeno nadaljnjo stopnjo popolne, idealne politične racionalnosti idealne svetovljanske skupnosti. A tukaj bomo ostali pri dejanski in zelo privlačni stopnji.

Kakor ugotavlja Kwame Anthony Appiah (1996) je zmerno domoljubje združljivo s kozmopolitstvom. To je še podrobneje razvila Ksenija Vidmar Horvat (2012, 2020), ki ponovno ocenjuje pojme, kot so 'dom', 'korenine' in 'kulturne razlike', ki si jih je izposodila iz njegovega dela. Posledično se njena analiza ponovno loteva obeh vidikov: 'doma' in 'kulturne razlike' z vidika domoljubja in postkolonialne teorije. V nadaljevanju jih postavlja v luči sodobnega razvoja transnacionalizma na eni strani in ksenofobičnega nacionalizma na drugi strani. Končni cilj kozmopolitskega izobraževanja bi morala biti afirmacija kozmopolitskega doma, ki ponuja sintezo domoljubne osredotočenosti na svoj 'dom' in kozmopolitsko interakcijo, ki je značilna za naš čas.

Toda zakaj bi domoljubje in kozmopolitizem povezovali? Tukaj je poskusni argument. Začnimo z idejo, da je ustrezna ureditev političnega življenja bodisi v obliki etatistične interakcije bodisi v obliki kozmopolitskega sistema. Prve temeljijo na neodvisnosti posameznih, relativno neodvisnih držav, pogoj za pravilno delovanje samostojne države pa je prava oblika navezanosti njenih državljanov. Navezanosti so bodisi zmerno domoljubne bodisi močno nacionalistične. Utemeljitev potreb mora biti tako moralno kot praktično sprejemljiva. Močne navezanosti so moralno in praktično nesprejemljive. Tisti manj izpostavljeni domoljubi so sprejemljivi, vendar so morda preveč nestabilni. V prejšnjem razdelku sem opozoril na več načinov, na katere bi se domoljubje lahko spremenilo v močan in nesprejemljiv nacionalizem ali pa bi se zmanjšalo na politično brezbržnost. Če to drži, potem je edina stabilna alternativa združevanje zmernega, krepostnega domoljubja s kozmopolitstvom.

To lahko vidimo iz osrednje motivacije kozmopolitizma, ki ga predstavlja izogibanje vojni. Kakšen bi bil pravi odnos racionalnega in moralno pokončnega domoljuba, ko gre za vojne zadeve?

Mislím, da bi bila njegova osnovna drža zmerno miroljubna. Prvič, njegova privzeta reakcija na morebitne grožnje bi bila, da se nanje odzove na čim manj nasilen način. Če namreč ni prepričan, bi raje imel vlogo zagovornika ugovora vesti kakor pa aktivnega borca.

Drugič, če so grožnje neposredne in takšne, da se jim ni mogoče izogniti na miren način, bi se vključil v obrambo, pri čemer bi se držal najstrožjih pravil *ius in bello* in etike vojskovanja. Seveda je to zelo težko narediti. Za ponazoritev, poveljniki in vojaki ZN so znani po tem, da se držijo izredno strogih pravil bojevanja, blizu tistim, ki jih narekuje zelo strog moralni pravični vojni kodeks. In razvpit je po tem, da zaradi tega pogosto ne naredi ničesar in se tako zatakne v en rog dileme med početjem brutalnih stvari in neučinkovitostjo ter neuspehom zaščititi (pomislite na primer Srebrenice).

Tretjič, močno bi obžaloval, da se mora vključiti v nasilje, čeprav minimalno, in celo v očitno samoobrambni konstelaciji. Če potrebujete ponazoritev takega stališča, pomislite na Audnov in Brittnov *War Requiem*. Osnovni odnos izražen v libretu, je žalost, obžalovanje in želja po pomilovanju za umore, storjene v samoobrambi.

Četrtič, njegov politični ideal bi bil popolnoma miroljuben globalni položaj, kjer nasilje nikoli ne bi bilo potrebno in upravičeno. Skratka, to prinaša institucionalni pacifistični argument:

Vojna ustvarja stalne in zelo dramatične konflikte, zagate in morda celo pristne nerešljive dileme za vse udeležence.

Dramatične nerešljive moralne dileme so nesprejemljive.

Zato obstaja zelo močna in nujna dolžnost vseh, da si prizadevajo za preprečevanje vojne, edini praktični način pa je ustvarjanje in ohranjanje globalnega sistema za ohranjanje miru, torej zelo močna kozmopolitska institucionalna ureditev.

Zgodovina EU je primer, ki kaže v pravo smer. Zgodovinsko gledano je potreba po izogibanju prihodnjim vojnám privedla do oblikovanja transnacionalne unije, ki se je pri svoji nalogi izkazala za precej uspešno. Bolj kozmopolitska globalna skupnost bi projekt nadaljevala v večjem obsegu.

Lahko bi torej sklepali, da je pravi moralni okvir za stališča med narodi in državami predvsem kozmopolitizem, ki ga lahko ublaži zelo zmerno oz. nizko profilirano domoljubje. Potrebna je namreč kombinacija z domoljubjem, saj je v resničnem življenju potrebna nekakšna navezanost na bolj lokalni institucionalni sistem, kozmopolitizem pa ostaja glavni splošni in načelni okvir. V tem kontekstu je potrebno brati knjigo Kok Chor Thana (2004), kjer predlaga 'omejeno domoljubje', ki je sposobno ohraniti kozmopolitsko zavezanost globalnemu egalitarizmu, ne da bi nerazumno omejevali uresničevanje domoljubne skrbi. Kozmopoliti lahko rojakom izkazujejo posebno skrb, vendar si morajo prav tako iskreno prizadevati za zmanjšanje ostalih krivic s prizadevanjem za bolj egalitaren svet. Podobno tudi Kwame Anthony Appiah v svojem prispevku (1996) z zgovornim naslovom 'Kozmopolitski domoljubi' govori o takih kozmopolitih, pri čemer ugotavlja, da je zanje pripadnost narodu (ne nujno tudi državi) moralno pomembna in kozmopolitizem lahko najde svoj pomen v podpiranju raznolikosti lokalnih skupnosti po vsem svetu. V svoji knjigi (2005) Appiah zagovarja idejo 'zakoreninjenega kozmopolitizma'. Združljiv je z zmernim domoljubjem kot orodjem za doseganje univerzalnih idealov in univerzalnih ciljev. Podobno govori tudi Charles Blattberg o domoljubju vseh, ki se dojemajo kot državljani sveta. Kakor piše, se je 'smiselno sklicevati nanjo, čeprav trenutno ne obstaja nobena globalna država, ki bi jo institucionalno izrazila. Tudi dejstvo, da ljudje čutijo zvestobo tudi drugim, lokalnim skupnostim, ne bi smelo postavljati pod vprašaj obstoja te globalne zvestobe. Ker navsezadnje lahko in moramo ljubiti različne ljudi in na različne načine' (2020: 932).

Podobno Lea Ypi v svoji knjigi (2012) išče delitev dela med kozmopolitsko perspektivo in bolj lokalističnimi, nacionalnimi, domoljubnimi skrbmi. Predlagani pristop 'razsvetljenega lokalizma' utemeljuje osnovne pravice z univerzalne kozmopolitske perspektive, vendar upošteva poznejše zaveze v ustreznem, ožjem kontekstu deliberacije. Poudarja nasprotje med kozmopolitizmom in nacionalizmom-domoljubjem: prvi zahteva, da zavračamo favoriziranje rojakov, in je nezdružljiv z drugim.¹¹

Toda ali je tak projekt izvedljiv? Razprava o tem traja že nekaj časa; naj izberem eno relativno nedavno kritiko, ki jo je v svojem prispevku oblikoval Lior Erez (2020).¹² Kozmopolite opozarja, da '...morajo še pojasniti, kaj bo ohranilo institucionalno stabilnost, medtem ko imajo vodilne rešitve problema stabilnosti – liberalizem, nacionalizem in republikanizem – vse antikozmopolitske posledice. (2020: 545–6). Utemeljitev je navedena veliko kasneje v besedilu in je poimenovana 'politična različica' kritike kozmopolitizma:

politična različica je omejena na sfero političnih odnosov, natančneje na ideal socialne pravičnosti – razumljen kot regulacijsko načelo odnosov med posamezniki, ki si delijo nekakšno politično

¹¹ Tole razmišljanje predvideva tudi Annette Baier (2010), ki se razglaša za domoljubko svoje domovine, a hkrati zavzeto svetovljanko. Zaradi tega je po njenih lastnih besedah nekakšen 'ironičen domoljub'. Sam v tej kombinaciji ne vidim ironije.

¹² Za podoben pogled glej, na primer, Richard Arneson (2020), kjer zagovarja upravičenost domoljubja in nacionalne pristranskosti, pri čemer izhaja iz trditve, da je 'kozmpolitizem moralno zahteven in da najbolj verjetna različica kozmopolitstva ne pušča prostora za opravičljive moralne dolžnosti domoljubja ali nacionalne pristranskosti'. (2020: 448). Glej tudi Richard W. Miller (1988).

institucionalno shemo. Da bi bil koncept socialne pravičnosti v celoti upravičen, mora biti stabilen. Vsaka posebna zasnova socialne pravičnosti ne mora le pokazati, kako je boljša od konkurenčnih konceptov v smislu končnega stanja – da je porazdelitev prednosti in slabosti, ki jih domneva ideal, bolj enaka in učinkovita –, temveč tudi pokazati, da se bo ideal socialne pravičnosti z uresničitvijo sčasoma tudi ohranil. (2020: 553)

Njegova kritika se osredotoča na 'sfero političnih odnosov' oz. na 'ideal socialne pravičnosti' (2020: 553). Opaža, da mora biti zamisel o socialni pravičnosti stabilna, da bi lahko bila v celoti upravičena. In kozmopoliti ne morejo pokazati, da se bo njihov ideal socialne pravičnosti, ko se uresniči, sčasoma tudi ohranil.

Če je grožnja resnična, je hkrati tudi precej resna. Če drži, kozmopolitska alternativa ni povsem racionalna, saj predlaga neuresničljive cilje. Torej, ugovor potrebuje odgovor. Če upoštevamo fenomen fleksibilnosti domoljubja, bomo videli, da problem ni tako težak, kot si ga predstavlja Erez. Vzemimo povprečnega slovenskega Istrana, ki ljubi svoj domači polotok, Istro, je slovenski domoljub in čuti tudi nekaj ponosa, da je njegova država članica EU. Običajno nima težav s sprejemanjem institucionalnega okvira slovenske države za svojo najljubšo 'politično institucionalno shemo'. Mislim, da se zanj ne bi nič spremenilo, če bi se Istra po kakšnem čudežu odcepila in spremenila v mini državo. In pripravljen je sprejeti družbeno-politični okvir EU, ki narekuje veliko stvari, ki jih je treba vključiti v nacionalno ustavno shemo.¹³

Zakaj bi bilo vse to nezdružljivo z namišljenim kozmopolitskim širjenjem okvira? Predstavljam si, da je našemu značaju vseeno, ali je politično-pravna ureditev omejena na EU ali izhaja iz širšega okvira. Če bi ga na primer vprašali, ali je pomembno, da je strategija cepljenja predlagala EU ali WHO, bi verjetno odgovoril, da mu je za obe vseeno. Postopno širjenje 'sfere političnih odnosov' v duhu svetovljanskega domoljubja, bi torej moralo ohraniti dane lojalnosti in dodati nekaj novih.

Zaključek: Previdno z domoljubjem!

V tem prispevku sem trdil, da je prožnost-pluralnost pripadnosti in domoljubne navezanosti bistveni del racionalnosti domoljubja. Ta prilagodljiva struktura nakazuje, da je pravi moralni okvir za odnos do svojega naroda in države predvsem kozmopolitizem, ki ga lahko ublaži zelo zmerno oz. nizko profilirano domoljubje. Kombinacija z domoljubjem je racionalna in zelo potrebna, saj je v resničnem življenju potrebna nekakšna navezanost na bolj lokalni institucionalni sistem, kozmopolitizem pa ostaja glavni splošni in načelni okvir.

13 Za primer Istre poglej uvodno poglavje knjige Ksenije Vidmar Horvat, ki predstavlja izvolitev temnopoltega župana v Piranu leta 2010 kot domači simbol "transnacionalizacije sveta" (2012:15)

Kakšno je praktično sporočilo, ki izhaja iz sedanjih razmišljanj? Predvsem da je to domoljubje sprejemljivo, a nestabilno, zato je potrebno biti z njim previden! Trdili smo, da bi morale biti želje, povezane z domoljubjem, vsaj trojne: potrebujemo prilagodljiv, miroljubno usmerjen in potencialno kozmopolitski pacifizem, ki bi se izognil nacionalistični degeneraciji in zagotovil stabilnost. Vendar je te zahteve v današnjem svetu precej težko uresničiti, zato moramo biti s svojim domoljubjem previdni. To je osnovno in najpomembnejše sporočilo tega prispevka.

Iz angleščine prevedel Mitja Sardoč

Literatura

- Appiah, Kwame Anthony (1996). *Cosmopolitan Patriots*. V: J. Cohen [ur.], *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, str. 27–29. Boston: Beacon Press.
- Appiah, Kwame Anthony (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Arneson Richard (2020). *Against Patriotism and National Partiality*. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*, str. 429–450. Cham: Springer.
- Asheri-Shahaf, Shlomit (2020). *Conscientious Objectors as Patriots: Patriotic Justifications of Conscientious Objection to Military Service*. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*, str. 707–723. Cham: Springer.
- Baier, Annette, (2010). *Can Philosophers Be Patriots? V: Reflections On How We Live*, str. Oxford: Oxford University Press.
- Brubaker, Rogers (2004). *In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism*, *Citizenship Studies*, 8(2), str. 115–127.
- Blattberg, Charles (2020). *Patriotism, Local and Global*. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*, str. 925–934. Cham: Springer.
- Canovan, Margaret (2000). *Patriotism is Not Enough*. *British Journal of Political Science*, 30(3), str. 413–432.
- Canovan, Margaret (1996). *Nationhood and Political Theory*. London: Edward Elgar.
- Cohen, Joshua [ur.] (1996). *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press.
- Dietz, Marry G. (2020). *Patriotism: History and Politics of a Keyword*. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*, str. 9–28. Cham: Springer.
- Erez, Lior (2020). *Patriotism, Nationalism, and the Motivational Critique of Cosmopolitanism*. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*, str. 545–560. Cham: Springer.
- Habermas, Jürgen (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (uredila Ciaran Cronin in Pablo De Greiff). Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Healy, Mary (2020). *Patriotism and Loyalty*. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*. Cham: Springer.
- Kateb, George, (2006). *Patriotism and Other Mistakes*, Yale University Press.
- Kleinig, John (2014). *On Loyalty and Loyalties: The Contours of a Problematic Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Kleinig John, Keller Simon, Primoratz Igor [ur.] (2015). *The Ethics of Patriotism: A Debate*, London: Blackwell.
- Kok Chor Than (2004). *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1984). *Is Patriotism a Virtue?* (The Lindley Lecture), Lawrence: Kansas: University of Kansas (ponatis v Primoratz [ur.], 2002).
- Miller Richard W. (1988). Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern, *Philosophy and Public Affairs* 27(3), str. 202–224.
- Miščević, Nenad (2019). Populism and Nationalism. V: V. Beširević [ur.] *New Politics of Decisionism*, str. 61–85. Eleven International Publishing.
- Miščević, Nenad, (2001). *Nationalism and Beyond*. Budapest: Central European University Press
- Miščević, Nenad, (2010). The Dilemmas of Just War and the Institutional Pacifism, *Revus*, 13, str. 69–88.
- Miščević, Nenad (2004). Nacionalizam, patriotizam i višenacionalne zajednice. V: I. Primorac [ur.], *Patriotizam*, str. 161–180. Zagreb: Kruzak.
- Miščević, Nenad (2020). Patriotism, Nationalism and Populism – The New playground. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*, str. 763–784. Cham: Springer.
- Miščević, Nenad (2021) *Patriotism*, Oxford bibliography, <https://www.oxfordbibliographies.com/>
- Nathanson, Stephen (1993) *Patriotism, Morality, and Peace*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Nathanson Stephen (2020). Moderate Patriotism. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*, str. 141–162. Cham: Springer.
- Nussbaum, Martha (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Orwell, George (2013), *Collected Works*. London: Delphi Classics.
- Pavković, Aleksandar (2007). Killing for One's Country. V: I. Primoratz in A. Pavković [ur.], *Patriotism Philosophical and Political Perspectives*. Burlington: Ashgate Publishing.
- Pavković, Aleksandar (2020) Killing and Dying For One's Country. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*, str. 650–669. Cham: Springer.
- Primoratz, Igor in Pavković, Aleksandar [ur.] (2007). *Patriotism Philosophical and Political Perspectives*. Burlington: Ashgate Publishing.
- Sardoč, Mitja [ur.] (2020). *Handbook of Patriotism*, Cham: Springer.
- Spencer, Vicki A. (2020). 'Communitarianism' and Patriotism. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*, str. 193–212. Cham: Springer.
- Vidmar Horvat, Ksenija, (2012). *Kozmopolitski patriotizem: historično-sociološki in etični vidiki neke paradigme*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Vidmar Horvat, Ksenija (2020). Cosmopolitan Patriotism. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*. Cham: Springer.
- Ypi, Lea (2012). *Global Justice and Avant-Garde Political Agency*. Oxford: Oxford University Press.

Povzetek

Kakšno domoljubje je racionalno in moralno sprejemljivo? Prvič, zelo zmerno, in drugič, pluralistično in potencialno kozmopolitsko. Prilagodljivost oziroma pluralnost pripadnosti in domoljubne navezanosti sta bistvena dela racionalnosti domoljubja. Ta prilagodljiva struktura kaže, da je pravilen moralni okvir za odnose s svojim narodom in državo predvsem kozmopolitizem, po možnosti cepljen z zelo zmernim oziroma z nizko-profilnim domoljubjem. Zaradi potrebe po navezanosti na bolj lokalni institucionalni sistem v realnem življenju je kombinacija z domoljubjem racionalna in zelo potrebna, kozmopolitizem pa ostaja kot splošni in načelni okvir. Tudi zato potrebujemo prilagodljiv, miroljubno misleč in potencialno kozmopolitski pacifizem, ki bi se izognil nacionalistični degeneraciji in hkrati zagotavljal stabilnost.

Ključne besede

domoljubje, kozmopolitstvo, nacionalizem, kozmopolitski pacifizem

Summary

What kind of patriotism is rationally and morally acceptable? First of all, a very moderate kind, second, a pluralist and potentially cosmopolitan one. Flexibility and plurality of belonging and of patriotic attachment is an essential part of the rationality of patriotism. This flexible structure suggests that the proper moral framework for attitudes to one's nation and country is primarily cosmopolitanism, possibly tempered by a very moderate, very low-profile patriotism. Combination with patriotism is rational and quite needed, as some kind of attachment to the more local institutional system is needed in real life, and cosmopolitanism remains as the main general and principled framework. Therefore, one needs a flexible, pacifistically minded and potentially cosmopolitan pacifism that would avoid nationalist degeneration, and guarantee stability

Keywords

patriotism, cosmopolitanism, nationalism, cosmopolitan pacifism

Jezik republikanskega patriotizma nekoč in danes: nekaj fragmentov

Zdenko Kodelja

Jezik republikanskega patriotizma, katerega izvor so spisi antičnih rimskih avtorjev, naj bi bil protipol jeziku nacionalizma, ki je nastal veliko pozneje predvsem kot sredstvo boja proti dvema družbenima pojavoma: prvič, proti »kozmpolitizmu, ki povzdiguje ideal državljana sveta in kot iracionalne zavrača vse oblike nacionalne zvestobe in patriotizma«, in drugič, proti republikanskemu patriotizmu, ki izraža »našo zvestobo in naklonjenost domovini kot svobodni republiki državljanov, ki imajo enake pravice in dolžnosti, in razlaga ljubezen do domovine kot dobrodelno ljubezen (v smislu klasične caritas) do skupnega dobrega nekega naroda, poziva k zavzemanju za politično svobodo in socialno pravičnost ter zahteva spoštovanje vseh narodov oziroma ljudstev«.¹

1 M. Viroli, *Nazionalisti e patrioti*, Laterza, Bari-Roma 2019, str. 11-13.

Ta pomembna razlika med jezikom republikanskega patriotizma in jezikom nacionalizma – kot jo razlaga Maurizio Viroli, italijanski politični filozof, ki si ji velik mednarodni ugled pridobil zlasti s svojimi študijami patriotizma in republikanizma – izhaja iz načina, kako so različni avtorji v različnih zgodovinskih obdobjih uporabljali izraza »patria« in »nacija«.² Ob tem poudarja, da se izraza »patriotizem« in »nacionalizem« resda včasih uporabljata kot sinonima tako v strokovni literaturi kakor tudi v običajnem vsakdanjem jeziku, da pa ju je kljub temu ne samo mogoče, ampak tudi potrebno razlikovati.³ Osnovna razlika med njima se po njegovem mnenju najprej kaže na ravni vrednotnih prioritet: za patriote sta glavni vrednoti republika in svobodno življenje, ki ga republika omogoča, medtem ko sta za nacionaliste najvišji vrednoti enotnost ter kulturna in duhovna čistost naroda, republika pa je zanje, ravno nasprotno kot za patriote, drugotnega pomena.⁴ Po tej razlagi, ki se v glavnem nanaša na dve specifični zgodovinski formi patriotizma in nacionalizma – republikanski patriotizem in etnokulturni nacionalizem –, se torej patrioti in nacionalisti razlikujejo med seboj po tem, kaj je za ene in druge tisto, kar je predmet njihove ljubezni in zvestobe. Poleg te razlike pa je med njimi razlika tudi v sami vrsti ljubezni ali zvestobe, ki so jo eni in drugi poskušali vzbuditi v ljudeh. Patrioti so hoteli vzbuditi in krepiti karitativno ljubezen do republike, nacionalisti pa brezpogojno zvestobo narodu in ekskluzivno navezanost nanj. Prvi so v ta namen razvili in skozi stoletja uporabljali »jezik patriotizma« kot sredstvo za krepitev ali vzbujanje ljubezni do republike oziroma do »institucij in načina življenja, ki podpirajo skupno svobodo ljudstva«, drugi pa so koncem 18. stoletja izoblikovali »jezik nacionalizma« kot simbolno orožje »za zaščito in krepitev etnične, jezikovne in kulturne enotnosti in homogenosti naroda«.⁵ A patriotizem in nacionalizem se ne razlikujeta le po tem, kar hočeta doseči, temveč tudi po tistem, čemur nasprotujeta. Na-

² M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001, str. VII.

³ Prav tam, str. 5. V angleški verziji knjige, ki je izšla kmalu po italijanski prvi izdaji leta 1995 (M. Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford University Press, Oxford 1995, str. 1), sta izrazoma »patriotizem« in »nacionalizem« dodani sintagmi: »ljubezen do domovine« (love of country) in »zvestoba narodu« (loyalty to the nation), kot njuni referenci (M. Viroli, *Per amore della patria*, str. VII). Slovenska preveda za besedo »patria« sta običajno »domovina« ali redkeje »očetnjava«, za izraz »nazione« oziroma »nation«, pa narod ali nacija (v smislu naroda, ki ima svojo državo). Beseda »nacija« je v slovenskih besedilih pogosto uporabljena »tujka, prevzeta in prilagojena prek nem. *Nation* iz lat. *nātiō* 'narod', prvotno 'kar se (na)rodi, rojstvo', izpeljanke iz lat. *nātus* 'rojen', *nāsci* 'roditi se« (M. Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, www.fran.si). Njen pomen pa je opredeljen bodisi kot »državotvoren narod« (prav tam) bodisi kot »skupnost ljudi, navadno na določenem ozemlju, ki so zgodovinsko, jezikovno, kulturno, gospodarsko povezani in imajo skupno zavest« (SSKJ). Na enak način je opredeljen tudi narod, besedi »nacija« in »narod« pa kot sinonima (prav tam). V istem slovarju je beseda »patriotizem« opredeljena kot »ljubezen do domovine, naroda, države« (SSKJ). Iz tega sledi, da patriotizem v tej opredelitvi ni mišljen zgolj kot ljubezen do domovine, kar je sicer njegova običajna pomenska določitev, temveč tudi kot ljubezen do naroda ali države. Zato ne preseneča, da sta sinonima za tujko »patriotizem« slovenska izraza »domoljubje«, ki je opredeljeno kot ljubezen do domovine ali doma, in »rodoljubje«, katerega slovarski pomen je ljubezen do svojega naroda ali domovine (SSKJ). Bolj presenetljivo je, da ima izraz »nacionalizem«, v nasprotju s prej navedenimi izrazi, izključno negativno vrednostno konotacijo, saj nima enakega pomena kot rodoljubje oziroma ljubezen do nacije, kar bi lahko domnevali glede na etimološki izvor besede, temveč pomeni »prepričanje o večvrednosti lastnega naroda in prizadevanje za uveljavitev njegovih koristi ne glede na pravice drugih narodov« (SSKJ). Takšna opredelitev pa ni ustrežna za vse vrste nacionalizma, denimo za liberalni nacionalizem, ki »temelji na ideji, da morajo vsi narodi uživati enake pravice, njegova obča struktura pa izvira iz teorije individualnih pravic« (Y. Tamir, *Liberalni nacionalizem*, Krtina, Ljubljana 2008, str. 46).

⁴ M. Viroli, *Per amore della patria*, str. 5-6.

⁵ Prav tam.

sprotniki patriotizma so namreč v preteklosti bili, kot navaja Viroli, »tiranija, despotizem, zatiranje in korupcija«, nasprotniki nacionalizma pa so bili – in še vedno so – kulturna »kontaminacija, heterogenost, etnična in kulturna nečistost ter politična in družbena neenotnost«. ⁶ To je seveda le nekaj skopo in nepopolno predstavljenih razlik, s katerimi poskuša Viroli nakazati upravičenost razlikovanja med patriotizmom in nacionalizmom, čeprav obenem sam priznava, da gre za poenostavljen prikaz zelo kompleksnega razmerja med patriotizmom in nacionalizmom. V preteklosti sta namreč oba služila tudi kot sredstvo za doseg ciljev, ki so ravno nasprotni od prej omenjenih: patriotizem je »pomenil tudi zvestobo monarhiji in se je uporabljal za upravičevanje osvajanja, zatiranja in diskriminacije, ideal nacije ter duhovne in kulturne enotnosti ljudstva pa se je uporabljal v podporo boju za svobodo«. ⁷ Prav tako bi bilo po Virolijevi razlagi na osnovi nakazanega razlikovanja med patriotizmom in nacionalizmom zmotno sklepati, da so zagovorniki patriotizma zato, ker so poudarjali politične vrednote republike in svobode, »zanemarjali ali zaničevali kulturo, jezik ali tradicije nekega ljudstva« oziroma naroda, saj so, »ko so govorili o svobodi in republiki, s tem vedno razumeli skupno svobodo nekega določenega ljudstva, skupaj z njegovo posebno zgodovino in kulturo«, ⁸ ne pa nekakšen abstrakten »ideal republike, ki temelji na univerzalnih vrednotah svobode in pravičnosti«. ⁹ Že iz teh dodatnih pojasnil se vidi, da je marsikdaj težko potegniti jasno ločnico med patriotizmom in nacionalizmom. Oba se namreč – »podobno kot Proteus, preroško morsko božanstvo iz grške mitologije, ki je lahko po mili volji spreminjalo obliko, da bi se ubranilo pred tistimi, ki so se hoteli polastiti njegove skrivnosti« – dokaj »spretno izmikata konceptualnim okvirom, ki so jih znanstveniki oblikovali za opredelitev njune narave«. ¹⁰ Zato Viroli v svojih knjigah, ki so glavni vir tega zapisa, niti ne poskuša podati neke svoje definicije patriotizma ali nacionalizma, kot je sicer pri filozofih običaj, temveč se ukvarja predvsem z »jezikom pa-

6 Prav tam, str. 5.

7 Prav tam, str. 6.

8 Prav tam, str. 5.

9 Prav tam, str. 17.

10 Prav tam, str. 8. Definicije patriotizma in nacionalizma so različne, pač odvisno od tega, kako njihovi avtorji razumejo bistvo enega in drugega. Pravzaprav obstajajo različne opredelitve patriotizma, različne opredelitve nacionalizma in različne opredelitve njunega razmerja. Znana definicija patriotizma, ki jo je podal Stephen Nathanson v svoji filozofski analizi patriotizma, vključuje poleg ljubezni (ali posebne naklonjenosti) do domovine tudi občutek osebne identifikacije s to domovino, posebno skrb za dobrobit lastne domovine in voljo do žrtvovanja v prid tej domovini (S. Nathanson, *Patriotism, morality, and peace*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1993, str. 34–35). Ta definicija dobro opredeli bistvo patriotizma, vendar v primerih, ko se izraza »domovina« in »nacija« uporabljata kot sinonima, ne more razlikovati med patriotizmom in nacionalizmom, ker, kot poudarja Igor Primorac, »tako patriotizem kot nacionalizem vključujeta ljubezen do, identifikacijo z, in posebno skrb za določeno entiteto. Pri patriotizmu je ta entiteta ... lastna domovina, pri nacionalizmu pa je ta entiteta ... lastna nacija«, razumljena v etničnem in kulturnem smislu, to je, kot »skupen izvor, skupna zgodovina in niz kulturnih potez«, ne v političnem smislu, »ki izenačuje nacijo z domovino, državo ali politično skupnostjo« (I. Primorac, *Patriotism and morality: Mapping the terrain*, v: I. Primorac and A. Pavkovic (ur.), *Patriotism: philosophical and political perspectives*, Ashgate, Aldershot, 2007, str. 18). Težava z opredelitvami patriotizma in nacionalizma je tudi v tem, da nekateri avtorji izenačujejo oba izraza, ker med patriotizmom in nacionalizmom ne vidijo razlike, drugi »uporabljajo termin 'patriotizem' za vsako vrsto rodoljubja in domoljubja«, večina pa ju uporablja kot oznaki za dve različni ali celo zoperstavljeni stvari: patriotizem ali domoljubje »se nanaša na dom oziroma domovino, tj. na teritorij in državno skupnost, medtem ko se nacionalizem ali rodoljubje nanaša na rod, tj. na etno-nacijo ali narod. Nekdo je lahko kastiljski, hindujski ali židovski nacionalist (rodoljub), ali pa španski, indijski ali izraelski patriot (domoljub)«, pri čemer je lahko bolj ali manj zmeren ali skrajšen patriot ali nacionalist (N. Mišćević, *Nacionalizam, patriotizam i višenacionalne zajednice*, v: I. Primorac (ur.), *Patriotizam*, KruZak, Zagreb 2004, str. 162–163).

triotizma in nacionalizma«, to se pravi z načinom, kako so v različnih zgodovinskih obdobjih »zgodovinarji, filozofi, agitatorji, politiki, pesniki in pravniki uporabljali besedi 'patria' in 'nazione'«. ¹¹

Jezik patriotizma in jezik nacionalizma

Jezik modernega patriotizma se ne začne z moderno dobo, temveč se opira na antične vire. Že v antičnem rimskem obdobju so besedo »patria« uporabljali v dvojnem pomenu. Enkrat je bila patria mišljena kot »terra patria«, drugič pa kot »res publica«. V prvem primeru je patria pomenila »deželo očetov«, to se pravi očetnjavo oziroma domovino (v smislu kraja, kjer se je nekdo rodil in kjer so bili pokopani njegovi predniki), ¹² v drugem primeru, ko je bila patria razumljena kot *res publica*, pa je pomenila skupno svobodo in obče dobro. ¹³ To potrjuje tudi Cicero, ki je patrio povezal s svobodo in zakoni. ¹⁴ Pozneje je sv. Avguštin tako razumljeno povezanost med patrio, republiko in občim dobrim, ki je bila bistvena značilnost rimskega republikanskega patriotizma, ¹⁵ prenesel v srednji vek. Toda v drugih srednjeveških teoloških besedilih, z delno izjemo nekaterih sholastičnih filozofskih del, ¹⁶ je termin »patria« spremenil pomen. Ni se ga več uporabljalo za označevanje republike, ampak tako imenovane *patria paradisi* oziroma nebeške domovine. Tudi srednjeveški pravniki so sicer še naprej uporabljali besedo »patria« in poudarjali, da imajo

11 M. Viroli, *Per amore della patria*, str. VII.

12 Tako imenovana »mala očetnjava« je bila pravzaprav družinsko pokopališče oziroma z religioznimi rituali posvečen kos zemlje, »v kateri so ležali posmrtni ostanki prednikov in kjer so še vedno bivale njihove duše«, medtem ko je »velika očetnjava bilo mesto« (Viroli, *Per amore della patria*, str. 23). V starem veku se je termin »patria« večinoma nanašal na mesto. V antičnem Rimu, denimo, se je termin »patria« uporabljalo kot oznako za dve različni stvari: prvič, za kraj, v katerem se je nekdo rodil. Ta kraj so imenovali »patria sua« (prav tam, str. 202) in tudi »loco natio« ali »natio«, ker sta besedi referirali na »kraj rojstva in to, kar je bilo z njim povezano, kot sta etnija in jezik« (N. Bobbio, M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2003, str. 17). Že iz tega se vidi, da beseda »natio« ni imela istega pomena kot iz nje izhajajoča sodobna beseda »nacija« (F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Bari 1996, str. 116). Drugič pa se je beseda »patria« nanašala na mesto Rim kot mesto »vseh državljanov, ne glede na njihovo pripadnost k *patria sua*. Rim je veljal za njihovo *communis patria*, to je, za njihovo skupno domovino. Kar moramo tu poudariti, je to, da jim je Rim predstavljal veliko več kot zgolj specifični teritorij – bil je bolj kot ne simbol vseh religioznih, moralnih in političnih vrednot, za katere je moral biti dober državljan pripravljen umreti« (Viroli *Per amore della patria*, str. 202).

13 Cicero, *Tusculanae disputationes*, Mondadori, Milano 1962, IV, 43.

14 M. Viroli, *Per amore della patria*, str. 19.

15 Prav tam. Druga značilnost republikanskega patriotizma pa je bila, da je »patria, razumljena kot *res publica*«, zapovedovala »poseben tip ljubezni, tj. *pietas* in *caritas*«. To pomeni, da so bili državljani svoji patrii dolžni »ljubezen podobno naklonjenosti, ki so jo čutili do svojih družinskih članov, sorodnikov in prijateljev: ljubezen, ki se izkazuje v dejanjih pomoči (*officium*) in skrbi (*cultus*)«, za obče dobro (prav tam., str. 24). Ljubezen, razumljena na ta način, ne vključuje ne »poželjenja (*cupiditas*), ne želje po prisvojitvi objekta naše ljubezni«. Prav nasprotno, je »velikodušna naklonjenost, ki se razteza preko družine in zajema republiko in vse sodržavljane. Za krepostnega državljana je *pietas* del dolžnosti, ki mu jih nalaga pravičnost; je specifičen način pravičnega ravnanja naproti svoji lastni domovini. Obenem pa je tudi posebna strast, ki državljanje vodi k izvršitvi dejanj dobrote in pomoči ... za republiko« (prav tam., str. 20).

16 Tako se je, denimo, Tomaž Akvinski v svoji analizi ljubezni do domovine, ki jo je podal v knjigi *Summa Theologiae*, skliceval na Cicerona, ko je ljubezen do domovine razlagal kot obliko ljubezni (*pieta*), »ki se izraža v dejanjih ljubeče skrbi in dobrototnega služenja sodržavljanom, prijateljem in državi« (prav tam., str. 25).

ljudje do nje največjo dolžnost,¹⁷ vendar so pri tem mislili patrio utelešeno v monarhovi javni osebi.¹⁸

Ideja antičnega republikanskega patriotizma je spet zaživela v renesančnem obdobju, ko so florentinski humanisti obudili jezik patriotizma. Njihova retorika je slavila florentinsko republiko, ker je omogočala življenje v svobodi in spodbujala tudi ljubezen do nje, obenem pa je pri ljudeh poskušala vzbuditi občutek ponosa, da pripadajo tako edinstveni in izjemni republiki. Za Machiavellija pa ljubezen do republike, katere vzor je rimska republika, ne more biti nič drugega »kot navezanost na zakone, ki ščitijo skupno svobodo«.¹⁹ Zato patrioti, ki ljubijo svojo republiko, tudi ravnaajo v skladu z njenimi zakoni. Patriotizem je v tem smislu državljanska vrlina, ljubezen do skupne svobode pa tisto, kar »ljudi naredi velikodušne in jim pomaga, da svoje dobro vidijo kot del skupnega dobrega republike« oziroma da razumejo, da je »skupno dobro povsem v skladu z osebnimi interesi vsakega posameznika«.²⁰ Ko ljubezen do domovine uplahne, pa smo po Machiavellijevem mnenju na poti do izgube svobode in propada civiliziranih običajev. Prav običaji in način življenja nekega ljudstva pa so, poleg provinc, tisto, kar označuje z izrazom »nacija«. Običaje neke nacije je po njegovem mnenju treba »proučevati in razumeti, ker so s političnega vidika pomembni, ni jih pa treba ljubiti. Ljubezen pripada domovini« oziroma političnim institucijam ter posebnemu načinu življenja in kulturi, ki temeljita na vrednotah svobode in državljanske enakosti.²¹ Iz tega se vidi, da sta zanj patria in nacija dve različni stvari.

Pozneje je jezik republikanskega patriotizma doživljal vzpone in padce. V drugi polovici šestnajstega stoletja in celo sedemnajsto stoletje se je ohranil v nekaj republikah, ki so takrat še obstajale v evropskem prostoru, razdeljenem na monarhije in kneževine, in se ponovno pojavil tam, kjer si je bilo treba svobodo znova priboriti.²² Nato je v osemnajstem stoletju, ko je prišlo do preporoda republikanske politične misli, zopet imel zelo pomembno vlogo pri vnovičnem uveljavljanju ideje o domovini kot republiki. Montesquieu in Rousseau sta v nekaterih svojih delih zapisala, da je resnična domovina lahko le svobodna država (*état libre*), ki varuje svobodo svojih državljanov. Za Rousseauja ne more biti domovine (*patrie*) brez svobode. Lahko je le dežela (*pays*).²³ Po drugi strani pa Rousseau velja tudi za duhovnega očeta modernega nacionalizma, ker je *patrio* izenačil z *nacijo*, razumljeno kot posebno kulturno ali duhovno enotnost.²⁴ Od sredine devetnajstega stoletja sta

17 V tem se kaže vpliv Cicerona, ki je dejal, da imamo največje dolžnosti do domovine in staršev, »ker smo jim dolžniki za največje dobrate« (Ciceron, *O dolžnostih*, Študentska založba, Ljubljana 2011, str. 33).

18 Prav tam., str. 24–25. Zato so se vazali in vitezi, ki so se borili in umrli za svojega gospodarja, žrtvovali *pro domino* in ne *pro patria*, da bi počastili vez zvestobe ali vere (*fidelitas* ali *fides*), ne pa, da bi izvršili svojo državljansko dolžnost« (str. 25).

19 Prav tam., str. 35.

20 Prav tam., str. 34–36.

21 Prav tam., str. 39.

22 Prav tam., str. 43–62.

23 M. Viroli, *Republicanism*, Hill and Wang, New York 2002, str. 82–83.

24 F. Chabod, *L'idea di nazione*, str. 125–127. Več o tem glej v: R. Derathé, *Patriotisme et nationalisme au XVIIIe siècle*, *L'idee de nation*, Paris 1969; Z. Kodelja, *Preliminarije za analizo Rousseauovog razumijevanja pojmov patria i nacija*, *Filozofska istraživanja*, 2014, god. 34, sv. 1/2, str. 111–120.

bila patriotizem in nacionalizem vedno bolj prepletena z novo idejo etnično homogene in centralizirane nacionalne države. Posledično se je razumevanje patriotizma močno spremenilo. Stare republikanske vrednote, kot so svoboda in politične pravice, so bile zamenjane z vrednoto kulturne enotnosti nacije. Ta sprememba vrednot je jasno vidna v nemškem nacionalizmu, ki ga Herder, eden njegovih najpomembnejših zagovornikov, opisuje kot »ekskluzivno povezanost z lastno nacionalno kulturo, povezanost, ki jo moramo varovati pred kozmopolitizmom in kulturno asimilacijo«. ²⁵ Čeprav je bil patriotizem še vedno razumljen kot ljubezen do domovine, ta ljubezen ni bila več razumljena kot ljubezen do obče svobode, ki jo predlaga razum, ker je svoboda človekovo največje dobro, ampak je bila ta ljubezen razumljena bodisi kot ljubezen do lastne nacionalne kulture, ki je za Herderja naravna nagnjenost, bodisi kot ljubezen do svobode duha, ljubezen ki je za Fichteja »ljubezen do večnosti, ki je lahko dosežena na tem svetu le, če obstaja narod, ki mu človek pripada«. ²⁶

Kljub tem transformacijam ideje o patriotizmu, ki je privedla do razširitve napačnega prepričanja, da ni bistvene razlike med patriotizmom in nacionalizmom, je stara ideja o patriotizmu kot patriotizmu brez nacionalizma, še vedno živa. Očiten dokaz za to sta na primer Habermasov koncept *ustavnega patriotizma* in Virolijev koncept *republikanskega patriotizma*. Njegovo razlago republikanskega patriotizma moramo razumeti prav kot poskus vrnitve k patriotizmu brez nacionalizma. ²⁷ Enako lahko rečemo za ustavni patriotizem, ki se je pojavil v Nemčiji po katastrofalni izkušnji z nacizmom kot poskus ločitve patriotizma od tradicije nacionalizma. Ustavni patriotizem se ne nanaša več na nemško nacijo, ampak na politiko, temelječo na univerzalno sprejetih vrednotah (demokracija, pravna država). Politična identiteta predpostavlja ločitev »pravne domovine« od »zgodovinske, zemljepisne in kulturne domovine«. Konstitucionalni patriotizem torej pomeni, da politična identiteta ne temelji na nacionalni pripadnosti, temveč je skonstruirana na načelih univerzalnosti, avtonomije in odgovornosti, ki predpostavljajo koncepcije demokracije in pravne države. Habermas verjame, da zato ustavni patriotizem lahko postane trden temelj za sodobne demokratične države, še posebej tiste, ki so kulturno in etnično heterogene, morda pa tudi za samo Evropsko unijo. ²⁸

Toda zdi se, da jezik ustavnega patriotizma, kot so njegovi kritiki predvidevali, v državljanih ne uspe ustvariti dovolj močnega občutka identitete in zadostne motivacije za njihovo politično delovanje. Kajti soglasje o temeljnih političnih načelih ni in ne more biti zadosten razlog za družbeno enotnost. ²⁹

²⁵ M. Viroli, *Per amore della patria*, str. 119–120.

²⁶ Prav tam., str. 114–124, 132

²⁷ Prav tam., str. 159–186.

²⁸ J. Habermas, Habermas, *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. MIT Press, Cambridge 1998.

²⁹ Argument v prid tej tezi, ki ga navaja Will Kymlicka, je, da smo na Zahodu priča pojavu, ko imamo na eni strani vse večjo konvergenco k liberalnim vrednotam, na drugi strani pa vse bolj prisotne zahteve nacionalnih manjšin po politični samostojnosti. Dejstvo, da dve nacionalni skupini delita ista politična načela, ni zanju nujno dovolj močan razlog za to, da ostaneta raje skupaj, kot da se razdelita v dve ločeni deželi, saj lahko vsaka zase uveljavi ta ista načela v svoji lastni

Prav tako se zdi, da je tudi jezik republikanskega patriotizma, v nasprotju z jezikom nacionalizma, bolj ali manj mrtev jezik, saj ga ne uporabljata ne politična desnica ne levica. Kljub temu je Viroli prepričan, da bi bila italijanska levica politično bolj uspešna, če bi uporabljala jezik republikanskega patriotizma.

Zavračanje republikanskega patriotizma in njegovega jezika

Republikanski patriotizem, ki sodi med moralno dopustne in v tem pogledu sprejemljive vrste patriotizma,³⁰ je bil v italijanskem primeru, ki ga na osnovi lastnih izkušenj opisuje Viroli, deležen ostrih kritik tako s politične desnice kot leve. Prav s tem, ko demokratična levica odklanja republikanski patriotizem, pa po njegovem mnenju dela veliko napako, saj pušča desnici monopol nad patriotizmom, medtem ko bi se morala prav v imenu republikanskega patriotizma spopasti z nacionalizmom na njegovem terenu, to se pravi, da bi po eni strani morala odgovoriti na potrebo ljudi po nacionalni identiteti, po drugi strani pa bi morala – in to je bistveno – dati drugačen odgovor, kot ga ponuja nacionalizem.³² Če se želi uspešno zoperstaviti nacionalizmu, ki se opira na »lokalne interese, kulturo, spomine in etnijo«, se mora demokratična levica po Virolijevem mnenju odzvati na potrebo po nacionalni identiteti tako, da ne obsoja nacionalnih čustev, kot da so predsodki, temveč pokaže, da ceni nacionalno kulturo in legitimne interese vsakega državljanca, obenem pa oboje povzdigne v ideal svobodnega in civiliziranega življenja.³³ Ali drugače rečeno, proti nacionalizmu, ki »krepi kulturno in etnično homogenost, opravičuje prezir do tistih, ki ne pripadajo našemu narodu in, kot je to že storil v preteklosti, lahko uniči demokratične režime in utira pot totalitarizmu«, bi se demokratična levica morala boriti z udejanjanjem ideje republikanskega patriotizma, ki »združuje domovino in človeštvo; nacijo, politično svobodo in socialno pravičnost«. ³⁴ Viroli namreč meni, da boj proti

državi. Družbena enotnost torej ne zahteva zgolj tega, da državljanji sprejemajo ista načela, temveč jim mora biti skupen tudi čut pripadnosti isti skupnosti. Državljanji morajo imeti občutek pripadnosti isti skupnosti in skupno željo, da bi tudi v bodoče živeli skupaj (W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 2001, str. 311).

30 Ta trditev je izpeljana iz interpretacije moralnega statusa patriotizma (ki sem jo, opirajoč se na razlago, ki jo je podal Primorac, podrobneje obravnaval v kontekstu moralne vzgoje), katere osnovna misel je, da je skrajni patriotizem moralno nesprejemljiv, zmerni patriotizem (v svojih raznolikih oblikah) moralno dopusten (v smislu, da ni niti moralno nesprejemljiv niti nujen) in etični patriotizem moralno nujen, a ne univerzalno uporaben ((Z. Kodelja, *Is Education for Patriotism Morally Required, Permitted or Unacceptable? Studies in Philosophy and Education*, 2011, str.127–40).

31 M. Viroli, *L'autunno della Repubblica*, Laterza, Bari-Roma 2016, str. XIX.

32 M. Viroli, *Nazionalisti e patrioti*, str. 82–83.

33 Prav tam., str. 81.

34 Prav tam., str. 83.

nacionalizmu pod zastavo kozmopolitizma ne zadošča in da zgodovina to potrjuje. Kajti kozmopolitizem, ki se načeloma bolj opira na razum kot na čustva in strasti, je bolj stvar intelektualnih elit kot ljudskih množic. Prav nasprotno pa je z nacionalistično retoriko. Ta je bila in še vedno je, kot opozarja Violi, »še posebej učinkovita pri revnih, brezposelnih, razočaranih intelektualcih in propadajočem srednjem razredu. Družbeno ponižani in nezadovoljni ljudje v pripadnosti narodu najdejo nov občutek dostojanstva in ponosa: 'Sem reven, a sem vsaj Američan (ali Nемеc ali Italijan)'«. ³⁵ To je za Violi eden od razlogov, da veliko ljudi, ki bi lahko bili na strani demokratične levice, podpira desnico. Zato bi se morala demokratična levica »nacionalizmu zoperstaviti z jezikom patriotizma«, ne pa prepuščati »monopola nad tem jezikom desnici«. ³⁶ Ker je levica bila internacionalistična in je kvečjemu gojila nekakšen patriotizem, ki je temeljil na zvestobi stranki ali sindikatu, levičarski intelektualci pa si tudi niso prizadevali ustvariti jezika patriotizma, ki bi lahko premagal nacionalizem, je »rezultat viden vsem: levica je na kolenih, nacionalistična desnica pa je vsak dan močnejša«. ³⁷ Violi je prepričan, da bi lahko bilo drugače, če bi levica v političnem boju z desnico in nacionalizmom uporabila republikanski patriotizem. Toda levica njegovih dobronamernih opozoril ni upoštevala. Vprašanje pa je, ali bi bil položaj demokratične levice res boljši, če bi sprejela republikanski patriotizem kot eno od sredstev v boju proti desnici in nacionalizmu. Prav tako ni jasno, zakaj levica zavrača republikanski patriotizem, kakor ga razume Violi, ko pa je prav republikanski patriotizem skozi stoletja in »v različnih intelektualnih in političnih kontekstih spodbujal ljudi, naj si prizadevajo, da bi njihove skupnosti postale dobre republike, v katerih lahko vsakdo živi kot svoboden državljan, združeval je tiste, ki so se želeli boriti proti državljanski in politični neenakosti, in dajal moč izključenim, ki so zahtevali državljanske in politične pravice«, in da lahko patriotizem, če je pravilno uporabljen, tudi danes podpira »različne oblike boja za emancipacijo in pripoznanje«. ³⁸

Vprašanje, ki se ob tem zastavlja, torej je, zakaj politična levica odklanja republikanski patriotizem. Če bi šlo za moralno nesprejemljive vrste patriotizma (ki vodijo v nasilje, žrtvovanje univerzalnih moralnih načel, državljanskih pravic itd.), bi bilo njeno ravnanje razumljivo in z moralnega vidika nujno. Ni pa jasno, ali je za levico nujno tudi zavračanje vseh vrst patriotizma, če hoče ohraniti svojo identiteto. Morda se zdi, da je, vendar le, če svojo identiteto gradi na razliki do politične desnice, ki zagovarja patriotizem. V tem primeru je levica to, kar je, glede na tisto, kar je (ali kar ni) desnica. Toda italijanska desnica, kot piše Violi, republikanski patriotizem zavrača. Torej se levica v tem pogledu ne razlikuje od desnice. Od nje bi se razlikovala, če bi republikanski patriotizem sprejemala kot svojo politično usmeritev, ne pa zavračala. Vprašanje, zakaj ga levica, pa ne samo italijanska, zavrača, ostaja odprto, prav tako kot tudi vprašanje, ali je takšno ravnanje politično modro.

35 Prav tam., str. 81.

36 Prav tam., str. 81–82.

37 Prav tam., str. 82.

38 Prav tam., str. 83.

Krepostni krog domoljubja*

Jason A. Scorza

Moralni status domoljubja ponuja veliko neskladje v čustvih. Skeptiki so ga imenovali 'zadnje zatočišče pokvarjenca' (Johnson) in 'vrlina hudobnih' (Wilde), medtem ko so ga zagovorniki priznali tudi kot moralni temelj skupnega življenja 'naroda, ki je zasnovan kot projekt' (MacIntyre 1984) ter kot 'moralno obveznost do svoje države, ker smo njeni dolžniki' (Viroli 1995). Raznolik ugled domoljubja med raziskovalci politične zgodovine in opazovalci sodobne politike vsaj deloma temelji na konceptualni družbi, ki se ohranja v različnih političnih tradicijah in zgodovinskih kontekstih.

* To je skrajšana in prilagojena različica prispevka 'Patriotism and Courage'. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*. Springer International Publishing

Medtem ko domoljubja kot takšnega ni mogoče razumeti nikakor drugače kot preference, pa njegova konceptualna družba in zgodovinski kontekst oblikujeta intenzivnost in ekskluzivnost te preference, identificirata posebne objekte teh preferenc (npr. država, kultura, skupnost in/ali tovariši) ter opredeljujeta, kakšne dolžnosti ima domoljub do teh objektov.

V spisih uglednih političnih mislecev antičnega Rima, pa tudi nekaterih njihovih zgodnjemodernih občudovalcev (zlasti italijanskih humanistov pa tudi nekaterih angleških in ameriških republikancev) je domoljubje tesno povezano s konceptoma poguma in politične svobode. Dejansko lahko rečemo, da ti koncepti tvorijo ohlapen 'krepostni krog' znotraj republikanske tradicije politične misli. Znotraj tega krepostnega kroga domoljubje (razumljeno kot ljubezen do sodržavljanov in do politične svobode, ki si jo delimo z njimi), namesto kot šovinistična ljubezen do naroda (ali države) vzbuja državljanski pogum: državljanski pogum, razumljen kot drznost tako v boju kot v govoru, brani skupno politično svobodo pred notranjimi in zunanji grožnjami. In svoboda, ki zajema zgodovinska republikanska načela državljanske neodvisnosti, samouprave in vladavine prava, zagotavlja družbenopolitične razmere, v katerih lahko pravilno razumljeno domoljubje tudi uspeva.

Iz široke republikanske tradicije hkati tudi izhaja, da je domoljubje nezanesljiv prijatelj in 'začarani krog', v katerem strah in moč izpodrivata pogum in svobodo kot intimna spremljevalca domoljubja. V tem začaranem krogu različni družbenopolitični strahovi (npr. spremembe, revščina, izguba statusa, strah pred drugim, kazni itd.) povzročajo bolj šovinistični tip domoljubja (ali nacionalizma), ki ima za svoj primarni cilj moč (in privilegij moči) in ne svobode. Moč se s svojimi zanesljivimi mehanizmi propagande, discipline in ustrahovanja sama uporablja za spodbujanje več istih strahov (in včasih sintetizira navidezni pogum glede na te strahove), s čimer se ta začarani krog nekako sklene. Začarani krog domoljubja, ironično, a (morda) neizogibno, zagovarjajo nekateri poznejši moderni misleci, kot sta Rousseau in Robespierre, ki sta sebe imela za – in včasih se nanju tudi zgodovinsko gleda kot na – neposredna potomca svojih antičnih in renesančnih republikanskih prednikov. In čeprav se njihovo razumevanje domoljubja in njegovih konceptualnih spremljevalcev odmika od glavnega toka republikanske politične misli, ni mogoče zanikati, da jih med drugim nakazujejo nekatere temnejše misli Polibija in Machiavelija.

Ta prispevek obravnava krepostni krog domoljubja, kot ga predstavljajo spisi rimskih republikancev in njihovih italijanskih renesančnih dedičev, pa tudi razvoj začaranega kroga kot emanacije te iste tradicije. Večina virov, ki jih je treba upoštevati, so občasni deli, oracije ali celo pamfleti, ne pa filozofski članki ali razprave. Načela, na katerih se držujejo, so maloštevilna in enostavna, pripadajo bolj ljudski modrosti kakor pa politični filozofiji; poleg tega je njihov priznani namen pogosto navdihniti, pa tudi obveščati ali izobraževati. Pa vendar so absolutno ključnega pomena za razumevanje republikanskega pogleda na politično življenje, njegove privlačnosti in nevarnosti. V sklepnem delu preučim, ali je obnovitev republikanskega krepostnega kroga v 21. stoletju možna ali zaželena kot protistrup proti začaranemu krogu, za katerega se zdi, da je na splošno prevladal.

Krepostni krog domoljubja

V ohlapni republikanski politični tradiciji pogum, svoboda in domoljubje tvorijo skupaj 'krepostni krog'. *Domoljubje je usmerjeno v pogum*. V republikanski tradiciji domoljubje krepi državljanski pogum, ki je v državljanih latenten, zaradi česar so bolj bojevit (čeprav ne nujno tudi uspešnejši v vojni) ter bolj javno razpoloženi in angažirani v javni sferi. Lahko bi celo rekli, da je domoljubje osredotočeno na pogum, saj domoljubje usmerja pogum tudi v cilje, ki so skladni s skupnim dobrim države. Pod vodstvom resničnega domoljubja je državljanski pogum tisti pogum, ki brani bolj kot pogum, ki napada in prevladuje (čeprav je za nekatere republikanske mislece, med katerimi je tudi Machiavelli, dober napad najboljša obramba). *Pogum je oborožena svoboda*. Svoboda brez poguma je brezzoba in brezzoba svoboda se bo umaknila tiraniji. Zato morajo državljani svobodne države pokazati pogum v različnih civilnih in vojaških situacijah, če želijo braniti svojo skupno svobodo pred morebitnimi osvajalci in despoti. *Svoboda je negovano domoljubje*. Ugledni misleci v tej tradiciji, kot sta Ciceron in Polibij, izrecno povezujejo pogoje politične svobode z gojenjem domoljubja med državljani. Kajti le v svobodni državi bo veliko ljudi svojo državo (in svobodo, ki si jo delijo) nagnjeno ljubiti bolj kot svoj status, bogastvo ali življenje, in samo v svobodni državi bodo ljudje čutili, da imajo državo, namesto da so lastnina države.

Od teh treh konceptov je med sodobnimi političnimi teoretiki in zgodovinarji političnih idej svoboda nedvomno deležna največ pozornosti, pri čemer je domoljubje zelo daleč na drugem mestu. Toda tudi le s preučitvijo pojma poguma in njegovih zgodovinskih povezav z domoljubjem in svobodo je mogoče razumeti krepostni krog in pravilno upoštevati njegov pomen za sodobno politično življenje. Hkrati pa bi bila analiza povezave domoljubja in poguma nepopolna brez upoštevanja povezanosti obeh s skupno svobodo.

Večina večjih republikanskih mislecev je domoljubje razumela kot ljubezen do domovine in predanost svobodi, ki si jo posameznik deli s sodržavljanji (Viroli 1995), medtem ko je politično svobodo razumela tako, da zajema samoodločbo ali svobodo pred zunanjim suženjstvom; samoupravo ali svobodo političnega sodelovanja ter vladavino prava oziroma svobodo pred domačo tiranijo (Skinner 1990). Pogum pa je bil razumljen kot del državljanske vrline, ki državljanom omogoča premagovanje notranjih strahov (kot je strah pred izgubo statusa, ugleda, prijateljev ali bogastva) in kot soočenje z zunanjimi nevarnostmi (kot so sovražni vojaki) oz. služenje svoji državi in obrambi svobode. Iz republikanske perspektive vključuje služenje svoji državi predvsem prizadevanje za ohranjanje pogojev skupne politične svobode. Državljanji morajo imeti državljanski pogum in ta del državljanske vrline pokazati v različnih državljanskih in vojaških zmožnostih, če želi njihova država postati in ostati svobodna. Zato je državljanski pogum z *izjemo* politične modrosti, ki lahko tudi pomaga državljanom vzpostaviti in ohraniti pogoje politične svobode, del državljanske vrline, ki ga najbolj občudujejo veliki republikanski politični misleci, kot so Ciceron, Polibij in Machiavelli.

Večina uglednih republikanskih mislecev področje državljanskega poguma zaznava kot celotno področje javnih zadev, vključno z notranjo politiko in vojno. Vendar pa se raz-

lika med moralnim in fizičnim pogumom znotraj republikanskega pojmovanja državljanskega poguma ne ujema neposredno z razliko med politično in vojaško vlogo. Nasprotno, čeprav moralni pogum republikanci pogosteje povezujejo s civilnimi vlogami, hkrati tudi priznavajo, da morajo vojaški poveljniki včasih izvajati moralni pogum. Na primer, ko je Lucij Lentulus kot rimski legat svetoval rimskim konzulom, naj se iz sramote predajo Samnitom, Livij poroča, da so konzuli lahko rešili svoje legije in se še en dan borili za Rim, namesto da bi slavno umrli, medtem ko bi svoje mesto pustili brez obrambe. (Livije 1939, IX.IV.8-16). Ljubezen do svoje domovine in njene skupne svobode, ne pa osebna strahopetnost, je povzročila, da so konzuli na ta način sprejeli sramoto in ob tej priložnosti pokazali svoj moralni pogum. Čeprav je fizični pogum pogosteje povezan z vojaškimi vlogami, se včasih zgodi, da se mora državljani, ki zaseda pomembno poveljniško funkcijo, soočiti s fizično nevarnostjo: na primer, kot namiguje Plutarh, je sam Ciceron, ko je kot rimski konzul zatrl zaroto Katiline (Plutarch 1940, "Ciceron", XII-XXII). Prav tako je tudi možno, da ena oseba ima moralni ali fizični vidik državljanskega poguma, ne pa tudi obeh. Zato lahko Plutarh občuduje moralni pogum Demostena zaradi odkritosti (*parrhesia*) njegovih govorov proti Filipu v imenu atenske svobode, medtem ko še vedno zanika, da je imel veliki govornik fizični pogum (*andreia*) zaradi njegove domnevne strahopetnosti kot vojaka (Plutarh 1940, 'Demosten', III.3; XIV.2; XX.2).

Iz republikanske perspektive so državljanski pogum, domoljubje in politična svoboda tesno povezani. Državljan v imenu politične svobode z državljanskim pogumom ne le praktično služi svoji državi, ampak tudi dokazuje svojim rojakom, svetu in potomcem, da ljubi svojo državo in njeno skupno svobodo bolj kot svoje življenje, ugled, lastnino ali celo (kot pravi Machiavelli) svojo dušo. Pa vendar intimnost povezave med državljanskim pogumom in politično svobodo v republikanski politični teoriji ne pomeni, da republikanski politični misleci *enačijo* svobodno življenje s pogumnim življenjem. Čeprav jim svobodno in pogumno življenje predstavljata naklonjena načina življenja, ju večina republikanskih političnih mislecev ne razume kot sinonima. Prav tako večina republikancev ne hvali državljanskega poguma zaradi njega samega, čeprav lahko njegovo povezanost z idejami moškosti obravnavamo kot nekakšno estetizacijo poguma kot intrinzične dobrine (Rosen in Sluiter 2003). To stališče je mogoče slediti nazaj vse do Aristotela, ki je mislil, da vojna obstaja zaradi poguma, ne pa obratno (Kateb 2004). Nasprotno, večinoma ga občudujejo, ker je koristen za obrambo politične svobode, ki je zanje najbolj zaželen način življenja. Iz perspective mislecev, kot so Polibij, Ciceron in Machiavelli, je mogoče, da skupnost živi svobodno, ne da bi tudi živela pogumno, *a praktično gledano* ne verjamejo, da je mogoče tako tudi dolgo živeti.

Antični Rim je še posebej bogat vir za preučevalce državljanskega poguma in njegove povezave z republikanskimi pojmi domoljubja in svobode. Tako kot njihovi helenski predhodniki so Rimljani raziskovali pomen poguma v vojaškem in političnem kontekstu. Polibij na primer razlaga, kako lahko pogoji politične svobode in prakse vojaške discipline pomagajo povečati državljanski pogum državljanov. Nasprotno pa Ciceronov *De Officiis* poudarja moralno (in ne fizično) razsežnost državljanskega poguma in pogum podreja pravičnosti. Ti in drugi misleci, kot sta Livij in Tacitus, so kasneje vplivali na pridobivanje krepostnega kroga republikanske politične misli Machiavellija in italijanskih humanistov.

Polibij se ne zadovolji le s hvaljenjem državljskega poguma in označevanjem njegove politične vrednosti. Namesto tega poskuša razumeti družbeno genezo poguma. Čeprav ni bil rimski državljani, je bil Polibij pomemben pričevalec in zgodovinar rimske republike na vrhuncu njene moči. Medtem ko je bil ujet v Rimu, je Polibij postal zaupnik generala Scipiona in občudovalec ustave, običajev, preudarnosti in borilnega duha rimske republike, za katere je verjel, da so med seboj povezani. Še natančneje, Polibij izsledi trdnost državljskega poguma državljanov tako na odličnosti njihovih zakonov kot na učinkovitosti njihove vojaške discipline. Njegov glavni prispevek k našemu razumevanju republikanskega krepostnega kroga je njegova analiza povezave med državljskim pogumom in utemeljitvijo svobodne države.

Polibij zavzema stališče, ki so ga sprejeli Machiavelli in drugi, da sta za ohranitev svobode potrebna tako politična modrost kot državljski pogum. Polibij pravi, da hrabrost neposredno ohranja politično svobodo, medtem ko dobra ustava pomaga v državljanih gojiti ljubezen do časti in svobode, h kateri je pogum praviloma usmerjen. Dobra ustava zagotavlja, da vladajo najboljši možje in z izvajanjem politične modrosti usmerjajo državljski pogum vseh državljanov k ustreznim in obvladljivim ciljem. Polibij je republikanec (zavzema se za mešani sistem upravljanja), ne pa tudi demokrat, in trdi, da je svobodo vseh mogoče ohraniti le z ustavo, v kateri je najboljšim možem zagotovljen velik vpliv v državnih zadevah. Ko preveč moči pade v roke plebsa, neizogibno nastopi vladavina drhali, grabljive in ljubosumne množice pa bodo zapravile zalogo poguma za nepremišljene podvige in ogrozile svobodo, od katere je končno odvisen njihov pogum.

Polibij opazuje, da se je to zgodilo, ko je Šparta nepremišljeno poskušala prevladati nad celotno Grčijo, da bi se razširila, kljub strogim omejitvam njene ustave (Polybius 1923, Bk. VI, 48-50). Polibij piše: 'Ko so si Lakedemonci prizadevali, da bi si pridobili nadvlado v Grčiji, so kmalu ogrozili svojo svobodo' (Polybius 1923, Bk. VI, 50). Ko jim je vladala demokracija, so Atene tudi v svoji politiki širitve izvedle izjemno slabo presojo. Polibij pojasnjuje: 'Kajti potem, ko so ob različnih priložnostih odvrnile največje in najmočnejše nevarnosti s pogumnostjo svojega ljudstva in njihovih voditeljev, so bili časi, ko so v obdobjih varnega miru zastonj in nepremišljeno naleteli na katastrofo' (Polybius 1923, Kr. VI, 44). Verjetno ima Polibij v mislih nesrečno in strateško dvomljivo sicilijansko odpravo, ki sta jo vodila nepripravljeni Nicias in nezanesljivi Alkibiades. Nasprotno pa je Rim dosegel vrhunec svoje moči, ko je imel največjo moč senat in ne plebs. Ker je Rimu vladala preudarnost senata, medtem ko je (po Polibiju) Kartagini vladala neukrotljiva množica, je na koncu zmagal Rim. Vsaj tako razlaga Polibij, ki piše: 'Čeprav so se zaradi tega srečali z velikimi nesrečami, so s silo preudarnih nasvetov v vojni dokončno premagali Kartazane' (Polybius 1923, Bk. VI, 51).

Kljub temu pa Polibij posebno pohvalo nameni ustavi Šparte, njeno gojenje discipline in poguma med državljanji ter njeno sposobnost zagotavljanja varnosti in svobode še dolgo po smrti špartanskega zakonodajalca Likurga (Polybius 1923, Bk. VI, 48). Kakor piše: 'Ko se obe vrlini, pogum in visoka morala, združita v eni duši ali stanju, pregreha ne bo zlahka izvirala iz takšne zemlje in takih ljudi njihovi sovražniki ne bodo zlahka premagali' (Polybius 1923, Bk. VI, 48). Vendar pa Polibij hvali rimsko ustavo celo nad Šparto. Kajti tam,

kjer je bila špartanska ustava popolnoma primerna za ohranjanje svobode same Šparte (skupaj z majhnim lokalnim gospodstvom), ni bila primerna za imperij (Polybius 1923, Bk. VI, 50). Polibij kot primer izpostavlja rimsko prakso panegirika, pogrebne govora, ki hvali vrlino in služenje posebno pomembnih državljanov, podobno kot atenski pogrebni govor hvali vrlino in služenje vseh tistih državljanov, ki so padli v določeni bitki ali pohodu (Polybius 1923, Bk. VI, 53-54). Takšni panegiriki niso služili le hvaljenju in spoštovanju kreposti in služenja pokojnika, ampak, kar je pravzaprav še pomembneje, navdihovanju drugih, da bi jih posnemali, zavoljo skupne svobode svoje države in njihove ljubezni do nje.

Oglaševanje poguma je bistvenega pomena za rimski sistem in kot tak, kakor trdi Polibij, je za poveljnike pomembno, da nagradijo in podelijo časti tistim, ki v bitki pokažejo izjemen pogum. Te nagrade bi morale biti predvsem simbolne narave, da bi spodbudile pogum zaradi plemenitosti in ne zaradi pohlepa (Polybius 1923, Bk. VI, 24). Vendar Polibij tudi poroča, da so se rimski vojaki bolj bali kazni svojih poveljnikov in ponižanja pred vrstniki, kot pa so se bali smrti od sovražnika. To nikakor ni presenetljivo, saj je bil vsak vojak, ki je zapustil svoje mesto ali izgubil orožje v bitki, podvržen ostrim kaznim, medtem ko so bile strahopetne čete uničene (Polybius 1923, Bk. VI, 37-38). S takšnimi taktikami ustrahovanja so vojaški poveljniki zagotovili, da so njihovi vojaki opravljali svoje dolžnosti tudi ob gotovi smrti, ne glede na Aristotelovo stališče, da bi človek 'moral biti pogumen ne zaradi prisile, ampak zato, ker je to plemenito' (Aristotel 1984b, III. 8).

Po Polibiju največja zunanja grožnja svobodni svobodne države ni tiranska država, temveč druga svobodna država. Če so republike najbolj pogumne in najmočnejše izmed vseh držav, kakor trdi Polibij, potem sledi, da morajo biti tudi najnevarnejši sovražniki. Ob opisu vojne med Rimom in Kartagino Polibij opaža, da so bile najemniške čete, ki jih je uporabljala slednja, po spretnosti bistveno boljše od rimskih kmetov vojakov (Polybius 1923, Bk. VI, 52). Vendar se je Kartagina v boju izkazala za slabšo od Rima, ker njihovi plačanci niso bili ne pogumni in tudi ne vdani svobodni mesta, medtem ko so imeli rimski državljani vojaki tako smisel za skupnost ter pogum (Polybius 1923, Bk. VI, 52). Polibij postavlja nasproti neumno zanašanje Kartagine na plačance z modrim zanašanjem Rima na državljane vojake, saj piše: 'Upanje na svobodo vedno temelji na pogumu najemniških čet, Rimljanov, na hrabrosti svojih državljanov in pomoči njihovih zaveznikov' (Polybius 1923, Bk. VI, 52). Polibij ponovno pripisuje pogum rimskih državljanov dobri ustavi mesta in pohvali rimsko državo, ker je pokazala 'može, ki so bili pripravljene prenesti vse, da bi si zaradi hrabrosti pridobili ugled v svoji državi' (Polybius 1923, Bk. VI, 52).

Na srečo Rima je ustava Kartagine degenerirala, zaradi česar so njeni državljani izgubili moč in krepost, nezmožni se upreti republiki, ki je še vedno v svojem vrhuncu. Obstaja pa tudi tragična stran zgodbe, ki jo pripoveduje Polibij. Ne glede na to, kako odlična je lahko ustava ali kako disciplinirani in izkušeni so lahko vojaki, so korupcija, degeneracija in (na koncu) sam propad neizogibni. Paradoksalno je, da uspeh in blaginja, ki ju prinašata neprekosljiva vrlina in moč, povzročita tudi propad republike. Polibij je verjel (kot bo kasneje Machiavelli), da je svobodna država najbolj ranljiva za korupcijo in degeneracijo, če sta jo pokvarili uspeh in varnost, ki ju lahko zagotovi državljanski pogum. Kajti ko ni več sovražnikov, s katerimi bi se lahko borili, začneta vrlina in moč svobodne države bledeti,

strast do visokih funkcij, razmetavanja in ekstravagantnega življenja pa začnejo kvariti njene državljane. Republika se tako neizogibno izrodi v razkošje, mehko, anarhijo in vladavino drhali. Čeprav bo institucija mešane ustave korupcijo in degeneracijo verjetno upočasnila, vseeno ne predstavlja zdravila (Polybius 1923, Bk. VI, 57). Tako se mora svobodna država še naprej boriti proti drugim močnim državam, zlasti z drugimi svobodnimi državami z enako pogumnimi državljani, da bi ohranila svojo borbenost, podobno kot se je Rim boril proti starodavnim etruščanskim republikam in nato proti Kartagini. Polibij ne izraža žalosti zaradi rimskega osvajanja drugih svobodnih držav, saj na ta osvajanja gleda kot na nujna za ohranitev rimske svobode in kot na ceno, ki jo morajo vse svobodne države na koncu plačati za trenutek veličine, ki jo dosežejo s svojim pogumom. Dejansko je sveta skupna svoboda lastne države in ne svoboda kot taka.

Drugi vodilni rimski misleci so imeli bolj pacifističen pogled na pogum in njegovo vlogo pri ohranjanju svobode države. Ciceron kot eno od štirih glavnih vrlin priznava pogum, opredeljen kot veličino plemenitega in nepremagljivega duha, ne pa kot vzdržljivost strahu (Cicero 1990, I.V.15). Tako kot ostale vrline – pravičnost, zmernost in modrost – pogum usmerja ljudi k določenim dolžnostim, natančneje, da se povzdignejo nad nevarnosti in težave tega sveta ter da se naučijo ceniti udobje, lahkotnost, ugled in celo svoje življenje manj kot nekatere višje namene. Po Ciceronu ti višji nameni ne vključujejo slave, veličine, časti ali katere koli druge koristi, ki se običajno pridobijo v vojni. Namesto tega vključujejo le dolžnosti, ki jih predpisuje pravičnost. Zato je pogum potrebno spoštovati šele takrat, ko je usmerjen v pravične cilje – ko je usmerjen le v doseganje skupnega dobrega in zagotavljanja politične svobode – (Cicero 1990, I.XX.66-67). Kot pojasnjuje: ‘Če pa je vzvišenost duha, ki jo vidimo v času nevarnosti in truda, brez pravičnosti in se bori za sebične cilje namesto za skupno dobro, je to pregreha; saj ni samo brez elementa kreposti, ampak je njegova narava barbarska in odvratna vsem našim lepšim občutkom. Stoiki torej pravilno opredeljujejo pogum kot “tisto vrlino, ki zagovarja stvar pravice”’ (Cicero 1990, I.XIX.62).

V Ciceronovih političnih spisih se začne kristalizirati krožno razmerje med politično svobodo, ljubeznijo do domovine in državljanskim pogumom. Vendar pa Ciceron na splošno vključuje tako strastno ljubezen do domovine kot pogoje politične svobode pod konceptualnim naslovom ‘pravičnost’. Po Ciceronu pravičnost zahteva, da državljani ljubijo svojo državo in dajejo prednost blaginji svoje države pred lastno blaginjo ali pa blaginjo prijateljev ali družine (Cicero 1990, I.XVII.57). Pravičnost od državljanov zahteva tudi državljanske dolžnosti, ki so temelj politične svobode, vključno s spoštovanjem vladavine prava (Cicero 1990, I.VIII.26) in služenjem svoji državi tako v političnem življenju kakor tudi v vojni (Cicero 1990, I. XVII.57). Če državljani ne ljubijo svoje države in si ne prizadevajo za skupno blaginjo, s kršitvijo dolžnosti pravičnosti neposredno ogrožajo politično svobodo. Tudi če ne ljubi svoje domovine, se človeku odvzame potrebno motivacijo za pravi pogum. Morda se lahko povzdigne nad nevarnosti in težave, vendar ne more biti *resnično* bolj pogumen od zveri.

Dejanja resničnega poguma morajo biti po Ciceronu tudi omejena v mejah zmernosti ter usmerjana z razumom in ne s strastjo. Državljan mora paziti, da se ne preda v suženj -

stvo druge strasti, kot sta pohlep ali ambicija, ko se je rešil strasti strahu. Zato mora biti dejanje poguma osvobodeno (v stoičnem pomenu) vseh strasti, vključno z maščevalnostjo in jezo (Cicero 1990, I.XXIII.88-89). Medtem ko Ciceron sprejema aristotelovsko stališče, da je pravi pogum povprečje med dvema različnima paroma pomanjkljivosti – neustrašnostjo in pretiranim strahom ter med pretirano samozavestjo in pomanjkanjem zaupanja (Aristotel 1984b, III.6; Balot 2014; Pears 1980; Pears 2004; in Salkever 1990), pa v *na-sprotju* z Aristotelom vztraja in pravi, da pogum nikoli ni povezan z jezo. Resnično pogumni so hladni in zadržani, niso polni besa ali želje po maščevanju. Kot razlaga Ciceron: ‘Potreben je pogumen in odločen duh, da se v težavah ne razburjaš ali ne zmešaš in iztiriš, kot pravi pregovor, temveč da ohraniš svojo prisotnost duha in svojo samozavest ter se ne umakneš s poti razuma’ (Cicero 1990, I.XXIII.80).

Ciceron izrecno razlikuje med *domesticae fortitudines*, moralnim pogumom, ki se običajno povezuje s politikom, in *militaribus fortitudines*, fizičnim pogumom, ki se običajno povezuje z vojakom (Cicero 1990, I.XXII.74-78), pri čemer očitno bolj občuduje prvega kot drugega. Zanimivo je, da Ciceron malo pove o pogumu navadnih državljanov, ki delujejo v državljanski in ne v vojaški funkciji, čeprav poznejši misleci, vključno z Machiavellijem in Miltonom, ne bi zanemarili njegovega pomena. S trditvijo, da so dosežki državnikov in zakonodajalcev večji in trajnejši od dosežkov vojaških poveljnikov, Ciceron piše: ‘Obstajajo torej primeri državljanskega poguma (*domesticae fortitudines*), ki niso slabši od poguma (*militaribus fortitudines*) vojaka. Ne, prvi zahteva še večjo energijo in večjo predanost kot drugi’ (Cicero 1990, I.XXII.78). Po Ciceronu se morajo državniki in zakonodajalci naučiti premagati strah pred osebno sramoto in izgubo ugleda, pri čemer se pri odločanju osredotočajo le na javno blaginjo. Kajti kot pojasnjuje: ‘Naša dolžnost je torej, da smo bolj pripravljeni ogroziti lastno kot javno blaginjo in tvegati čast in slavo hitreje kot druge prednosti’ (Cicero 1990, I.XXIV.83). Prav tako morajo premagati strah pred javnim mnenjem in žalitev drugih pri svetovanju državi. Ciceron pojasnjuje: ‘Obstajajo namreč ljudje, ki si iz strahu pred tem, da nekoga užalijo, ne upajo izraziti svojega poštenega mnenja, pa naj bo še tako izjemno’ (Cicero 1990, I.XXIV.84). Vendar kljub temu, da je naklonjen moralnemu pogumu, nejevoljno priznava uporabnost fizičnega poguma za ohranjanje svobode in spodbujanje pravičnosti. Ciceron piše: ‘Prenagljeno mešati se v spopadu in se boriti z roko v roki s sovražnikom je le barbarski in surovi posel. Ko pa to zahteva stres okoliščin, se moramo opasati z mečem in dati prednost smrti pred suženjstvom in sramoto’ (Cicero 1990, I.XXIII.81). Z drugimi besedami, državljani ne smejo nikoli ljubiti svojega življenja ali katerekoli druge posvetne dobrine, nad pravičnostjo, skupno svobodo ter dobrobitjo svoje države.

Obnavljanje klasične republikanske politične teorije, ki so ga izvedli državljanski humanisti iz Italije petnajstega in zgodnjega šestnajstega stoletja ter republikanci sedemnajstega stoletja v Angliji, je spremljalo okrevanje republikanskega pojmovanja državljanskega poguma in njegovih povezav z domoljubjem in svobodo. Med figurami, povezanimi z italijanskim okrevanjem, sta Leonardo Bruni in Niccoló Machiavelli, ki brez popuščanja pomena moralnega poguma poudarjata pomen fizičnega ali borilnega poguma za ohranitev pogojev svobode. Vrlino poguma (pogosto označeno z vseprisotnim izrazom *virtù*) ti

misleci skoraj vedno prikazujejo kot moško lastnost, ki je v nasprotju z žensko silo *fortuna* (Machiavelli 1991, Bk. 25). To velja tudi takrat, ko ženska ima in pokaže pogum, kot je grofica Caterina Sforza, ki je bila pripravljena žrtvovati svoje otroke, da bi ohranila svojo državo (Guicciardini 1984, Bk. 4; Machiavelli 1965, Bk. 7; Machiavelli 1988, VIII, 35). Poleg republikanskega pojmovanja državljanskega poguma so civilni humanisti odkrili tudi starodavne polemike o naravi samega poguma. Aktivno so denimo razpravljali o pravilnem razmerju med vrlino poguma in strastjo jeze (*ira*), ki jo je predhodno obravnaval Ciceron (Baron 1988, letnik 1, poglavje 6).

Leonardo Bruni pristopa k državljanskemu pogumu na dveh različnih ravneh. Kot humanist pridobiva politično modrost starih o naravi državljanskega poguma in intimni povezavi med to vrlino in skupno politično svobodo. Vendar se Bruni kot politik ukvarja tudi z umetnostjo politične retorike, pri čemer skrbno oblikuje svoje spise, vključno z *Laudatio Florentinae Urbis* (ok. 1402) in *Historiarum Populi Florentini* (ok. 1414–27), da bi pri svojih sodržavljanih navdihnil domoljubje ter da bi jih motiviral, naj v obrambi svoje skupne svobode pokažejo državljanski pogum (in druge dele državljanske vrline). Bruni ne dojema, da naj bi bila ta dva pristopa k državljanskemu pogumu medsebojno nezdržljiva. Prav nasprotno želi kot politik svoji državi dati najboljše možne praktične politične nasvete, medtem pa kot humanist verjame, da morajo najboljši politični nasveti temeljiti na najboljši politični modrosti, in sicer na spisih in praksah starih.

Za Brunija je državljanski pogum predvsem lastnost domoljubnega državljana vojaka, ki je pripravljen služiti svoji državi tudi za ceno svojega življenja. Leon Battista Alberti se verjetno nepravilno pritožuje, da Bruni pomen vrline reducira na borilno hrabrost. V parodiji na žanr pogrebnih govorov, napisanih v čast njegovemu psu, *proti* Bruniju trdi, da republiki bolje služijo humanistične vrline kot pa vojaške (McManamon 1989, 68–87). Vendar pa Bruni v *De Militia* (1421) jasno nakazuje, da lahko posamezniki v političnih zadevah pa tudi vojaki v vojaških zadevah pokažejo pogum. Z navajanjem primerov iz Livijevih *Zgodovin* in Plutarhovega *Življenja* Bruni pojasnjuje, da lahko dober državljani pokaže državljanski pogum, ko brani sodržavljanke, zlasti najbolj ranljive člane družbe, pred domačimi krivicami, poškodbami ali zatiranjem. Prav tako trdi, da lahko dober državljani pokaže državljanski pogum, ko svetuje državi, naj sprejme ravnanje, ki spodbuja skupno dobro, ne pa tudi njegovega lastnega interesa. Tu začenjamo videti moralni pogum navadnih državljanov, ki ga razumemo kot zaščito pred državljansko korupcijo in subverzijo politične svobode, temo, ki jo je kasneje prevzel Machiavelli (*Razprave*, IV, I.XVII).

Bruni v svojem *Historiarumu* razmišlja o vrednosti državljanskega poguma za obrambo politične svobode pred vdori tiranije. In v svojem opisu govora Giana della Bella Bruni izrecno povezuje državljanski pogum s svobodo, ki jo razume predvsem kot življenje pod pravno državo, medtem ko hlapčevstvo in strahopetnost povezuje z zatiranjem, razumljenim kot življenjem pod tiranom (Bruni 2001), Bk. 4). Po Brunijevem mnenju lahko politično svobodo ohranijo le ljudje, ki posnemajo vrline starih. Ko torej hvali vrline florentinskih državljanov, običajno to stori s sklicevanjem na vrline Rimljanov. Na primer, v svojem delu *Laudatio* piše: "Toda od teh številnih lepih lastnosti, s katerimi se mi zdi, da je bilo to mesto obdarjeno, menim, da nobena ni bila večja ali bolj izjemna ali bolj skladna

z rimskimi vrlinami in značajem, kot določena vzvišenost ali duh in prezir za nevarnost' (Bruni 1978, 162).

Bruni hkrati tudi meni, da državljanski pogum lahko resnično uspeva le v pogojih svobode. V *Historiarumu* poda vpogled, ki si ga delita Ksenofont in Tacit, da razmere suženjstva ponavadi degradirajo državljanski pogum državljanov, saj je praksa tiranov, da izločijo osebe z značajem in vrlinami, saj so grožnje njihovim režimom. Nasprotno pa svobodne države spodbujajo vrline državljanov tako, da povzdigujejo najbolj vredne na najvišje funkcije in časti (Bruni 2001, Bk. 1). Tako Bruni v svojem *Oratio Funerbris* o Nanniju Stroziju (ok. 1428) hvali atenski pogrebni govor, ki je počastil državljane, ki so umrli v obrambi svoje države, in atenski zakon, ki je predvideval izobraževanje otrok takšnih državljanov. Takšni običaji, kakor trdi, spodbujajo in krepijo državljanski pogum državljanov, saj s tem povzročijo, da posnemajo vrline padlih junakov in jih razbremenijo odgovornosti za dobrobit svojih otrok, če bi jih ubili.

Skozi vse svoje politične spise se Machiavelli, tako kot Bruni, opira na antične avtorje, zlasti na Livija in Polibija, kjer državljanskemu pogumu, ki ga navdihuje ljubezen do domovine, pripisujeta glavno breme obrambe politične svobode. Vendar pa Machiavelli v svojih *Razpravah* (ok. 1518) trdi, da naravni fizični pogum državljanov ni dovolj za zagotovitev zmage v bitki. Naravni fizični pogum mora vzpodbuditi in usmerjati ljubezen do države, cilja ali karizmatičnega voditelja. Zato po mnenju Machiavellija po Polibiju plačanci niso tako zanesljivi ali učinkoviti v bitki kot državljani vojaki ali podložniki ljubljene (ali strahu) vladarja (Machiavelli 1970, I.43). Ko opaža, da nobena država ni nikoli izgubila svojih svoboščin zaradi državljanske milice, čeprav je bila številnim državam odvzeta svoboda zaradi odvisnosti od poklicnih ali najemniških enot, piše: 'Pod desetimi [Decemviri] so imele rimske vojske enako hrabrost kot prej, a ker niso imeli enakega nagnjenja do svojih vladarjev, niso imeli enakega učinka kot običajno. Medtem ko je bila uprava desetih ukinjena in so se začeli boriti kot svobodni ljudje, so si povrnili isti stari duh in posledično so njihovi napadi prinesli enake srečne rezultate kot vedno' (Machiavelli 1970, 218).

Machiavelli vsekakor eksplicitno povezuje politično svobodo in državljanski pogum, pri čemer opaža, kako težko je bilo za Rim osvajanje svobodnih ljudstev (kot so stare etruščanske republike) v primerjavi s tistimi, ki so že vajeni suženjstva in zatiranja. Duh odpora pripisuje ljubezni do svobode, ki jo (v veliki meri) razume kot samoupravo. Čeprav je Machiavelli zaključil, da sta Rim in Atene preresla v veličino šele po odstavitvi svojih kraljev in tiranov (Machiavelli 1970, II.2), tega stališča italijanski humanisti niso univerzalno zagovarjali in njegov pozni sodobnik, florentinski državnik Francesco Guicciardini, je oporekal stališču, da svobodne politične institucije pomagajo narediti državljane pogumne, in je namesto tega trdil, da je rimska vojaška ureditev omogočila rimski republiki, da preživi domači nered, ki ga je povzročila njihova ljudska ustava (Guicciardini 1994).

Kljub temu pa Machiavelli od Polibija pridobi pomemben uvid, da presežek uspeha vodi v pokvarjenost kreposti in na koncu v izgubo svobode. Tako v svoji *Istorie Fiorentine* (1525) piše: 'Kajti vrlina rodi tišino, tišina prosti čas, ležernost nered, nered propad; in podobno se iz propada rodi red; iz reda, vrline; in iz kreposti, slava in sreča' (Machiavelli

1988, 185). Čeprav zunanji konflikti lahko ohranijo in povrnejo državljanski pogum države, Machiavelli pojasnjuje, da se je zaradi izjemnih nevarnosti, ki jih takšni konflikti prinašajo, bolje zanesti na domače institucije, zakone in običaje kot na dolgotrajno vojno (Machiavelli 1970, III.1).

Kot občudovalec poganjskih kreposti Machiavelli za zmanjšanje ljubezni do svobode kot zmanjšanje državljanskega poguma sodobnih Italijanov krivi šibkost, ki jo je vcepilo sodobno krščanstvo. Medtem ko so starodavne ali poganjske religije cenile svetovne dosežke in spoštovale divjanje vojaških poveljnikov in voditeljev republik, sodobna krščanska religija spoštuje ponižnost menihov in učenjakov. Machiavelli pojasnjuje: 'Naša religija je slavila skromne in kontemplativne ljudi, ne pa ljudi dejanj. Za človekovo najvišje dobro je pripisala ponižnost, odrekanje in prezir do vsakdanjih stvari, medtem ko jo je drugi poistovetil z velikodušnostjo, telesno močjo in vsem drugim, kar vodi k temu, da človek postane držen' (Machiavelli 1970, 278). Na srečo je degeneracijo kreposti, ki jo povzroča krščanstvo, kakor trdi Machiavelli, mogoče vsaj delno obrniti z ljudskimi političnimi ureditvami, ki lahko še spodbudijo domoljubno vnemo in zavezanost državljanskemu bogastvu nad duhovnim (Machiavelli 1970, I.57; I.58). ; II.2).

Machiavelli ne zanemari borilnega poguma državljanov vojakov in v svoji knjigi *Umetnost vojne* (1521) teoretizira o vrednosti državljanskega poguma za svobodno državo in ponuja praktične nasvete vojaškemu poveljniku glede gojenja poguma pri vojaki. Institucijo državljanske milice prikazuje tudi kot pomemben vir državljanske vzgoje in državljanske enotnosti, ki naredi državljane pogumne, bojevite in združene, ne pa razdeljene, mehke in šibke (Machiavelli 1965, Bk. I). Ker verjame, da je zelo malo moških po naravi pogumnih, Machiavelli sklepa, da je potrebno ponovno uvesti starodavno vojaško disciplino kot sredstvo za ustvarjanje poguma (Machiavelli 1965, Bk. IV). Ob sklicevanju na Vegecija in Polibija tako za nabornike kot za veterane poudarja vadbo in urjenja z orožjem, da bodo vsi manevri, vključno z urejenim umikom in reformacijami, videti normalni in ne kot razlog za paniko. Zaradi svojega prepričanja, da je pogum mogoče ustvariti s tehnikami vojaške discipline, navaja, da daje prednost tem tehnikam pred zanašanjem na naravni pogum. Kakor piše Machiavelli: 'Gotovo je, da se na skupino neurejenih in slabo discipliniranih ljudi, čeprav izjemno pogumnih, ne gre zanašati toliko kot na druge, ki po naravi niso tako pogumni, ampak urejeni in dobro disciplinirani – dober red naredi moške drzne; zmeda jih naredi strahopetne' (Machiavelli 1965, 61). Vendar je vojaški sistem, ki ga zagovarja Machiavelli, namenjen državljanom svobodne države; njihovo urjenje je namenjeno spodbujanju solidarnosti in medsebojnega zaupanja, ne pa strahu pred kaznijo njihovih poveljnikov.

V *Vladarju*, ki je zagotovo najmanj republikansko od njegovih glavnih del, Machiavelli še vedno razpravlja o pomenu državljanskega poguma za neodvisno državo in trdi, da so državljani vojaki bolj pogumni od plačancev (Machiavelli 1991, poglavja 12 in 13), pri čemer pa vztraja, da mora vladar svojim privržencem vzbujati pogum z zgledom (Vladar, 19. poglavje) in trditvijo, da je pogum (*audacia* in *feroci*) bolj koristen za ukrotitev sreče kakor preudarnost (Machiavelli 1991, 25. poglavje). Najpomembnejšo aluzijo na državljanski pogum v *Vladarju* pa najdemo v Machiavellijevem sklepnem opominu, kjer citira

Petrarkino *Italia mia (Ai Signori d'Italia)*: 'Virtù contro a furore/ Prenderà l'arme; e fia el combatter corto;/ Ché l'antico valore/ Nelli italica cor non è ancor morto' (Machiavelli 1991, 91). Starodavni pogum Italije, na katerega se sklicujeta Petrarka in Machiavelli, ni nič drugega kot pogum starorimske republike, ki sta jo opisala Plutarh in Livij. Se pravi, da gre torej za pogum svobodnih ljudi in ne podložnikov, sužnjev ali plačancev. Za Machiavellija lahko samo ta starodavni državljanski pogum upa, da bo Italijo odkupil od ponižanja, ki so ji ga povzročili francoski, španski in nemški zavojevalci, in to le, če ga navdihuje ljubezen do domovine in motivira hrepenenje po skupni politični svobodi.

Začarani krog domoljubja

Začarani krog domoljubja izhaja iz istih korenin kot krepostni krog. Predvsem v spisih Jean-Jacquesa Rousseauja in še bolj v delih njegovega revolucionarnega učenca Maximiliena Robespierra se državljanska vrlina bolj ali manj izenači z domoljubjem (*l'amour de la patrie*) in močjo duše (*la constance* ali *la force de l'ame*). Hkrati pa posebni deli državljanske vrline, ki so jih zgodovinsko občudovali republikanski politični misleci, vključno z državljanskim pogumom in politično modrostjo, zbledijo ali pa popolnoma izginejo. Samo v enem delu se zdi, da Rousseau v *Družbeni pogodbi* (1762) sprejema nekaj podobnega konvencionalnemu republikanskemu pogledu na državljanski pogum. Tam ponovi Machiavellijevo kritiko vpliva sodobnega krščanstva na državljanski pogum in trdi tudi, da so nauki krščanstva v mnogih primerih neposredno v nasprotju z dolžnostmi republikanskega državljanstva (Rousseau 1987, Bk. IV, poglavje 8).

Rousseaujeva najboljšežnejša razprava o državljanskem pogumu se pojavi v njegovi 'Razpravi o tem vprašanju: Katera je vrlina, ki je najbolj potrebna za junaka in kateri so junaki, ki jim je ta vrlina manjkala?' (ok. 1751). Po Rousseaujevem mnenju je napačno sprejeti borilno hrabrost kot glavno vrlino junaka ali državljana, kot to počnejo številni antični pisci. Kakor pojasnjuje: 'Pogumnost še zdaleč ni glavna vrlina junaka, zato je dvomljivo, ali bi jo sploh morali prištevati med vrline' (Rousseau 1994, 4). Namesto poguma Rousseau opredeljuje ljubezen do domovine in moč duše kot resnične zagovornike svobode in piše: 'Ne, junaške nagrade ne podeljujem za pogum tistih vaših sodržavljanov, ki so prelili kri za svojo državo, krono, ampak na njihovo gorečo ljubezen do domovine in na njihovo nepremagljivo vztrajnost v stiski. Da bi bili heroji s takšnimi občutki, bi to lahko naredili, ne da bi bili pogumni' (Rousseau 1994, 7). Za Rousseauja moč duše vključuje obvladovanje nas samih in strasti, kot sta pohlep in ambicije, ne pa krvavo osvajanje drugih. Zato je tisti, ki ima stoično moč duše, in ne tisti, ki ima pogum, ta, ki je najboljše opremljen, da služi svoji domovini.

Sledi stoicizma se ne nahajajo le v tem zgodnjem eseju, ampak tudi v kasnejših Rousseaujevih delih. Na primer, v *Premišljevanjih o poljski vladi* (1772) opisuje notranjo svo-

bodo, ki jo lahko prebivalci Poljske uživajo kljub ruskemu zatiranju. Ta notranja svoboda ni odvisna od državljanskega poguma, temveč od ljubezni do domovine in moči duše. Po Rousseauju lahko Poljaki okrepljeni z domoljubjem in močjo duše vzpostavijo republiko v svojih srcih, 'da bo v njih živela kljub vsemu, kar storijo vaši zatiralci. Ta srca so po mojem mnenju edino zatočišče republike: tam je sila ne more uničiti in niti celo doseči' (Rousseau 1985, 10). Hkrati pa priznava, da je ta notranja svoboda lahko strašno breme. Dejansko je jarem svobode lahko veliko večji od tiranije. Ko opisuje strah pred svobodo, Rousseau piše: 'Ponosna, sveta svoboda! Če bi jo le poznali, ti bedni možje; če bi le razumeli ceno, s katero je bila pridobljena in zadržana; če bi le spoznali, da so njeni zakoni strogi, kakor tiranov jarem nikoli ni trd, bi se njihove bolne duše, sužnji strasti, ki bi jih morali izvleči s koreninami, stokrat bolj bali svobode kot hlapčevstva' (Rousseau 1985, 29-30).

Medtem ko Robespierre občasno mimogrede hvali določene državljanske vrline, vključno z državljanskim pogumom in politično modrostjo, jih očitno razume kot zgolj izseke domoljubja, če ne že nerazločljive od njega. Kakor Robespierre piše: 'Še vedno velja, da vsa vzvišena čustva predpostavljajo prednost javnega interesa pred vsemi partikularnimi interesi, iz česar sledi, da ljubezen do domovine implicira ali proizvaja vse vrline; ni druge sile, kajti kaj so oni kot moč duše (*la force de l'âme*), zaradi katere so ljudje sposobni teh žrtvovanj?' (Robespierre 1968, 35)

Ob dojetanju državljanske vrline kot javne dobrine in državljanske korupcije kot velikega javnega problema, tako Rousseau kot Robespierre pozivata k sodelovanju države pri oblikovanju značaja državljanov. Rousseau priporoča posebne prakse, vključno z rimsko prakso civilne religije in institucijo cenzorskega sodišča (Rousseau 1987, Bk. IV, poglavja 7 in 8). Za Rousseauja so dobri zakoni najbolj zanesljivi varuhi in učitelji svobode (Rousseau 1987, Bk. II, poglavje 6). Vendar pa Robespierre gre še dlje in se osredotoči na inovacijo terorja kot sredstva za odvracanje in kaznovanje protirevolucionarnih sovražnikov ljudstva. Po Robespieru, čeprav imajo ljudje svobodne države pravico, da jim vlada razum ali zakon, mora sovražnikom ljudstva vladati izvenpravni teror. Na splošno mora družba odražati disciplino oboroženega taborišča, ki je vedno pripravljena na vojno proti notranjim in zunanjim sovražnikom.

V Robespierrovih spisih je državljanski pogum zasenčen z groteskno inovativnostjo političnega terorja, ki je bil zamišljen kot orožje svobode. V Robespierrovi formulaciji dejansko ugotovimo, da je bil jezik poguma opuščen in zamenjan s *terorjem* v konceptualnem krogu. Ideja, da je vrlino mogoče ustvariti z disciplino, ki jo podpira Polibij in v manjši meri Machiavelli v *Umetnosti vojne*, postane celoten razlog za obrambo revolucionarne države pred vsemi sovražniki, tujimi in domačimi.

Za Robespierro teror ni odstopanje od državljanske vrline, temveč pomoč državljanski vrlini, ki je potrebna za reševanje nacionalnih izrednih razmer. Kot piše: 'Če je glavni vir ljudske vlade v miru vrlina, sta med revolucijo to hkrati vrlina in teror: vrlina, brez katere je teror usoden; teror, brez katerega je vrlina nemočna. Teror ni nič drugega kot hitra, stroga, neprilagodljiva pravičnost; je torej emanacija kreposti' (Robespierre 1968, 38). Če despoti lahko uporabljajo vladavino terorja za uničenje svobode državljanov, Robespierre ne more zaznati nobenega logičnega razloga, zakaj se teror ne bi uporabljal tudi za krepit-

tev lojalnosti dobrih državljanov ter za zatiranje in kaznovanje korupcije sovražnikov ljudstva. Zato zaključuje: 'Rečeno je bilo, da je bil teror glavni povod despotske vlade. Ali vaša vlada potem spominja na despotizem? Da, saj je meč, ki se blešči v rokah junakov svobode, podoben tistemu, s katerim so oboroženi lakaji tiranije' (Robespierre 1968, 39).

V tem občutku najdemo paradoksalen mrk republikanskega pojmovanja državljanškega poguma, ki je rojeno iz ljubezni do skupne svobode s terorjem in disciplino. Ta propad je bil do neke mere neizogiben. Dejansko so bili predpogoji za njegov propad vgrajeni v republikanski krepostni krog, kot ga teoretizirajo veliki republikanski in protorepublikanski politični misleci. Brez zavezanosti sodobnemu pojmovanju osebne svobode ali pravic in dostojanstva posameznika in brez popolnega sprejemanja moralnega poguma običajnih državljanov (ter njegovega implicitnega spoštovanja posameznikovega občutka za pravičnost in sposobnosti moralnega razuma), poleg tega vojaškemu pogumu (ki vabi k vzpostavitvi sistemov discipline), ni razloga pričakovati, da do izkrivljanj na koncu ne bi prišlo. Brez strogih prepovedi njune uporabe in zlorabe, sta teror in disciplina pri urejanju človeškega vedenja veliko bolj zanesljiva in učinkovita od pristnega poguma. Pojav totalitarne države, v kateri je vrlina sinonim za poslušnost, in strašne demokratične države, v kateri voditelji opozarjajo prestrašene državljane, naj bodo 'budni' in naj 'pazijo, kaj govorijo', priča o nenehni potrebi po pogumu neke vrste, čeprav ne nujno takšne, kot ga najbolj občudujejo vodilni glasovi republikanske tradicije.

Sklep

Glavna skrb tega eseja je nenazadnje sodobni politični diskurz in ne zgodovina politične misli. Medtem ko so izrazito *republikanska* pojmovanja domoljubja in svobode nekoč lahko udomačila pogum in zagotavljala nepopoln etično-politični okvir za njegovo sklicevanje in prakso, ti pojmi zavzemajo osrednje mesto v sodobnem političnem imaginariju. Jezik svobode in poguma, kot ga razume republikanska politična tradicija, je bil v popularnem političnem diskurzu večinoma opuščen, čeprav so pojmovanja obeh pogosto pritrjena na izrazito nerepublikansko različico domoljubja (tj. začarani krog). Koncepti svobode, ki jih najpogosteje najdemo v sodobnem političnem diskurzu, so izolacionistične svoboščine – svoboda, da ostaneš sam (s svojimi preferencami, lastnino, prepričanji, pristranskostjo, izbirami in posledicami teh izbir). Ko ljudi zaradi groženj svobodi skrbijo politiki, zelo redko uporabljajo jezik skupne svobode, razen v primerih, ko so opredeljene grožnje 'tuje' ali 'kozmpolitske'.

Govorica poguma ostaja tudi politično močna, pri čemer se politični voditelji tako na levi kot na desnici sklicujejo nanj (in z njim povezane podobe) v imenu svojih političnih načrtov in ambicij. Uporaba in zloraba govornice poguma v politiki nista brez posledic, še posebej, če se bojevite podobe poguma privijajo na nestrpni nacionalizem. Posledica tega

je, da politični voditelji redno vrednotijo domoljubne vojake in policiste ter celo goreč-neže, ki želijo svojo politiko utemeljiti tako, da jo povežejo s pogumom drugih; prav tako pogosto se ti voditelji vrednotijo in trdijo, da se 'borijo' za te politike – nikoli samo ne delajo zanje, ampak se borijo zanje; in navadne državljane pozivajo, naj pogumno prenašajo strah pred terorizmom, kriminalom, revščino, tujci, biološkimi nevarnostmi in drugimi grožnjami, čeprav prav te strahove negujejo.

Če pogum ostaja pomemben za začarani krog, je to skoraj v celoti zaradi svoje propagandne vrednosti. Podoba 'neustrašnega vodje' je morda kliše, vendar je zelo močan kliše, ki daje odločitvam, izjavam in politiki voditeljev, ne glede na to, kako iracionalni, kratkovidni ali krivični so, junaški prizvok. Podobno, kot je pogum politično ovrednoten in ločen od nekega regulacijskega etično-političnega okvira, kot je republikanski krepostni krog, ga politični oportunisti zlahka mobilizirajo v imenu krivičnih in iracionalnih političnih podvigov. Danes lahko že sam videz poguma daje lesk neokolonializmu, vigilantizmu, terorizmu in sektaštvu. Dejanja ki so storjena v imenu takšnih razlogov in so posvečena v krvi, bodisi žrtev ali storilcev, se lahko njihovim občudovalcem zdijo izjemno pogumna in kot taka tudi plemenita. Ta skrb je bila dobro poznana med samimi republikanci in sam Machiavelli, ki navaja rimske primere, ugotavlja, kako zlahka so ljudje 'zaslepljeni s temi idejami poguma' (*Razprave*, I.LIII), da se vključijo v destruktivne in samouničevalne projekte.

Nadomestek oblike poguma se lahko sintetizira tudi z borilno in/ali družbeno disciplino ter se obrne proti sebi in postane njena antiteza. Ne teče več naravno kot svobodno izražanje zavezanosti (in ljubezni) svoji državi, skupnosti ali tovarišem ob nevarnosti. Ko so ljudje namesto tega 'prisiljeni biti pogumni', se njihov narejeni pogum (pravzaprav strah pred kaznijo ali socialno izključenostjo) kaže kot grožnja sami svobodi z uradnimi dejanji oboroženih institucij ali 'domoljubnimi' dejanji oboroženih vigilantov.

Tej nesreči se je mogoče izogniti le s pridobitvijo nečesa, kot je republikanski krepostni krog ali pa morda z razvojem prepričljive alternative, čeprav sta obe alternativni problematični. Izkazalo se je, da je republikansko pojmovanje politične svobode, ki ne temelji na trdni teoriji pravic, nezanesljiv nadzornik terorija. Hkrati pa liberalci z redkimi izjemami pogosteje zavračajo pomen poguma za politiko kot pa pogum vključijo v svoje lastne vizije državljanstva. Intrinzična bojevitost jezika poguma se pogosto obremenjuje z liberalno naklonjenostjo pogajanjem, sodelovanju in kompromisom. Kljub temu lahko liberalni pogled na državljanski pogum, ki ga razumemo kot mentalno disciplino iskanja resnice, izpodbijanja predsodkov, preučevanja pristranskosti (vključno s svojimi lastnimi) in upiranje propagandi, služi kot zagovornik izrazito liberalnega pojmovanja svobode ter produkta primerno liberalnega (ali kozmopolitskega) pogleda na domoljubje in, kar je morda najpomembnejše, kot preverjanje vzpona začaranega kroga.

Iz angleščine prevedel Mitja Sardoč

Literatura

- Balot, R. (2004). The Dark Side of Democratic Courage. *Social Research*, 71, str. 73–106
- Balot, R. (2014). *Courage in the Democratic Polis*. Oxford: Oxford University Press.
- Baron, H. (1988). *In Search of Florentine Civic Humanism*. Princeton: Princeton University Press.
- Bruni, L. (2001). *History of the Florentine People*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bruni, L. (1978). Laudatio Florentinae Urbis. V: B.Kohl in R. Witt [ur.], *The Earthly Republic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bruni, L. (1987). De Militia. V: G. Griffiths, J. Hankins in D. Thompson [ur.], *The Humanism of Leonardo Bruni*. Binghamton, NY: SUNY Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- Bruni, L. (1987). Oration for the Funeral of Nanni Strozzi. V: G. Griffiths, J. Hankins in D. Thompson [ur.], *The Humanism of Leonardo Bruni*. Binghamton, NY: SUNY Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- Cicero (1990). *De Officiis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Guicciardini, F. (1984). *The History of Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Guicciardini, F. (1994). *Dialogue on the Government of Florence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kateb, G. (2000). Is Patriotism a Mistake? *Social Research*, 67, str. 901–24.
- Kateb, G. (2004). Courage as a Virtue. *Social Research*, 71, str 39–72.
- Livy (1939). *Livy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. In: *Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Machiavelli, N. (1965). *The Art of War*. New York: Da Capo Press.
- Machiavelli, N. (1970). *The Discourses*. New York: Viking Penguin Books.
- Machiavelli, N. (1988). *Florentine Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Machiavelli, N. (1991). *The Prince*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1984). *Is Patriotism a Virtue? The Lindley Lecture*, University of Kansas.
- Mansfield, H. (1996). *Machiavelli's Virtue*. Chicago: University of Chicago Press.
- McManamon, J. (1989). Continuity and Change in the Ideals of Humanism: The Evidence from Florentine Funeral Oratory. V: M. Tetel, R.G. Witt in R. Goffen [ur.], *Life and Death in Fifteenth-Century Florence*. Durham, NC: Duke University Press.
- Pears, D. (1980). Courage as a Mean. V: A. Rorty [ur.], *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Pears, D. (2004). The Anatomy of Courage. *Social Research*, 71, str. 1–12.
- Plutarch (1940). *Plutarch's Lives: Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
- Polybius (1923). *The Histories*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Robespierre, M. (1968). On the Principles of Moral Policy That Ought to Guide the National Convention. V: R. Bienvenu [ur.], *The Ninth of Thermidor: The Fall of Robespierre*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, R. in Sluiter, I. [ur.] (2003). *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity. Mnemosyne Supplement 238*. Leiden: Brill.
- Rousseau, J. (1985). *The Government of Poland*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rousseau, J. (1987). The Social Contract. V: *The Basic Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rousseau, J. (1994). Discourse on This Question: Which is the Virtue Most Necessary for a Hero and Which are the Heroes Who Lacked This Virtue? V: R. Masters in C. Kelly [ur.], *The Collected Writings of Rousseau* (vol. 4). Hanover, New Hampshire: University Press of New England.

Salkever, S. (1990). *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, Princeton.

Salkever, S. (1991). Women, Soldiers, Citizens: Plato & Aristotle on the Politics of Virility. V. C. Lord in D. O'Connor [ur.], *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Los Angeles: University of California Press.

Skinner, Q. (1990). The Republican Ideal of Political Liberty. V: G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli [ur.], *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Viroli, M. (1995). *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.

Raztelesenje političnega patriotizma

Rok Plavčak

V zahodni politični misli obstaja daljša tradicija poskusov razlikovanja med dvema vrstama naklonjenosti do lastne politične skupnosti. To razlikovanje je v temelju dihotomično, in sicer na način osnovnega moralnega razlikovanja med dobrim in zlim: ena oblika občutenja ter izražanja skupnostne pripadnosti je dobra, druga pa je slaba. Funkcija tega dihotomičnega razlikovanja je legitimizacija moralno zaželene oziroma moralno sprejemljive oblike pripadanja.

V drugi polovici osemnajstega stoletja je Samuel Johnson slavno razločeval med *lažnim* in *pravim patriotizmom*, lažnega je označil za »poslednje zatočišče podležev« (Boswell 1827, 247), nasprotno pa je »pravi patriot /.../ nujno in vselej ljubitelj ljudstva [*people*]« (Johnson 1776, 154). Drugo znamenito in pogosto navajano razlikovanje je Orwellovo. Orwell je v *Zapiskih o nacionalizmu* ločil med patriotizmom, ki naj bi bil moralno dobra oblika skupnostne pripadnosti, in nacionalizmom, ki je moralno slaba. Nacionalizem je opredelil kot »identifikacijo s posameznim narodom ali drugo skupino, pri čemer jo postavljamo onkraj dobrega in zla in zavzemanje za njene interese prepoznavamo kot edino dolžnost«, medtem ko ima s patriotizmom »v mislih vdanost nekemu kraju in nekemu načinu življenja, ki sta po človekovem prepričanju najboljša, vendar nima nobenega namena vsiljevati ju drugim«. Zato je nacionalizem ofenziven, napadalen, kompetitiven, »vselej usmerjen /.../ v zmage, poraze, uspehe in ponižanja« in ga »ni mogoče ločiti od želje po moči«, patriotizem oziroma pravo domoljubje pa je »po naravi obrambno tako v vojaškem kot v kulturnem smislu« (Orwell 2017, 112, 113). Tak razločevalni kriterij ofenzivnosti in defenzivnosti je izrazito problematičen, kar je razvidno iz Hobsbawmovega opažanja o nacionalizmih akterjev prve svetovne vojne, saj so namreč »[v]si glavni akterji vojne trdili, da je vojna defenzivna. Vsi so jo predstavljali kot grožnjo iz tujine, usmerjeno zoper državljanske pravice, ki so bile posebnost njihove države ali strani« (Hobsbawm 2007, 108). Manj subjektivno in vrednostno nevtralnjšo definicijo patriotizma poda Igor Primoratz, ko ga opredeli kot »ljubezen do lastne domovine [*country*], identifikacijo z njo in posebno skrb za njeno dobrobit ter dobrobit rojakov [*compatriots*]« (Primoratz 2015). Tako patriotizem kot nacionalizem zadevata »ljubezen, identifikacijo in posebno skrb za določeno entiteto. V primeru patriotizma je ta entiteta *patria*, domovina, v primeru nacionalizma je ta entiteta *natio*, narod (v etničnem/kulturnem smislu izraza)« (Primoratz 2008, 122).

Po pogostem in apriorno moralno ne vrednostnem razlikovanju med patriotizmom in nacionalizmom povezujemo nacionalizem s pripadnostjo in naklonjenostjo etnični, jezikovni ali rodovni skupnosti,¹ medtem ko patriotizem označuje predvsem pripadnost politični skupnosti, republiki, državi oziroma deželi. Maurizio Viroli, ki je v vplivnem delu *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* podal enega bolj prepričljivih zagovorov patriotizma, trdi, da nacionalizem in patriotizem predpisujeta svojim privržencem različna »objekta naše ljubezni«: za patriote je to republika, medtem ko je objekt nacionalistične ljubezni »narod kot kulturna in duhovna enotnost«. Tema objektoma pripadata tudi dva »različna tipa ljubezni: darežljiva in dobrodelna ljubezen v primeru patriotizma ter brezpogojna zvestoba ali izključujoča navezanost v primeru nacionalistov« (Viroli 2003, 3). Podobno distinkcijo uporablja tudi Margaret Canovan v odmevnem članku *Patriotism is Not Enough*, ko pravi, da »[m]edtem ko naj bi bila nacionalnost 'predpolitična' zadeva, odvisna od rodovnih in krvnih vezi, je vez, ki združuje državljane v patriotsko politično ureditev, zadeva volje, svobodnega privoljenja državljanov, združenih v

¹ Tudi v zgodovini pojmovanja nacionalizma lahko opazimo tendenco razločevanja med dobrim in slabim nacionalizmom: slabo obliko nacionalizma bi lahko prepoznali v etnocentrizmu, ki ga je leta 1906 opredelil William Graham Sumner kot »pogled na stvari, po katerem je posameznikova skupina središče vsega in vse ostalo je merjeno in presojano v odvisnosti od le te« (Sumner 1906, 13-15).

svoji zavezanosti liberalnim demokratičnim načelom« (Canovan 2000, 416). Temu razlikovanju ustreza razlikovanje med *ethnos* in *demos*, Hobsbawm, ki ga bolj kot sodobne oblike patriotizma (liberalni, konstitucionalni, republikanski ...) zanima njegova zgodovina, pa postavi patriotizem v bližino slednjega, kajti prvotna ideja je »temeljila na državi in ni bila nacionalistična, saj se je nanašala na samo suvereno ljudstvo, se pravi na državo, ki je v imenu ljudstva izvajala oblast« (Hobsbawm 2007, 106). Tovrstna razmejevanja, ki jih lahko prepoznamo v koncepcijah »liberalnega patriotizma«, »republikanskega patriotizma«, »demokratičnega patriotizma«, »konstitucionalnega patriotizma«, »državljanškega patriotizma« in »kozmpolitskega patriotizma«, umeščajo dvojico dobre in slabe oblike skupnostne pripadnosti v dihotomijo, kjer si stojita nasproti »razsvetljeni državljanski patriotizem in regresivni etnični nacionalizem« (Mock 2020, 542).

Sardoč v članku *Anatomija patriotizma* razmeji dvoje »vertikalnih« razsežnosti patriotizma: predpolitično in politično. Politična razsežnost patriotizma je osredotočena na politične vrednote [*value-based*], medtem ko je predpolitična osredotočena na identiteto [*identity-based*] (Sardoč 2017, 45). Čeprav Sardoč razlikuje med dvema ravnema oziroma aspektoma enega pojava, pa je, kot bomo videli, ustrežnejše govoriti o dveh tipih patriotizma. To razlikovanje je mogoče izpeljati iz omenjenega razlikovanja med predpolitično in politično razsežnostjo in ga je mogoče opredeliti kot razlikovanje med politično razsežnimi patriotizmi (v nadaljevanju »politični patriotizmi«), ki so utemeljeni na političnih vrednotah, in predpolitično razsežnimi patriotizmi (v nadaljevanju »predpolitični patriotizmi«), utemeljenimi na identiteti. Strožje ločevanje, ne med dvema ravnema, temveč med predpolitičnim in političnim patriotizmom, katerega trend lahko opazimo v sodobni literaturi zlasti zagovornikov slednjega, pa je najsubtilnejši nedavni poskus delineacije dobrega patriotizma od slabega in poskus njegove legitimizacije.

Pogled in naklonjenost predpolitičnih patriotizmov sta usmerjena predvsem na »kulturo, jezik, zgodovino in tradicijo nekogaršnje *patrie* oziroma politične skupnosti« (Sardoč 2017, 45), kar pri tovrstnih patriotizmih dodatno razpre horizont možnih ugovorov k dovzetnosti za nekatere probleme, ki pestijo nacionalistične in etnonacionalistične vrste naklonjenosti. Politični patriotizmi so zato vsaj na prvi pogled argumentativno lažje ubranljivi in, ker so njihove definicije *patrie* in kriteriji pripadnosti očetnjavi bolj odprti in bolj voluntaristični, (Yuval-Davis 2006, 206-209) tudi moralno manj problematični. Četudi poskušajo nekateri zagovorniki strogo razmejiti »patriote zemlje« od »patriotov svoboščin« (Viroli 2003, 59), pa se, kot je o človeških skupnostih zapisal Tönnies, »skupnosti krvi pridružuje skupnost zemlje, *domovina*« (Tönnies 1999, 222). Povedano drugače, nikakor ni mogoče potegniti čistega reza med politično in predpolitično razsežnostjo patriotizma. Politična skupnost in njene državne oziroma politične institucije, ki so objekt ljubezni političnega patriota, namreč nikdar ne obstajajo v popolni izolaciji od nacionalne, etnične, kulturne in/ali jezikovne² skupnosti, ki tvori(jo) politično skupnost. Kot

² Benedict Anderson, ki zavrača, da » progresivni kozmpolitski intelektualci (zlasti v Evropi?)« pripisujejo nacionalizmu »skorajda patološki značaj«, poudarja, da »je narod od začetka utemeljen v jeziku in ne v krvi« (Anderson 2007, 173-178).

argumentira Steven J. Mock v članku *Civic Patriotism Versus Ethnic Nationalism*, »[v]se nacije potrebujejo meje in se morajo držati določenih skupnih vrednot in simbolov, ki tvorijo skupno kulturo, če želijo delovati. Zato so v tem smislu vse nacije etno-nacije« (Mock, 542). Politična skupnost, četudi idealno zamišljena kot »združba posameznikov«, kot »legitimna asociacija«, katere cilj je »skupna varnost, skupna svoboda, skratka, javna zadeva« (Sieyès 1990, 190), ali kot to, kar Hobsbawm poimenuje »francoski koncept 'nacije'«, ki je »pomenila francosko državljanstvo: etnična pripadnost, zgodovina, jezik, ali *patois*, ki so ga ljudje govorili doma, [pa] so bili za definicijo "nacije" nepomembni« (Hobsbawm 2007, 107), ni nikdar združba anacionalnih, etnično, kulturno in jezikovno nepovezanih, ločenih in medsebojno neidentificirajočih se individuuumov.

Politični patriotizem, ki obravnava politično skupnost izolirano od družbene skupnosti in njenih predpolitičnih parametrov pesti vrsta »redukcionizma«, ki ga je Amartya Sen poimenoval »neupoštevanje identitete«, za katerega je značilno predpostavljanje »kakor da se ljudje pri izbiranju svojih ciljev, namenov in prioritet ne identificirajo z nikomer drugim kot sami s sabo« (Sen 2009, 17). Politični patriotizmi postulirajo kot izoliran temelj skupnega življenja odločitev, nenapisano družbeno pogodbo, »zavezo« (*covenant*), po kateri so državljani »povezani skupaj, ne s krvjo ali religijo, ne s tradicijo ali ozemljem, ne z zidovi ali tradicijami mesta, temveč s politično idejo ... z zavezo, s predanostjo vrsti načel ...« (Schaar 1989, 291), kakor da ameriški narod, katerega domovino Združenih držav Amerike Schaar izpostavlja kot paradigmatski primer, najprimernejši za »zavezni patriotizem«, ne živi na ozemlju skupnosti, ne biva skupaj v mestih, nima skupne izumljene³ tradicije, nima rodovnih vezi, nima enega *de facto* uradnega jezika, ene prevladujoče kulture in načina življenja, in kakor da v njegovem življenju religija nima najpomembnejšega mesta med prebivalci vseh razvitih držav na svetu (Fahmy 2018).

Ker je (če izvzamemo ekstremne primere pregnanstva, izseljenstva in apatridstva) *moja* oziroma *naša* politična skupnost, za katero dobrobit, svoboščine njenih pripadnikov in za politične institucije, ki nam dobrobit omogočajo, si kot politični patriot prizadevam, obenem tudi moja nacionalna, etnična, kulturna in/ali jezikovna skupnost, ki ji pripadam in s katero se identificiram (*identity-based patriotism*), je tudi politična razsežnost mojega patriotizma neločljiva od njegove predpolitične razsežnosti.

Predpolitično razsežnost vsakršnega patriotizma je mogoče ponazoriti s primerjavo liberalnega kozmopolita in liberalnega patriota. Če sem kozmopolitski liberallec, mi gre za obstoj političnega reda in institucij, ki omogočajo politične vrednote (*value-based patriotism*), če sem liberalni patriot, pa mi gre za te vrednote neprimerljivo bolj, ko gre za *mojo* politično skupnost (s katero se nacionalno, etnično, kulturno in/ali jezikovno identificiram) in ne za dosego vrednot neodvisno od tega, katera skupnost jih doseže. Tisto, po čemer se razlikuje liberalni patriot od liberalnega kozmopolita, zatorej ni politična dimenzija, saj sta oba zavezana istim vrednotam liberalne politične ureditve, le da jih liberallec želi za vse, patriot pa le zase in za svoje. Kar tvori bistveno razliko med obema, je

3 Glej: Hobsbawm, Eric in Ranger, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 2012

predpolitična dimenzija *mojosti* oziroma *našosti*, se pravi izključno dimenzija identitete. Patriotizem ni ljubezen do države, dežele, političnih institucij in svoboščin kot takih, ne glede, v katerem času in prostoru obstajajo, temveč povsem specifična ljubezen do *moje* oziroma *naše* države, dežele, političnih institucij in svoboščin. Čeprav je videti, da so za politične patriotizme »osrednji objekt zvestobe, ponosa in čustvene navezanosti splošna načela in temeljne vrednote politične ureditve [*polity*] (npr. pravičnost, toleranca itd.)« (Sardoč), pa jukstapozicioniranje političnega patriotizma s kozmopolitskim liberalizmom razkrije, da patriot zamejuje temeljne vrednote na krog njegove skupnosti. V nasprotju z liberalnim kozmopolitom, ki si prizadeva za univerzalizacijo liberalnih vrednot vedno in povsod ter neodvisno od njegovih lastnih partikularnih identitetnih pripadnosti, so za liberalnega patriota ti objekti in te vrednote pomembni *le*, če so objekti in vrednote, ki zadevajo *njegovo* skupnost oziroma omogočajo dobrobit njemu in drugim članom njegove skupnosti. Internacionalno in bolj kozmopolitsko usmerjeni politični delovalci, ki so si prizadevali za udejanjenje političnih vrednot, ki so jih sami imeli za pravične, so v nasprotju s patriotsko omejenostjo na lastno skupnost, požrtvovalno sodelovali pri udejanjanju teh vrednot v tujih političnih skupnostih, kot denimo »demokracijski socialist« George Orwell v Kataloniji.

Nekateri poskusi teoretizacije⁴ sicer poskušajo premostiti nasprotje med partikularnostjo pristranosti in nepristransko univerzalnostjo, toda v efektivnem smislu ne obstaja razlika med »načelnim patriotom«, ki meni, da je patriotizem in dobrobit, ki jo zagotavlja, nekaj, kar si zaslužijo ljudje vseh političnih skupnosti, in »sebičnim patriotom«, ki meni, da je patriotizem nekaj dobrega zanj in njegovo skupnosti, medtem ko mu za tuje skupnosti in posameznike ni mar; tako kot ne obstaja efektivna razlika med »načelnim egoistom«, ki deluje sebično in obenem verjame in razglaša, da morajo biti sebični vsi ljudje, in sebičnim egoistom, ki tega ne verjame in ne razglaša.

Viroli, ki odločno nasprotuje patriotizmu, utemeljenem na predpolitičnih identitetah, trdi, da političnega patriota naklonjenost, navezava in ljubezen do lastne skupnosti izhajajo iz posameznikove odločitve za »način življenja, ki omogoča skupno svobodo ljudstva« (Viroli 2003, 1, 179-181). Toda pripadnost neki politični skupnosti ni nikdar odvisna od gole odločitve. Večina ljudi se ne more danes »odločiti«, da bo pripadala politični skupnosti Švice ali katerekoli druge države in na podlagi gole odločitve prejeti švicarsko ali katerokoli drugo državljanstvo. Odločitev še zdaleč ni dovolj, pripadnost in sprejetost v politično skupnost je odvisna od številnih predpolitičnih dejavnikov oziroma od arbitrarnih »naključnosti rojstva« [*accidents of birth*] (Mill 1873, 232), kot so rod, etnija, nacionalnost, barva kože, lokacija rojstva, politični status staršev, kultura in jezik, ki pa imajo povsem politične implikacije (*jus sanguinis*, *jus soli*, pogoj naturalizacije, ekonomsko državljanstvo).⁵ Šele v svetu, kjer bi bila pripadnost politični skupnosti (za idealno obliko katere teorije patriotizma navadno predpostavljajo, da je sodobna nacionalna država) in državljanstvo (kot pravna zagotovitev pravic, ki izhajajo iz pripadnosti politični skupno-

⁴ Na primer kozmopolitski patriotizem kot ga je razvijal Kwame Anthony Appiah (Appiah 2006).

⁵ Glej Mathieu 2009 in Shachar 2009.

sti) pogojen zgolj z golo odločitvijo osebe za določen način življenja v tej skupnosti, bi bilo upravičeno govoriti o možnosti političnega patriotizma.

Politični patriotizem pravi, da je nujno, da »ljudje sprejmejo svojo državljansko dolžnost, da negujejo kulturo⁶ in politično ureditev svojih domov« (Appiah 2006, 22). Toda če si nepatriotski liberallec, ki zapusti svojo *rodno* deželo in se naseli v tuji, ne da bi obenem vzpostavil navezanost nanjo in se identificiral z njo in z njenimi prebivalci, lahko prizadeva za dobro delovanje političnih institucij in uveljavitev liberalnih vrednot v novi državi, to pa počne zaradi razlogov in motivacij, ki niso patriotske narave in ne izhajajo iz navezanosti, ljubezni do domovine, temveč iz liberalnih prepričanj, potem politični patriotizem ni potreben za to, za kar pravi, da je nujen – za uresničitev liberalnega načina življenja v politični skupnosti. Dovolj je aktivna zavezanost politični orientaciji, ki jo patriotizem nedosledno prevzema: za liberalnega patriota zavezanost liberalizmu, za republikanskega republikanizmu, za konstitucionalističnega konstitucionalizmu, za demokratičnega načelom demokratičnosti. Če te politične orientacije težijo k nepristranskosti in enaki obravnavi vseh posameznikov ne glede na okoliščine, ki so posledice »naključnosti rojstva«, je nepatriotistična inačica politične orientacije doslednejša od patriotistične. Liberalna podpora ideji, da je skupno bivanje v politični skupnosti stvar politične odločitve njenih članov, ne bi namreč smela biti odvisna od tega, ali gre za *naš* »vsakodnevni referendum« ali za referendum kogarkoli drugega.

Če motivacije nepatriotskega liberalca izhajajo iz politične razsežnosti njegovega svetovnega nazora in ne iz predpolitičnih razsežnosti njegove identitetne pripadnosti skupnosti, pa so motivacije patriota, ki si prizadeva ne za politične vrednote kot take, temveč za njihove uresničitve v *njegovi* lastni skupnosti, predpolitične narave in so sorodne motivacijam nacionalista ter drugim oblikam skupinske zvestobe (Druckman 1994). Posredno se to zapiše Viroliju, ko priznava, ko povzema iz zgodovine neapeljske revolucije Vincenza Cuocoja in pravi, da »ljubezen do države [*country*] mora biti politična in kulturna; da zavezanost političnim svoboščinam [*political liberty*] ne more biti zavezanost neosebni političnim svoboščinam, temveč političnim svoboščinam tistega določenega ljudstva«, kar utemeljuje s krožnim sklepanjem, da morajo svoboščine, če naj bodo ljudstvu dovolj blizu, da si bo zanje prizadevalo, biti »svoboščine, ki jih tisto določeno ljudstvo ljubi in želi, ker so blizu in sorodne njegovi kulturi (Virola 2003, 109-110).

Ko se politični patriotizmi oziroma patriotizmi svoboščin retorično distancirajo od predpolitičnih razsežnosti in zagovarjajo »splošna načela in temeljne vrednote«, prizadevanja za dosego katerih v nasprotju z njihovo splošnostjo in univerzalnostjo omejujejo na lastno politično skupnost, se na videz ubranijo očitnejših ugovorov, ki so jih deležni predpolitični patriotizmi, ki so utemeljeni na identitetah, obenem pa v svoj nabor vrednot prethotapijo »vrednoto« identitetnega pripadanja, ki se ji na deklarativni ravni odrekajo.

»Katera hiba je lastna patriotizmu?«, sprašuje Tzvetan Todorov in jasno odgovarja,

⁶ Navedek izdaja predpolitično razsežnost kozmopolitskega patriotizma, saj kozmopolitskemu patriotu ne gre zgolj za pripadnost, ki izhaja iz politične odločitve, temveč pripadnost, ki izhaja in je utemeljena v skupni kulturi pripadajoče skupnosti.

da ta, da »državljan daje prednost enemu delu človeštva pred drugimi in s tem krši temeljno načelo morale, načelo univerzalnosti: ne da bi to odkrito izrekel, predpostavlja, da ljudje niso enaki« (Todorov 2010, 29). Čeprav je »patriotizem svoboščin« oziroma politični patriotizem »imun na tesnobo in strahove v zvezi z etničnim ozadjem in zgodovino ljudi« (Viroli 2003, 59), pa ni imun na pristranskost, ki je rezultat predpolitične identitetne navezanosti na lastno skupino. Veliko je bilo napisanega o pristranskosti patriotizma in moralni upravičenosti njenih različnih stopenj,⁷ toda ne glede na naše mnenje o (ne)upravičenosti patriotovega pristranskega prizadevanja za uveljavitev splošnih in temeljnih pravic na podlagi pripadnosti, je že samo dejstvo pristranskosti patriotizma (upravičene ali ne) indic njegove predpolitične razsežnosti. *Našost*, ki v temelju določa ne le patriotizme krvi, zemlje in tradicije, pač pa tudi vse inačice patriotizma, in ki liberalne, republikanske, demokratične in sorodne patriotizme ločuje od liberalnih, republikanskih, demokratičnih in sorodnih kozmopolitizmov oziroma univerzalizmov, določa patriotizem za »politiko pripadnosti« [*politics of belonging*]. Politika pripadnosti opravlja »umazano delo vzdrževanja mej« (Crowley 1999, 25), te meje pa so »meje, ki razločujejo svetovno populacijo na "mi" in "oni"« (Yuval-Davis 2006, 204). Pripadnost, kot to pokaže Nira Yuval-Davis, je mogoče analitično obravnavati na treh ravneh, prva zadeva »družbeno okolje« (sem sodi pripadnost »določenemu spolu, rasi, razredu ali narodu ... starostni skupini, rodovni skupini ali poklicu« in razmerja moči, ki jih porajajo različne umeščenosti), druga »identificiranje in čustveno navezanost na različne kolektive in skupine« ter tretja »etične in politične vrednostne sisteme, s katerimi ljudje sodijo svojo pripadnost in pripadnosti drugih«, vse tri ravni pa so »medsebojno povezane, toda ni jih mogoče reducirati eno na drugo« (Yuval-Davis 2006, 199). Prvi dve ravni, ki ju postulira avtorica, ustrezata temu, kar smo imenovali »predpolitična raven«, medtem ko tretja sodi v sfero moralnega in *političnega* vrednotenja. Pripadnost, ki je v osrčju političnega patriotizma, ki jo ta imenuje »moralna in politična pripadnost« (Viroli 2003, 155) in jo neustrezno reducira na zgolj politično razsežnost, je zato nerazvozljivo spletena z identiteto in predpolitičnimi dejavniki, od katerih se želi politični patriotizem retorično ločiti. Ker je ta ločitev nemogoča, ker ni *našosti* brez identitetne predpolitične pripadnosti, mora patriotizem opustiti videz čiste političnosti ali pa morajo politični patrioti, če jim je predpolitično bistvo vsakršnega patriotizma problematično, opustiti patriotizem.

⁷ Glej prispevke, ki so jih v *Handbook of Patriotism* objavili Marcia Baron, Taylor Rogers, Richard Arneson in Kok-Chor Tan.

Literatura

- Anderson, Benedict: *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2007.
- Appiah, Kwame Anthony: *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. New York: W.W. Norton & Company, 2006.
- Boswell, James: *The Life of Samuel Johnson, LL.D.* London: 1827.
- Canovan, Margaret: *Patriotism Is Not Enough*. British Journal of Political Science 30-3/2000, 413–32.
- Crowley, John: *The politics of belonging: some theoretical considerations*. The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe. Ur. Andrew Geddes in Adrian Favell. Aldershot: Ashgate, 1999. 15–41.
- Druckman, Daniel: *Nationalism, Patriotism, and Group Loyalty: A Social Psychological Perspective*. Mershon International Studies Review 38–1/1994, 43–68.
- Fahmy, Dalia: *Americans are far more religious than adults in other wealthy nations*. Pew Research Center, 2018; <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/07/31/americans-are-far-more-religious-than-adults-in-other-wealthy-nations/> (6.1. 2022).
- Hobsbawm, Eric: *Nacije in nacionalizem po letu 1789*, Ljubljana: *cf, 2007.
- Hobsbawm, Eric in Ranger, Terence: *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Johnson, Samuel: *Political tracts. containing the False alarm, Falkland's islands, the Patriot, and Taxation no tyranny*. London: 1776.
- Mathieu, Paula: *Economic Citizenship and the Rhetoric of Gourmet Coffee*. Rhetoric Review 18-1/1999, 112–27.
- Mill, John Stuart: *Autobiography*, New York: 1873
- Mock, Steven J.: *Civic Patriotism Versus Ethnic Nationalism*. Handbook of Patriotism. Ur. Mitja Sardoč. Cham, Switzerland: Springer, 2020.
- Orwell, George: *Svoboda ali suženjstvo?* Ljubljana: Založba Sanje, 2017.
- Primoratz, Igor: *Patriotism and Morality: Mapping the Terrain*. Journal of Moral Philosophy 5–2/2008, 204–226.
- Primoratz, Igor: *Patriotism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2015; <http://plato.stanford.edu/entries/patriotism/> (7.1.2022).
- Sardoč, Mitja: *The anatomy of patriotism*. Anthropological Notebooks 23/2017, 43–55.
- Schaar, John H.: *Legitimacy in the Modern State*. New Brunswick in New Jersey: Transaction Publishers, 1989.
- Sen, Amartya: *Identiteta in nasilje: iluzija usode*, Ljubljana: Sophia, 2009.
- Shachar, Ayelet: *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- Sieyès, Emmanuel Joseph: *Kaj je tretji stan?* Filozofski vestnik 11–1/1990, 153–196.
- Todorov, Tzvetan: *Frail Happiness: An Essay on Rousseau*, Pennsylvania, Penn State Press, 2010.
- Tönnies, Ferdinand: *Skupnost in družba: temeljni pojmi čiste sociologije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 1999.
- Viroli, Maurizio: *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Oxford UP, 2003.
- Yuval-Davis, Nira: *Belonging and the politics of belonging*. Patterns of Prejudice 40–3/2006, 197–214.

Povzetek

V tradiciji zahodne politične misli je prisotno dihotomično razlikovanje med dvema tipoma pripadnosti, ki temelji na dihotomiji moralno dobrega in moralno slabega, zlega. V zadnjem času lahko v koncepcijah tako imenovanih »liberalnega patriotizma«, »republikanskega patriotizma«, »demokratskega patriotizma«, »konstitucionalnega patriotizma«, »državlanskega patriotizma« in »kozmpolitskega patriotizma« prepoznamo temeljno razlikovanje med tem, kar imenujemo predpolitični patriotizmi in politični patriotizmi. Naša teza, ki jo utemeljujemo, je, da je tovrstno razlikovanje nedosledno in da je v samem temelju vsakršne oblike patriotizma kot pristranskosti naklonjenosti do *patrie* temeljna kategorija *našosti*, kar je predpolitična kategorija identitete in ne politična kategorija, ki bi izhajala in dobila svojo legitimizacijo iz politične odločitve posameznikov. Doslednost zahteva opustitev strogega razlikovanja med predpolitičnimi in političnimi oblikami pripadnosti in prepoznanje, da so tudi politični patriotizmi po svoji naravi predpolitični.

Ključne besede

patriotizem, politični patriotizem, predpolitični patriotizem, politike pripadnosti, našost, identiteta, liberalni patriotizem, republikanski patriotizem, liberalizem, kozmpolitizem, nacionalizem.

Summary

In the tradition of Western political thought, there is a dichotomous distinction between two types of affiliation, based on the dichotomy of morally good and morally bad or evil. Recently, in the conceptions of so-called “liberal patriotism”, “republican patriotism”, “democratic patriotism”, “constitutional patriotism”, “civic patriotism” and “cosmopolitan patriotism”, we can recognize a fundamental distinction between what we call pre-political patriotisms and political patriotisms. Our thesis, which we substantiate, is that this distinction is inconsistent and that at the very foundation of any form of patriotism as a bias towards *patria* is a fundamental category of *usness*, which is a pre-political category of identity and not a political category arising from and being legitimized by the political decisions of individuals. Consistency requires abandoning the strict distinction between pre-political and political forms of affiliation and recognizing that political patriotisms are also pre-political in nature.

Keywords

patriotism, political patriotism, pre-political patriotism, politics of belonging, usness, identity, liberal patriotism, republican patriotism, liberalism, cosmopolitanism, nationalism

Binarna opredeljenost patriotizma

Darko Štrajn

Ali se to, kar se v politični govorici in v pripovedih bolj cenene literature v Sloveniji imenuje »domoljubje«, prekriva s »patriotizmom«? Ne da bi se pregloboko spuščal v semantično ali etimološko analizo, lahko takoj ugotovim, da se ta slovenski izraz odlikuje s specifičnim emocionalnim nabojem predvsem zaradi momenta interpelacije v njem. Domoljubje namreč vpoklicuje k ljubezni do teritorija, ki ga naseljujejo naslovljenci, katerih domovi v seštevku z obkrožajočo jih naravo tvorijo domovino.

Uvod

Patria, ki jo merodajni slovarji prevajajo z izrazom »domovina«, pa tudi v pomenu »očetnjave« vabi k pripadnosti in privrženosti skupnosti – ne nujno ravno ljubezni. V slovenščini pa obstaja še izraz z arhaičnim prizvokom, »rodoljubje«, ki napotuje na skupnost in seveda ljubezen. Zanimivo je, da v slovenščini nimamo izraza, ki bi adekvatno prevedel npr. angleški izraz *motherland*.¹ Očitno imamo torej v Sloveniji opravka s posebnim presežkom vsebine pomena pojma patriotizma, čigar učinkovanja v družbeno-diskurzivnem polju glede na obilico vedno novih opredelitev ni mogoče enostavno izčrpati ali enoznačno definirati. Zdi pa se, da v slovenskih terminih umanjka izrazitejši element pomena pojma patriotizma z bolj univerzalistično noto. Lahko bi torej spekulativno domnevali, da v Sloveniji v semantičnih koordinatah patriotizma kot ideologije težje najdemo razmike med termini, ki omogočajo toleriranje divergentnih različic patriotizma ali, ki relativizirajo smiselnost brezkompromisne pripadnosti domovini in rodu. Kot je zapisala Martha Nussbaum, ima »patriotizem Janusov obraz«. Po njenem na eni strani poziva k »dolžnostim za druge, k potrebi žrtvovanja za skupno dobro«, hkrati pa drugi obraz »prav tako jasno vabi tiste, ki se prištevajo k ‘dobrim’ ali ‘resničnim’ Američanom, da se razločijo od tujcev (*outsiders*) in subverzivnežev« (Nussbaum, 2008, 79). Slovenskemu »domoljubju« nemara manjka vključujoči Janusov obraz. »Domoljubje« torej lahko opredelimo kot formulo, ki bolj izključuje kot vključuje ali še bolj natančno: ki vključuje na podlagi izključitve. Paradoksnost imperativne ljubezni (do domovine) je v navedeni konstelaciji izključitveni mehanizem za vsakogar, ki izpostavi sam paradoks, in ki se potemtakem vpraša, kako je mogoče *ukazati* emocionalno nagnjenje, namreč ljubezen do domovine? Če bi v slovenski jezikovni rabi imeli edino »domoljubje«, ne pa tudi iz časov rimske republike privzeta »patriotizma«, bi si težko predstavljali kakršnokoli konstrukcijo tega, kar je predmet neskončnih obravnav v sodobnem mednarodnem družboslovju, namreč *konstitucionalni patriotizem*. Čeprav najdemo tudi v starejši literaturi približke same ideje, pa je zlasti po letu 1990 razpravljanje o tem pojmu označeno s Habermasovo intervencijo (1990). Slej ko prej pa gre za vprašanje razmerja partikularizma in univerzalizma.

Kozmopolitski patriotizem v vojnem stanju

Film Keishija Kurosawe *Vohunova žena* (*Supai no tsuma* [*Wife of a Spy*] – 2020) nazorno izpostavi tematiko subjektivne dileme v razmerju med univerzalističnim nazorom in par-

¹ To je glede na ugotovitve ljubljanske lacanovske šole na njenih začetkih (prim.: Žižek, 1982, 243) o specifično slovenskem kultu matere nekoliko presenetljivo. Seveda bi lahko frivolno in v skladu z omenjenimi ugotovitvami ljubljanske šole teoretske psihoanalize neobstoja nečesa takega, kar bi analogno »očetnjavi« lahko poimenovali »maternjava«, pripisali cankarjanskemu sindromu zatajitve matere.

tikularističnimi imperativi. Ali je mogoče držo in delovanje z željo, da bi lastna domovina izgubila vojno, opredeliti za patriotsko? Z dejanskimi dogodki inspirirana drama mladega zakonskega para Yusakuja (Issey Takahashi) in Satoko (Yu Aoi) Fukuhara v filmski prezentaciji izpostavi temo, ki je dokaj pogosta tudi v leposlovju, namreč vpetost individualnih usod v koordinate zgodovinskih dogajanj, ki jih poganjajo bodisi totalitarne ideologije bodisi obsežne nacionalne mobilizacije, ki apelirajo na državljansko in domovinsko zavest. V filmu lik Yusakuja še pred izbruhom druge svetovne vojne na potovanju po okupirani Mandžuriji naleti na laboratorij kwantunške armade, kjer se sooči s posledicami eksperimentov z okuževanjem lokalnih prebivalcev z bakterijami kuge zato, da bi razvili biološko orožje. S pomočjo prikrite žvižgačice iz laboratorija Yusaku dobi v roke dokumentacijo o genocidnih grozodejstvih. Ko žena Satoko zasumi, da ji mož nekaj prikriva, ji ta razkrije kaj pomeni prevod dokumentacije, ki jo, kot se izkaže v poteku dialoga, name-rava izročiti sovražniku. Sledi pogovor, ki se začne v 46. minuti filma:

Satoko: »Čemu ta prevod?«

Yusaku: »Da bi jih razkril (namreč japonske oblasti, op. prev.) v mednarodni politiki. Spodbudil bom pasivne ZDA, da stopijo v vojno proti Japonski.«

Satoko: »In potem kaj?«

Yusaku: »Japonska bo poražena.«

Satoko: »Zato boš postal izdajalec!«

Nadaljevanje dialoga se sliši skoraj tako, kot da bi ga filmski lik bral iz priročnika kozmopolitizma.

Yusaku: »Jaz sem kozmopolit.«

Satoko: »Kaj?«

Yusaku: »Ne pripadam deželi, ampak univerzalni pravičnosti. Ne morem prenašati krivice.«

Satoko: »Tvoja pravičnost bo pobila na tisoče sodržavljanov. Žalili me bodo kot vohunovo ženo.«

Odgovor na vprašanje, ali je lahko pravi patriot tisti, ki izda svojo domovino, je v filmu v kontekstu razkrivanja japonske kolektivne krivde povsem jasen. V končni posledici je lik Yusakuja pravzaprav herojski lik, ki je v kontrastu s Satokinim bivšim sošolcem, političnim policistom (nekaj podobnega nemškimi SS agentom), resnični patriot. To, kar se danes imenuje kozmopolitski patriotizem, je torej lahko okvir tudi za individualno svobodo in doje-manje enakosti drugih. To pa pomeni, da bi bil v nasprotni perspektivi od imperativne pripadnosti domovini, torej v odprtosti tovrstnega patriotizma za razumevanje pojma pravičnosti in spoštovanja drugih, vnaprej vsaj močno oviran, če že ne preprečen, genocidni refleks imperativnega domoljubja. Posledično je v vojnem stanju »obvezni patriotizem« zavladal tudi na nasprotni strani. Vojna je neizogibno v časih po izoblikovanju nacij spopad dveh ali več patriotizmov, znotraj same nacije pa spopad patriotov z »nepatrioti«. V družbenih razmerah, ki jih štejejo za »normalno stanje«, razločevanje med patriotskimi državami in njihovo vlogo v različnih ureditvah ni več tako transparentno. Upoštevati je treba, da patriotizma brez cele vrste atributov kratko malo ni. Vedno se prepleta s tokovi

nacionalizma, s kulturno obarvanimi identitetami in s politikami, ki se navezujejo na oboje ter tudi s teoretskimi ali intelektualnimi konstrukti. Pojavljanje patriotizma kot kolektivne pripadnosti variira skozi obdobja, prav tako tudi pravne ureditve, ki uokvirjajo zlasti dolžnosti državljanov v odnosu do skupnosti. V poglavitnem državnem ideološkem aparatu, v vzgojno-izobraževalnem sistemu, je prav vprašanje navzočnosti patriotizma v kurikulumu ena od stalnih razlikovalnih instanc v utemeljevanju vzgojno-izobraževalnih politik in predstavlja poglavitni vzvod zlovesče politizacije šole.² Geografska kognitivna shema, namreč predstava teritorija, se v šoli mora tako ali drugače naseliti v glavah učencev, ki jim šola dopolni družinsko determiniranost s širšo skupnostno. Na mesto figure očeta stopi oblast bodisi permissivna bodisi represivna, ki ne sprejema zavračanja ljubezni.

Patriotizem in razsvetljenje

Četudi je osnovna določitev zgodovinsko-družbeno-politično-kulturnega fenomena patriotizma dozdevno dokaj enostavna, pa se zaradi njegovih učinkov v simbolni sferi in v družbeni realnosti ta pojav, ki je predmet nepregledne množice obravnav, izkaže za zelo kompleksnega. »Kar je presenetljivo in obžalovanja vredno, je to, da napako patriotizma teoretično elaborirajo in promovirajo ljudje, ki bi morali vedeti kaj več – to je, politični teoretiki, moralni filozofi in teologi« (Kateb, 2006, 3). Kdor se spominja vsega, kar je soppovzročilo razpad Jugoslavije in neopisljivo hude posledice, bi tej ugotovitvi lahko pritr dil, saj se je medijska in politična nacionalistična propaganda napajala iz virov, ki so bili delo »nacionalnih« razumnikov. Toda Kateb dodaja, da je »napaka patriotizma neizogibna napaka (...); skoraj nihče se ne more upreti temu, da ne bi bil neke vrste patriot do določene stopnje« (prav tam). Konfliktne konfrontacije med državami, narodi in včasih tudi znotraj skupnosti generirajo tudi reflektirana izrekanja pripoznana najmodrejših sinov naroda, ki so obeležena s priklanjanjem interesom lastne skupnosti.

Če je bilo razsvetljenje doba rojstva moderne nacije, je tudi doba, v kateri se je začel določneje oblikovati pojav patriotizma. Montesquieu, ki ga je vsaj z Rousseaujem skupaj treba šteti za reprezentativnega predstavnika razsvetljenske pravne in politične misli, je v *Duhu zakonov* poudaril pomembnost ljubezni do skupnosti kot pravzaprav družbene vezi. Še več, pri njem bi lahko govorili o paradigmi habermasovskega konstitucionalnega patriotizma. Ko piše o tem, da je ljubezen do zakonov in domovine vrlina, Montesquieu zadr di: »Taka ljubezen, ki zahteva stalno dajanje prednosti javnemu nasproti lastnim intere-

² Leta 2004 je bila tematiki dilem med domovinsko in državljansko vzgojo posvečena posebna številka revije *Šolsko polje*, kjer sem v svojem članku širše obravnaval razmerje med domovinsko in državljansko vzgojo kot razmerje med nasprotnima politično pogojenima pristopoma. Prim.: Štrajn, Darko. Politika vzgoje identitete in razlike. *Šolsko polje*, pomlad/poletje 2004, letn. 15, št. 1/2, str. 85-93.

som, je vir vseh partikularnih vrlin; saj niso nič drugega kot ta preferenca. Ta ljubezen je posebej značilna za demokracije. Samo v njih je vlada zaupana vsakemu državljanu. Kajti vlada je kot vsaka druga stvar na svetu: da bi jo ohranili, jo moramo ljubiti« (Montesquieu, 1824, 206). In še: »Vrlina v republiki je najbolj preprosta stvar; to je ljubezen do republike: je čustvo in ne posledica spoznanj; čustvo, ki ga lahko občutijo tako zadnji kot tudi prvi ljudje v državi« (prav tam, 210). V emocionalnem odnosu do republike je Montesquieu, ki je sicer jasno oznanjal nevarnosti prevelikih ekonomskih neenakosti, zaznaval unficirajočo potenco, ki je agens vsakega patriotizma. Montesquieu seveda ni mogel predvideti, da bo njegova »demokratska ljubezen« do vlade v takrat šele nastajajočem redu kapitalizma v prepletu z novimi identitetami, njihovimi teritorializacijami in oblikami države sčasoma dobila značaj perverzne množične ljubezni do totalitarne oblasti in njenih simbolov. Da pa je vseeno uvideval tudi možnost zlorabe konceptov, lahko sodimo po avtorjevih sodbah, v katerih poudarja pomen enakosti in sreče vseh državljanov, saj s tem implicira tudi negativno možnost ekspanzije neenakosti in s tem tudi izgubo ljubezni do domovine.

V procesih, sproženih s francosko revolucijo, ki je predvsem pospešila konstrukcijo kapitalističnega stroja, so razsvetljenski koncepti vse bolj prežemali realnosti buržoaznih in v zgodnejših obdobjih tudi še na pol fevdalnih držav. Tako rekoč vsaka od doslej znanih nacij je v različnih fazah svojega oblikovanja dobila svoje sekularne preroke, ki so večinoma mistificirali nastajanje naroda v identitetnih zmesih zgodovine in mitologije v obliki namišljenih herojskih korenin. Seveda so te narativizacije preteklosti, ki so upravičile teritorialne »pravice« tudi za prihodnost, proizvedle številne kulturne učinke, uokvirile gramatikalizacije jezikov, spodbudile formiranje institucij in ne nazadnje utemeljile akademske skupnosti, v katerih se občasno poraja tudi demontaža nacionalnih imaginarijev. Eden od značilnih primerov zgodnje narativizacije preteklosti nacije še v času, ko leta še ni imela jasno določene teritorije, so bila Fichtejeva predavanja v zimi 1807–1808 (Fichte, 2020), v katerih je predavatelj med drugim določil Nemce za *Urvolk*, praljudstvo, izstopajoče v primerjavah z drugimi ljudstvi. Četudi je navzlic nacistični propagandni zlorabi Fichtejevih *Govorov nemškemu narodu* v duhu Blochove analize treba zavrniti interpretacije, ki so razglašale Fichteja za očeta nemškega nacionalizma, pa je hkrati gotovo, da teh govorov ni mogoče izvzeti iz zgodovinskega konteksta napoleonske okupacije nemških dežel. Fichtejevi *Govori* torej sodijo v kategorijo patriotske literature in hkrati v arhiv politične filozofije. Vsaj v zametku lahko v ustrezni kontekstualizaciji teh besedil razberemo noto univerzalizma. Še več, razberemo lahko slutnjo totalitarizma. »S tem, ko je preklel bonapartizem, je zadel hitlerjevsko« (Bloch, 1970, 304). Fichte je nakazal smer, v kateri potekajo iskanja utemeljitve konstitucionalnega patriotizma. Gre namreč za iskanje formule, ki vključi partikularizem v univerzalizem namesto vztrajanja pri popolni nespojlivosti obojega.

Ne da bi navajal še mnoge druge avtorje, polemike in diapazon različnih stališč v razsvetljenskih diskusijah o vprašanih patriotizma, lahko na podlagi že samo dveh omenjenih primerov ugotovim, da je patriotizem kot pojem in kot družbeni ali kulturni pojav konstitutivno generator razcepljenosti tako med narodi – večinoma uokvirjenih s pojmom »nacije« kot spoja etnične skupnosti in institucije države – kot tudi znotraj intelektualnih

in celotnih družbenih skupnosti naroda. V razsvetljenskem utemeljevanju patriotizma v vseh inačicah, torej kot ljubezni do domovine, kot dolžnosti do skupnosti, kot vrline itn., lahko razberemo intrasigentno *binarnost*, ki izvira iz nezmožnosti mišljenja o »resničnem patriotizmu« brez presežkov v obliki emocionalnih in moralnih elementov. Zgodovinska izkušnja francoske republike, ki se je v najprej neizogibni obrambi ravnokar nastale domovine z napoleonsko transformacijo prelevila iz obrambne v osvajalsko silo, ponazarja omenjeno binarnost patriotizma, vsebovanega v burnih procesih na začetku 19. stoletja. Nemara je od takrat mogoče govoriti o patriotizmu kot o že jasno izkristalizirani ideologiji. Binarnost te ideologije ostaja poseben teoretski problem, o katerem je mogoče reči, da ga kasnejši razmisleki, politične prakse in zgodovinske transformacije še zdaleč niso rešili ali izbrisali. Kakorkoli se lahko zdi, da je ta binarnost izraz nasprotja med »racionalnostjo« in »iracionalnostjo«, pa je v ontološkem pogledu jasno, da se je pač nemogoče rešiti nerazločljivega spoja obojega v filozofski kategoriji subjekta, pa naj gre za abstraktnega Subjekta nemškega klasičnega idealizma ali za kierkegaardovskega konkretnega posameznika. Upoštevaje to razsežnost pa se srečamo z derivati konstrukcij identitet, ki iz teorije in religije pronicajo v ideološke označevalne prakse kot potence eliminacije razlik. Patriotizem v funkciji ohranjanja in obrambe identitete postane toksičen, ljubezen do domovine se transformira v sovraštvo do celega spektra ogrožajočih jo drugosti in drugačnosti. V tej zvezi pa je treba omeniti še poseben vidik identitete, ki se nanaša na širok spekter različnih manjšin, med katerimi so razen narodnih skupin zunaj »matičnega« teritorija še zlasti pomembne skupine staroselcev v deželah, ki so jih transformirali valovi kolonizacij. Bodisi ameriški Indijanci bodisi tržaški Slovenci so v preteklosti doživeli svojo različico deteritorializacije. Brez teritorija ali na »odsvojenem« teritoriju so reducirani zgolj na identiteto in tako v teh primerih obrambe preostanka označevalcev skupnosti ne gre za isti nacionalizem kot v primerih nacij zavarovanih z institucijami lastne države.

Konstitucionalni in kozmopolitski patriotizem

V odnosu do vprašanja patriotizma sta v bistvu »isti različni« držji, ki ju v raznolikih kontekstih omenja nepreštevno veliko avtorjev, zavzela dva nedvomno najpomembnejša utemeljitelja sociologije dobe modernizma Max Weber in Émile Durkheim. Medtem ko je v prvi svetovni vojni Weber podprl svojo domovino Nemčijo zaradi njene *kulture*, je Durkheim podprl Francijo zaradi njene *civilizacije*. Na prvi pogled nemogoči zagovor obeh je v dozdevno logični formi izrazil Alasdair MacIntyre: »Njun odnos do patriotizma je dvojen: prvi je ideal in ne narod kot primarni predmet njunega spoštovanja; in drugič, kolikor njuno spoštovanje ideala zagotavlja dobre razloge za zvestobo svoji deželi, priskrbi dobre razloge za to, da lahko kdor koli podpira stvar svoje dežele ne glede na njegovo nacional-

nost ali državljanstvo« (MacIntyre, 1984, 3). Toda že na prvi pogled je s to »obrambo« obeh veličin evropskega teoretskega družboslovja nekaj narobe. MacIntyre namreč, kot se zdi, predpostavlja, da je vsak obči pojem ali raba pojma kot občega že izraz univerzalistične pozicije. Zato tudi ne uvidi, da sta velika misleca pravzaprav dokaj bedno podlegla nacionalistični ideologiji. Raba pojmov kulture in civilizacije namreč ne afirmira univerzalizma že kar *per se*, ampak v tej zvezi preobrne njegovo razmerje s partikularizmom. Obči pojem, torej ideal kulture ali civilizacije, ki naj bi zastopala univerzalizem, v tej zvezi zgolj predikativno utemeljuje partikularistično instanco, namreč nacionalizem. V obratni smeri pa je še bolj razvidno, da gre za nemogočo zvezo: agens nacionalizma ne more utemeljiti univerzalistične drže. Prav identifikacija naroda z občim pojmom (idealom) utemelji njegovo superiornost, ki jo bodisi kaže braniti bodisi zaradi nje osvajati tuje teritorije in podrejati druge narode.

MacIntyre je sicer v svojem pravkar citiranem zelo vplivnem predavanju odprl vprašanje patriotizma v polju moralne filozofije. Ko kot moralni filozof vzame pod svoj drobnogled dve skrajni opredelitvi patriotizma bodisi kot vrline bodisi kot zla (*vice*), oznani, da ne namerava zavzeti nobene od obeh pozicij, ampak samo pokazati na zadeve, ki ju delijo. V svoji elaboraciji MacIntyre sicer res pokaže na vrsto nasprotij in sem in tja skuša nakazati možnosti zblížanja kontradiktornih konceptov, a končno ostane pri začetni dilemi, s tem da sta obe strani dileme zdaj določeni kot liberalni moralizem in moralni patriotizem. Po njegovem prvi vidi v drugem nenehno moralno nevarnost zaradi pripadnosti »svoji naciji onkraj vsake racionalne kritike«, drugi pa v prvem vidi nenehno nevarnost za trganje »družbenih in moralnih vezi z racionalnim kriticizmom« (prim.: prav tam, 18). Kot v bistvu zagovornik aristotelskega pravila o izključitvi tretje možnosti, MacIntyre izpelje sklep, da sta obe poziciji pravilni s stališča ene proti drugi in obratno. Da to ni rešitev dileme o tem, ali je patriotizem vrлина ali zlo, je kajpak jasno, vendar pa je avtorjevo delo o tej temi treba šteti za eno izmed spodbud za iskanje izhoda iz konfliktne zoperstavljenosti dveh pozicij, ki sta – kot poudari avtor – nasledek ameriške in francoske revolucije.

Ali je konstitucionalni patriotizem (*Verfassungspatriotismus*), ki je »v obtoku« kot Habermasov izum,³ rešitev težav, ki jih binarnost patriotizma zadaja tako poskusom čistih konceptualnih rešitev kot poskusom fundiranja pravnih in političnih konstruktov? Avtorji, kot npr. Fernando Llano (2017), Maurizio Viroli (1995) in drugi, izražajo to binarnost v terminih nasprotja med republikanizmom in komunitarizmom. Habermasova koncepcija v tej perspektivi nakazuje iskanje rešitve v proceduralnosti. Republikanski model po njegovem ne more delovati v družbah z visoko stopnjo pluralizma, hkrati pa ne more biti povsem zadovoljiv kot patriotizem za nacijo državljanov (Prim.: Habermas, 1990, 208). Po njegovem je konstitucionalni patriotizem edina mogoča forma patriotizma »za nas kot državljanke zvezne države. To pa nikakor ne pomeni odpovedi identiteti, ki vendarle nikoli

3 Dejansko je prvo rabo tega pojma Fernando H. Llano (2017) našel pri Dolfu Sternbergerju, ki ga je zapisal v komentarju v časopisu *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 23. maja 1979. Res pa je, da je Habermasova vpeljava pojma, ki jo je spodbudilo njegovo razmišljanje ob združitvi dveh Nemčij, močno aktualizirala in popularizirala sam koncept predvsem v akademskih krogih in v zmerno progresističnih političnih skupinah.

ne more sestojati samo iz občih, moralnih orientacij in značilnosti, ki jih tako rekoč delijo vsi« (prav tam, 151). Nadalje Habermas opozarja, da ta forma patriotizma za Nemce, med drugim, pomeni, da »smo lahko ponosni na to, da smo trajno prevladali fašizem v obliki pravnodržavne ureditve« (prav tam, 152). Končno pa (tudi v kasnejših spisih) Habermas pravzaprav predlaga konstitucionalni patriotizem kot formulo za večkulturne postnacionalne družbe. Najbrž ni treba razlagati, da je ta formula naletela na vrsto kritičnih odzivov, ki pa za okvir tega zapisa kljub njihovi tehtnosti niso bistveni.

Koncept *kozmpolitskega patriotizma*, čigar reprezentativna zagovornica je Martha Nussbaum, lahko beremo kot pomembno dopolnitev ideje konstitucionalnega patriotizma. Avtorica med drugim v svojih zapisih pripoznava neizogibnost patriotizma kot družbenega agensa že zaradi obstoja nacij, držav in državljanov. Kot vrsta drugih levo liberalnih avtorjev Martha Nussbaum zagovarja nujnost povezave svobode in spoštovanja človekovih pravic v pravnem okviru s formami patriotizma. V čemer pa se sama nekoliko razločuje od Johna Rawlsa, je njeno videnje ozko racionalističnih opredelitev moralnih nagibov kot nezadostnih. »[Rawls] ne upošteva (čeprav tega ne zanika), da bistveno motivacijsko vlogo v zvezi z ljubeznijo do pravičnih institucij lahko igrajo bolj posredna nagovarjanja emocij z uporabo simbolov, spominov, poezije, pripovedi« (Nussbaum, 2008, 82). Koncept kozmpolitskega patriotizma – lahko tudi v spektru podobnih izrek – plasiran v polje politične prakse verjetno ostaja eno od ključnih stališč v obrambi liberalne demokracije proti generičnemu fašizmu, ki iz latentne navzočnosti občasno preide v agresivne oblike političnih gibanj ali česa še hujšega, če se dokoplje do oblasti. Omenjene ključne sestavine kozmpolitskega patriotizma, ki jih lahko poimenujemo tudi »vrednote«, pa terjajo institucionalno podporo (npr. šolstva, sodstva, ne nazadnje umetnosti in množične kulture) zato, da je koncept dejansko operativen. »Za državljanje velja, da so med seboj povezani tako, da se držijo teh skupnih vrednot, ne pa zaradi bolj tradicionalnih predpolitičnih vezi, ki so jih nacionalne države črpale kot vire enotnosti« (Ingram, 1996, 2). Ker ta oblika patriotizma, ki v sebi integrira politike razlike, implicitno cilja na preseganje nacionalnih omejenosti, je kajpak tarča izključevalnih verzij patriotizma.

Zaključek

Tega razpravljanja ne morem zaključiti s »*happy endom*«. Binarnosti patriotizma namreč ni mogoče odpraviti, četudi konstruiramo izhodišča za to, da bi jo presegli, modificirali z vključitvijo v emancipativne rede ali morda nekako vendarle pluralizirali; pri tem pa ne gre pozabiti, če nočemo zanemariti imperativa upoštevanja konkretnosti, da je patriotizem v svojih konceptualnih inačicah in v politični (družbeni) pojavnosti vključen v kapitalistični red. V kapitalizmu »se oblast ne izvaja samo v območju ekonomije in z razrednim podrejanjem, niti ne samo s policijo, delovodji, učitelji in profesorji, ampak tudi na

drugi fronti, ki bi jo imenoval semiotična podreditev vseh posameznikov« (Guattari, 1995, 278). Izhajajoč iz te ugotovitve lahko boljše razumemo politično dogajanje, ki je osredičeno s temo patriotizma. V poljih označevalnih praks, ki so inherentno politične, potekajo nenehni poskusi uverženj javnega mišljenja v ideološke sheme, ki potem obetajo zasedbo oblastnih pozicij za svoje agente. Pojem teritorija je v tej zvezi verjetno najpomembnejše interpelacijsko »orodje«. Ko je šlo bodisi za »potrebe« nacij, da kolonizirajo oddaljene teritorije, bodisi nasprotno, za osvoboditev ljudstev izpod tuje nadvlade, je bilo praviloma veliko govora o teritorijih kot domovinah, očetnjavah, naši zemlji, rodni grudi ipd. Večinoma v vojaški »izvedbi« pa so se (in se še) odvijajo reteritorializacije. Le-te so še zlasti v primeru »nedorečenih« evropskih meja vdlane v semiotične sisteme kot predmeti kolektivne želje. Če spet spomnim na Habermasa kot enega najpomembnejših »ideologov« Evropske unije, njegove ideje konstitucionalnega patriotizma merijo na Evropo brez meja (prim.: Habermas, 1992). Da je Evropska unija v zadnji instanci trajneje mogoča predvsem, če ne že s popolno odpravo, pa vsaj s konsezualnim obvladovanjem teženj k reteritorializaciji, je v okviru koncepta brezpogojna zahteva. »Še več, konstitucionalni patriotizem uspe združiti univerzalizem in partikularizem. Poudarja potrebo, da določene institucije odražajo univerzalne ideje o človekovih pravicah in demokratičnih načelih, vendar priznava, da so te ideje vključene v poseben zgodovinski projekt, ki so ga prevzele ustrezne politike. Vendar pa ta poseben zgodovinski projekt ne sme biti kulturne ali etnične narave« (Schmid, 2017, 12). Četudi lahko podvomimo o »uspehu« konstitucionalnega patriotizma, pa so se Habermasove zamisli v času, ko so bile formulirane, nemara zdele bolj realistične, kot se v desetletju po pridružitvi nekdanjih socialističnih držav Srednje Evrope k EU in po tako imenovanih migrantskih valovih.

»V kapitalizmu je bila fašistična država nedvomno najbolj fantastičen poskus ekonomske in politične reteritorializacije. Toda tudi socialistična država ima svoje manjšine in teritorialnosti, ki se obrnejo proti njej ali pa jih celo sama spodbuja in organizira« (Deleuze, 2017, 295). Deleuze je to ugotovitev objavil leta 1972, a vseeno še vedno ilustrira obe plati nove evropske politične realnosti. Kar se je po postavitvi s teritorialno pomenskostjo označenega pojma Srednje Evrope zgodilo z »osvoboditvijo« izpod vladavine socializma, je bil nov vzpon teženj k reteritorializaciji. Te težnje so univerzalistične liberalno demokratične vrednote v okviru EU preprečevale le nekaj let. V imenu zavračanja »proletarskega internacionalizma« se je v državah Srednje Evrope prebudil nacionalizem tudi v precej zastrašujočih verzijah, slej ko prej pa seveda kot orodje v bojih za oblast. Latentni fašizem tako obeta svojo renesanso z nepričakovane strani, namreč iz nekoč marginaliziranih dežel, ki so v času druge svetovne vojne izkusile posledice fašistične reteritorializacije. Komponenta teh procesov pa so ideološke tvorbe patriotizma, ki temeljijo na partikularizemih, zasnovanih na etničnih ali celo tribalističnih podlagah, pri čemer je izhod socialističnih držav iz različnih oblik nadvlad, spodbudil izmišljevanja preteklosti. Slovenijo, ki se je konstituirala na podlagi svoje delne državnosti v Jugoslaviji v neodvisno državo, so predmoderno razmišljujoči patrioti koncipirali že predhodno kot skupnost, ki izvira iz »neslovanskih« prednikov. Te arheološko in zgodovinsko velikokrat zavrnjene blodnje, pa se v kontekstu danih političnih dinamik še kar naprej krepijo. In tu se zdaj lo-

kalno srečamo z značilnim poudarkom v slovenski adaptaciji patriotske ideologije, namreč z »domoljubjem«. Le-to se vključuje v politiko tako imenovanega suverenizma, ki je neizbežno že v izhodišču nasproten konstitucionalnemu in še bolj kozmopolitskemu patriotizmu.

Literatura

- Bloch, Ernst. *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *Anti-Ojdip. Kapitalizem in shizofrenija*. Ljubljana: Krtina, 2017.
- Deleuze, Gilles in Guattari, Félix. *Anti-Ojdip. Kapitalizem in shizofrenija*. Ljubljana: Krtina, 2017.
- Fichte, Johann G. *Reden An Die Deutsche Nation*. Frankfurt am Main: Outlook Verlag, 2020.
- Guattari, Félix. *Chaosophy*, Los Angeles: Semiotext(e), 1995.
- Habermas, Jürgen. *Die nachholende Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Habermas, Jürgen. Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe. *Praxis International* 12(1), 1992, 1-19.
- Ingram, Attracta. Constitutional patriotism. *Philosophy & Social Criticism*, 22, 6, 1996. 1-18.
- Kateb, George. *Patriotism and Other Mistakes*. New Haven & London: Yale Univeristiy Press, 2006.
- Llano, Fernando H. European Constitutional Patriotism and Postnational Citizenship in Jürgen Habermas. V: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 103, 2017/4, 504-516.
- MacIntyre, Alasdair. *Is Patriotism a Virtue?* The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1984.
- Montesquieu, *Oeuvres completes*. Paris: L. de Bure, 1824.
- Nussbaum, Martha C. Toward a globally sensitive patriotism. *Dædalus*, Summer 2008, 78-93.
- Schmid, Lukas. On Constitutional Patriotism and Its Critic. *Politikon*, Vol 34, October, 2017. 5-14.
- Viroli, Maurizio. *For Love of Country*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Žižek, Slavoj. *Zgodovina in nezavedno*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1982.

Povzetek

Članek izhaja iz primerjave med pojmom patriotizma in domoljubjem kot specifičnim slovenskim terminom, ki vsebuje emotivni partikularistični presežek glede na izvorni republikanski pomen patriotizma. Sledi obravnava filma *Vohunova žena* Keishija Kurosawe, ki ponazarja nasprotje med partikularističnim in univerzalističnim ali kozmopolitskim patriotizmom. Ključni dialog v filmu izpostavlja subjektivno razcepljenost, ko gre za zvestobo višjim vrednotam kozmopolitizma v soočenju z militarističnimi akcijami domovine. Nadalje razprava pokaže na razsvetljenski izvir patriotizma, ki so ga ključni avtorji dobe vendarle razumeli kot kompatibilnega z univerzalizmom revolucionarnih sprememb. Kasneje pa se glede na sprevačanja pojmov patriotizma v navezavi na nacionalistične ideologije postavi vprašanje o možnostih preseganja konstitutivne binarnosti

patriotizma. Konstitucionalni patriotizem (Jürgen Habermas) in kozmopolitski patriotizem (Martha Nussbaum) nakazujeta izhod iz konceptualnih zagat, vendar pa bi morali biti za njuno implementacijo v politični praksi izpolnjeni pomembni pogoji. Vznikanje novih in različnih nacionalizma in celo novih fašističnih gibanj to implementacijo ovira. Slovenska raba izraza »domoljubje« je ena od ilustracij ideološke prepreke uveljavljanju kompromisov med univerzalizmom in partikularizmom v patriotizmu.

Ključne besede

patriotizem, razsvetljenstvo, univerzalizem, partikularizem, ideologija

Summary

This article is based on a comparison between the notion of patriotism and 'love of homeland', as a specific Slovenian term, which contains an emotional particularist surplus in relation to the original republican meaning of patriotism. Further on, the case of Keishi Kurosawa's film *The Wife of a Spy*, which illustrates the contrast between particularist and universalist or cosmopolitan patriotism, is discussed. The key dialogue in the film highlights the subjective split when it comes to loyalty to the higher values of cosmopolitanism in the face of the militaristic actions of the homeland. Then the discussion points to the Enlightenment sources of patriotism, which, however, was understood by key authors of the era as compatible with the universalism of revolutionary changes. Later, however, given the perversions of the notions of patriotism linked to nationalist ideologies, the question arises as to the possibilities of the surmounting of the constitutive binarism of patriotism. Constitutional patriotism (Jürgen Habermas) and cosmopolitan patriotism (Martha Nussbaum) suggest a way out of conceptual dilemmas, but important conditions must be met for their implementation in political practice. The emergence of new versions of nationalism and even new fascist movements hinder this implementation. The Slovenian version of the term 'patriotism' (love of homeland) is one of the illustrations of an ideological obstacle to the assertion of compromises between universalism and particularism within patriotism.

Keywords

patriotism, Enlightenment, universalism, particularism, ideology

Novinarji kot globalni domoljubi: konstrukcija globalne medijske etike*

Stephen J. A. Ward

Domoljubje je resen in dolgotrajen problem novinarske etike, saj kot s čustvi obremenjena zvestoba državi lahko novinarje spodbudi k neetičnemu opravljanju njihove obrti.

Problem je resen, saj lahko domoljubna čustva povzročijo, da novinarji pri poročanju o vprašanih, ki zadevajo njihov narod, spodbujajo skrajni nacionalizem ali kršijo svoje dolžnosti povedati resnico. Novinarji, ki delujejo »najprej kot domoljubi in šele nato kot novinarji«, lahko napačno informirajo javnost, zagotavljajo javno podporo nepravični vojni ali zmanjšajo svojo kritiko voditeljev.

* To je skrajšana in prilagojena različica prispevka 'Patriotism and Journalism'. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*. Springer International Publishing

Uvod

To je dolgotrajen problem, saj so pogoji, zaradi katerih novinarji poročajo na vprašljiv domoljuben način, tako stari in stalni kot samo novinarstvo – želja voditeljev, da imajo usklajene medijske novice; čustvena predanost novinarjev svoji državi; in pričakovanja mnogih državljanov, da bodo novinarji delovali kot domoljubni poročevalci, ko bo njihova država prišla v konflikt ali v tekmovanje z drugimi narodi. Zgodovina sodobnega novinarstva vsebuje veliko primerov, kako je pritisk, da bi se obnašali kot domoljubni državljani, ogrozil načela posredovanja resnice, objektivnosti in preverjanja. Na primer, zgodovina vojnega poročanja je v veliki meri zgodovina nekritičnega domoljubnega novinarstva (Ward 2015a: 224–226).

Vse od nastanka sodobnega objavljavanja novic je domoljubje *glavna norma* novinarske etike. Kjer si nasprotujejo, domoljubje prevlada nad drugimi vrednotami. Domoljubje ne predstavlja vdora zunanje družbene vrednote v novinarstvo. Domoljubje je že od samega začetka del same ideje javnega novinarstva. V poznem 19. in v začetku 20. stoletja so prvi eksplicitni kodeksi upravičevali novinarsko prakso v smislu služenja javnosti z informacijami, analizami in preiskovanjem (Ward 2015a: 236–241). Toda tako nekoč kakor tudi danes kodeksi izrecno ne poudarjajo, da pomeni služiti javnosti služiti samo ali predvsem *določeni* javnosti, javnosti nekega naroda. Kanadski novinarji služijo kanadski javnosti. Slovenski novinarji služijo slovenski javnosti. V novinarskih kodeksih je glavna norma domoljubja do države tik pod samim površjem – pod visokoumnimi pozivi k objektivnemu poročanju in nepristranskemu pripovedovanju resnice. V času družbenih delitev ali groženj se glavna norma domoljubja razkrije.

Danes je nenehen vpliv močne domoljubne zavezanosti nacionalnemu interesu na novinarstvo jasen. A je velik del tega vpliva zaskrbljujoč. Nekateri od takšnih primerov so medijsko poročanje okoli referendumov o brexitu v Veliki Britaniji leta 2016, nacionalistično poročanje o priseljevanju v Evropi; dezinformacije in ekstremizem novic in družbenih medijev, ki so obkrožale Trumpovo predsednikovanje kot tudi njegove pristranske posledice ter nacionalno poročanje o pandemiji covida-19. Domoljubje in nacionalizem rušita neodvisno novinarstvo in podpirata upodobitve drugih kultur in manjšin, ki povzročajo strah. S pojavom svetovnih medijskih novic in z njihovo močjo pri oblikovanju vprašanj je vpliv domoljubja na prakso zelo problematičen. Domoljubje je torej sporna vrednota.

Nekateri hvalijo domoljubje kot državljansko vrlino, ki družbo povezuje. Kritiki odgovarjajo, da je domoljubje agresivno in ksenofobično. V preteklem stoletju je bilo v domoljubnih vojnah ubitih več kot 100 milijonov ljudi. Tolstoj je zapisal (1987: 142): 'Za to strast [domoljubja] je bilo prelito morje krvi in se bo zanj še prelila, razen če se ljudje osvobodijo te zastarele antične relikvije. Ostali, kot sem jaz, pa trdijo, da je čas, da se od nacionalnega domoljubja premaknemo k svetovljanski zvestobi človeštvu.' (Nussbaum 1996)

Je domoljubje torej neposlušno čustvo ali ključen državljanski odnos? Ali imajo pozivi na domoljubje etično težo in če da, kolikšno?

Da bi lahko odgovorili na ta vprašanja, potrebujemo normativno teorijo. Potrebujemo ustrezen pojem domoljublja, metodo za vrednotenje etične teže pristranskosti, kot je domoljubje, ter razumevanje, kako se naše pristranske zvestobe ujemajo z našimi globalnimi vrednotami.

Teza tega prispevka je ta, da je z zahodno novinarsko etiko združljiv le zadržan zmerni patriotizem, zavezan egalitarni liberalni demokraciji. V globalnem medijskem svetu bi morali novinarji prakticirati zmernen globalni patriotizem. V prvem razdelku preučujem naravo domoljublja. V drugem in tretjem delu razlikujem med zmernim in skrajnim domoljubjem. Tretji razdelek se zavzema za globalni patriotizem kot del globalne medijske etike.

Vrste domoljubja

Domoljubje je danes običajno opredeljeno kot vrsta skupinske zvestobe. To je zvestoba in ljubezen do svoje domovine ali naroda. Nathanson (1993:12) definira domoljubje kot 'posebno naklonjenost, identifikacijo z lastnim narodom in skrb zanj ter pripravljenost delovati v njegovem imenu'. Gre za 'pozitivno zavezanost delovati v imenu svoje države na način, na kateri običajno ne bi deloval za druge države.' Na primer, nekdo je pripravljen umreti za svojo državo, ne pa tudi za drugo državo. Domoljubje je pristransko politično čustvo. To je tudi eden od razlogov, zakaj so državljani v državi manj zaskrbljeni zaradi tujcev v stiski kot zaradi sodržavljanov v stiski. Moj narod in njegovi interesi so zame pomembnejši od drugih narodov in njihovih interesov. Ta razvrstitev predpostavlja veljavnost moralne pristranskosti – stališča, ki je moralno ustrezen v večini ali vseh primerih, da daje prednost lokalnemu. V tem primeru je lokalni objekt narod. Domoljubje je lahko skupnostno ali politično ali pa je hibrid obojega. Skupnostno domoljubje je ljubezen do nepolitičnih ali skupnih vidikov družbe: zvestoba svoji državi zaradi njene čudovite zemlje, ljudstev, jezikov in običajev. Skupnostno domoljubje je konkretno, čustveno in ljudsko, ter temelji na neposrednih osebnih povezavah z določenimi ljudmi in kraji. Skupnostno domoljubje je obstajalo pred moderno nacionalno državo in nacionalizmom. Politično domoljubje pa je ljubezen do političnih vrednot in institucij svoje države, kot so demokracija, svoboda in neodvisno sodstvo. Politični patriotizem je bolj abstrakten, simboličen in racionalen. Je navezanost na načela in ideale. Politično domoljubje se izraža na več načinov, kot je prisega zvestobe politični ustavi. Čiste oblike političnega in skupnostnega domoljubja so redke. Večina oblik domoljubja se nanaša na skupnostne in politične vidike države.

Po holokavstu je Habermas trdil, da je lahko veljavna le neskupnostna, politična oblika domoljubja, saj so skupnostne oblike podpirale fašistični fanatizem. To mora biti 'domoljubje ustave', ki temelji na univerzalnih političnih načelih svobode in demokracije,

utelešenih v ustavi Zvezne republike Nemčije (Viroli 1995: 169). Vendar pa Viroli (1995) in Nussbaum (2013) trdita, da konkretnih čustev skupnostnega domoljubja ni mogoče prezreti, zato je potrebno domoljubna čustva gojiti družbeno, tako da podpirajo široke in vključujoče oblike demokracije.

Prednost domoljubja

Vrste domoljubja lahko postavimo v kontinuum z ekstremnim domoljubjem na eni strani in šibkim domoljubjem na drugi strani. Med obema skrajnostima je zmerno domoljubje.

Ekstremno domoljubje vključuje: (1.) posebno naklonjenost do svoje države kot *boljše* od drugih; (2.) *izključno* skrb za blaginjo svoje države in malo omejitev pri uresničevanju njenih interesov; in (3.) avtomatično ali *nekritično podporo* dejanjem svoje države. Ekstremno domoljubje obstaja povsod, kjer obstaja občutek nacionalne superiornosti in ekskluzivnosti, ki spodbuja nekritično sprejemanje močnih domoljubnih zahtev. Ekstremno domoljubje ima ozek ali pogosto pristranski odnos do drugih narodov in kultur. Pripravlja teren za skrajni nacionalizem, dokler nista oba komaj ločljiva. Šibko domoljubje pa trdi, da domoljubje ni pomembna vrednota, in skrbi za njegove ekscese.

Zmerno domoljubje predstavlja zmerno zvestobo svoji državi. Sestavljen je iz: (1.) posebne naklonjenosti do svoje države; (2.) želje, da bi njegova država cvetela in uspevala; (3.) posebne, a ne izključne skrbi za državo; (4.) podpore moralno omejenemu uresničevanju nacionalnih ciljev; in (5.) pogojne in kritične podpore dejanjem svoje države (Nathanson 1993: 37–38). Z drugimi besedami, zmerno domoljubje želi potrditi ljubezen do domovine, vendar na način, ki se izogiba superiornosti, ekskluzivnosti in nekritičnemu pritisku. Zvestoba je pristna, a omejena. Zmerni domoljubi imajo širok, sprejemajoč in vključujoč odnos do drugih narodov. Izogibajo se pretiravanju o edinstvenosti in superiornosti svoje države.

Če torej povzamemo: oblike domoljubja se lahko razlikujejo glede na različne razsežnosti, in sicer po specifičnem predmetu lojalnosti (npr. monarh, javnost, politična načela), po moči in obsegu lojalnosti (fanatična ali zmerna), glede na podlago lojalnosti (npr. čustvena navezanost na konkreten predmet ali racionalno spoštovanje načela) in odnos do drugih skupin (npr. vključujoči ali ksenofobični).

Normativna teorija

Normativno vrednotenje

V tem razdelku opisujem splošen pristop – niz širokih meril – za vrednotenje domoljuba. Ta pristop velja tudi za novinarstvo.

Pri vrednotenju domoljuba preučujemo pristranskost. Pristranskost je nagnjenost, da damo enemu predmetu prednost pred drugim. Bolj sem lahko naklonjen jagodnemu sladoledu kakor pa čokoladnemu, Bachu nad Mozartom, demokraciji nad totalitarizmom. Pristranskost obstaja znotraj mreže drugih pristranskosti in cenjenih predmetov, ki prav tako zahtevajo priznanje. Domoljubje je skupinska pristranskost. Gre za politično naravnost, ki daje prednost določenim odzivom na politična vprašanja in okoliščine.

Pristranskosti so lahko dobre ali slabe, podprte z dobrimi ali slabimi razlogi. Pristranskosti lahko motivirajo hvalevredna dejanja, na primer velikodušno obnašanje do prijatelja. Pristranskost lahko spodbudi očeta, da se potopi v globoko vodo, da bi rešil svojega utapljavajočega se otroka. Takšne pristranskosti imajo vsaj nekaj etične teže. Imajo *prima facie* zahtevo da so vključene v moralno razmišljanje. Vendar pa nekatere pristranskosti motivirajo dvomljiva stališča in ravnanja. Zaradi močne in ozke zvestobe Kanadi sem lahko brezčuten do epidemije v Afriki. Oldenquist (1982:177) trdi, da skupinska zvestoba povezuje ljudi v 'moralne skupnosti'. A ne vedno. Morda sem lahko zvest član neonacistične skupine. Royce (1928) je dejal, da zvestoba nekemu cilju daje posameznikom poenoteno identiteto. To je res, a enotnost in identiteta moralno ne zadostujeta. *Za kaj* smo združeni?

Pristranskosti ne moremo ocenjevati kot samostojne vrednote. Potrebujemo sistematično vrednotenje, ker so naše pristranskosti v medsebojnem nasprotju. Prav tako se ne smemo zanašati na 'čutenje' ali delovati glede na pristranskost, ki ima trenutno največji čustveni vpliv na nas. Namesto tega bi morali racionalno razmišljati na celosten način, pri čemer bi uravnotežili konkurenčne vrednote in načela. To je tisto, kar bi morali storiti v etiki na splošno, z uporabo Rawlsove (1993: 8) metode 'refleksivnega ravnotežja', da vzpostavimo konsistentno shemo vrednot. Splošna naloga je ugotoviti, v kolikšni meri je treba pristranskosti vključiti v moralno razmišljanje in odločanje.

Ko etično obravnavamo pristranskosti, lahko naredimo dve napaki. Lahko sprejmemo močno pristranskost ali pa močno nepristranskost. Močna pristranskost je teza, da v etiki ne moremo biti nepristranski oziroma ne smemo poskušati biti nepristranski. Morali bi delovati v skladu s svojo pristranskostjo. To je premočno. Sam obstoj številnih netičnih pristranskosti zavrača to stališče. V odgovor močni nepristranski (Cottingham 1986, Singer 1972, Singer, Cannold in Kuhse 2002) trdijo, da dejstvo, da je nek predmet ali zvestoba *moja*, ni (ali nikoli ni) vredno obravnave. Na podlagi moralnega sklepanja bi morali izključiti pristranskost in zagovarjati nepristranska načela. Toda to stališče ne upošteva, da imajo nekatere pristranskosti etično vrednost ali težo, na primer, da nas spodbujajo, da priskočimo na pomoč družinskim članom. Poleg tega so tudi naša načela lahko

pristranska: četrta od desetih zapovedi, spoštovati očeta in mater, je tako univerzalna – od vseh otrok zahteva, da spoštujejo svoje starše – in pristranska – naj spoštujejo svoje starše, ker so njihovi starši.

Prav tako tudi ni praktično izključevati pristranskosti, ker so pristranskosti dobesedno povsod v življenju in ustvarjajo etične dileme. Kot je slavno izrazil Sartre (1973: 35–36): Ali naj študent ostane v Franciji, da bi skrbel za svojo ostarelo mater, ki mu je predana, ali naj se odpravi k francoskim svobodnim silam v Anglijo, da bi se boril za osvoboditev svoje države? Prisiljen je izbrati med dvema zvestobama: sinovsko zvestobo in ohranitvijo svoje države.

Konec koncev vprašanje za etiko ni pristranskost proti nepristranskosti. Namesto tega je vprašanje, kako se s skrbnim premislekom odločiti, katere pristranskosti bi morale biti primarne na splošno in katere v posebnih situacijah. Sliši se paradoksalno, vendar potrebujemo nepristransko metodo vrednotenja naših pristranskosti, da bi vrednotili zahteve domoljubja. Kako zgraditi takšno stališče? V etiki ni nobenega zunanjega, absolutnega ocenjevalnega stališča, ki bi bilo edinstveno pravilno. Metodo refleksivnega ravnotežja lahko uporabimo le za delovanje znotraj naših etičnih in političnih konceptualnih shem.

Kaj je zahteva domoljubja? Pojavi se, ko ljudje trdijo, da bi morali sami in drugi državljani delovati na določene načine v javni sferi. Trdijo, da bi morali v situaciji *s* ali *t* domoljubi narediti *x* ali *y* ali pa bi vlada morala narediti *m* ali *n*. Primeri zahtev domoljubja so naslednji: domoljubi ne bi smeli dovoliti sodržavljanom, da zažigajo državno zastavo; domoljubje pomeni odvrčanje od kritike odločitve naroda (ali njegovega voditelja) za vojno; domoljubne vlade bi morale cenzurirati državljane, ki spodbujajo protidemokratske ali komunistične ideje; in uradnike, ki medijem dostavljajo zaupne državne dokumente, je potrebno obravnavati kot izdajalce.

Zmerno, demokratično domoljubje

Naše stališče se mora začeti z normativnim konceptom demokracije. Kakšno demokracijo bi morali podpirati in kakšno domoljubje je združljivo s tem idealom?

Verjamem, da je za naš globalni svet najboljša oblika demokracije egalitarna liberalna demokracija, ki je zelo participativna, s civilnimi in človekovimi pravicami, ki so zaščitene z ustavo. V idealnem primeru družba temelji na enakosti, pravičnosti, strpnosti in odločanju na podlagi dejstev in logike. In ne na predsodkih, moči ali napačnih informacijah. Domoljubje bi moralo podpirati ali vsaj ne kršiti načel takšne družbe. Temu pravim demokratično domoljubje (2015b:171-214). To domoljubje je zmerno, vključujoče in bolj politično kot skupnostno. Svoj narod občudujem, če uteleša ta načela.

Demokratično domoljubje ima tri glavne sestavine: Prvič, ljubezen do demokratične politične strukture: načel, institucij in zakonov, ki zagotavljajo svoboščine in samoupravo državljanov. Drugič, ljubezen do dialoške demokracije: smiselno politično sodelovanje informiranih in preišljenih državljanov. Tretjič, ljubezen do širjenja liberalno-demokratičnih vrednot v nepolitična področja družbe. Svoboda, enakost, preglednost in odprtost

niso le značilnosti političnega življenja. Zaznamujejo način, na katerega se državljani povezujejo na številnih družbenih področjih, od znanstvenega raziskovanja do različnih poklicev. Dewey (1927) je to razširitev demokratičnega načela na vsa področja družbe imenoval ustvarjanje demokratične skupnosti.

Za uresničitev teh idealov mora biti domoljubje zmerno in kritično, kot je opredeljeno zgoraj. Ekstremno domoljubje je nekritično, saj za zagotavljanje te konformnosti uporablja družbeni pritisk (in druge metode). Dvomiti ali postaviti pod vprašaj pomeni biti nedomoljuben. V svojem prepričanju v superiornost ali 'izjemnost' svoje kulture pretirava in je v nasprotju z osnovnimi vrednotami strpnosti, vključujoče udeležbe in egalitarnih konceptov pravičnosti. Zmerno demokratično domoljubje poudarja strpnost in spoštovanje drugih kultur ter odprtost za kritiko političnih idej. Strinja se s španskim filozofom Ortego Y Gassetom (2000:105), da v demokraciji 'kritika je domoljubje'.

Za nekatere ta politična oblika domoljubja nikoli ne more biti 'pristno' domoljubje, saj precenjuje racionalnost in abstraktno načelo ter podcenjuje čustveno in skupnostno naravo domoljubja. V prispevku 'Ali je domoljubje vrlina?' Alasdair MacIntyre (1984) trdi, da je racionalno, politično domoljubje 'maskulinizirano' domoljubje. MacIntyre nam postavlja možnost izbire med čistim (ali močnim) skupnim domoljubjem in 'maskuliniziranim' domoljubjem abstraktnega načela. To je lažna dilema. Domoljubje je najboljšo tam, kjer se skupnostni in politični elementi mešajo.

Zakaj torej dati prednost političnemu? Ker je že Habermas vedel, da je čisto čustvena, skupnostna ljubezen do svoje domovine potencialno nevarna zvestoba, ranljiva za ekscese in retoriko demagogov. Kot vojni poročevalec, ki je pokrival spopade od regionalnih vojn v nekdanji Jugoslaviji do prve vojne v Iraku, sem bil priča in me je postalo strah skupnostnega domoljubja, ki ga ne zadržujejo in ne usmerjajo načela in racionalnost.

Če želite biti demokratičen domoljub, ni potrebno zanikati osebne naklonjenosti svoji državi. Vendar je pomembno, da to naklonjenost nenehno podrejamo javnemu nadzoru, logiki in dejstvu ter etičnim načelom.

Splošna merila vrednotenja

Zahteva domoljubja mora izpolnjevati naslednja merila:

Združljivost z etiko: Koncept ali zahteva domoljubja bi morala biti v veliki meri združljiva s tremi področji etike: (a) vrednotami humane etike; (b) politično moralno družbe; in (c) etičnimi kodeksi za poklice in prakse, kot je novinarstvo.

'V veliki meri združljivo' pomeni, da ne smemo pričakovati popolne združljivosti, torej družbe, kjer domoljubne trditve nikoli niso v nasprotju z etičnimi normami. Na primer, domoljubna trditev, da se ubije nacistične napadalce svoje države, predstavlja upravičeno in domoljubno dejanje samoobrambe, čeprav krši etično prepoved ubijanja. Vendar pa je trditev o domoljubju, ki je v mnogih situacijah kršila številna etična načela, odprta za ostre kritike in zavrnitve. Izjeme od etičnih načel bi morale biti omejene in zahtevati posebne in stroge utemeljitve.

Kaj je humana morala? Prava morala je v bistvu moralno družbeno sodelovanje. Gre za poskus dogovora in spodbujanja načel vključujoče, empatične in pravične interakcije in družbene ureditve. Tako morala stoji nasproti ekstremizmu, tribalizmu in agresivnemu egoizmu. Morala podpira človekov razcvet in globalna načela, kot so načela človekovih pravic. Globalna etika nagrajuje poštene in humane odnose med vsemi ljudmi in vsemi državljani znotraj družbe. Morala potrjuje tudi tako pogosta in znana načela, kot so povedati resnico, držati obljube, ne povzročati nepotrebne škode drugim, ne goljufati ali lagati, ne ubijati, napadati ali ustrahovati ter dobrohotnost – pomagati drugim v stiski (Gert 2004). Vsaka druga oblika morale je lažna morala, ‘morala navade’, ki uveljavlja družbeni red z nepravičnimi ukrepi in v dobro posebnih interesov (Ward 2020).

Združljivost s tremi temami: Natančneje, zahteve domoljubja je potrebno preizkusiti s tremi temami etike: dobrim, pravim in dolžnim ter krepostnim.

V zvezi z dobrim obstajata dve vrsti vprašanj. Prvič, kakšne so dobre in slabe posledice domoljubja do x v situaciji y ? Kakšne so na primer posledice domoljubnega podpiranja te vojne? Je posledica vašega pogleda na domoljubje, da bi morali uradniki kot domoljubi prikrivati dejstva, ki kažejo, da so javno navedeni razlogi vlade za vojno (ali kakšno drugo dejanje) manj odkriti? Ali glede pravic in dolžnosti domoljubna trditev krši nekatere pravice in dolžnosti državljanov, na primer manjšin? Če bi Nemčija danes napovedala vojno Rusiji, ali bi posameznikov koncept domoljubja zahteval zapor za državljane ruskega rodu v Nemčiji?

Kar zadeva vrline, moramo upoštevati vpliv nekaterih domoljubnih trditev in dejanj na moralni značaj državljanov in zaupanje javnosti v oblast. Na primer, kakšen je vpliv na državljanske vrline državljanov (in uradnikov), če nekakšen pojem domoljubja, kot je ‘moja domovina: prav ali narobe’, dovoljuje ali spodbuja državljane, da ignorirajo dejstva, jim je malo mar za resnico in obsojajo ljudi, ki ugovarjajo politikam. Kakšen tip državljanstva razvija to domoljubje?

Združljivost z etičnimi kodeksi: Zahteva domoljubja je vprašljiva, če je v napetosti z etiko družbeno pomembnih praks in poklicev. Na primer, zahteva domoljubja lahko od poveljnika zahteva, da s prikrivanjem kršitev človekovih pravic zapornikov krši svojo vojaško etiko. Domoljubni politiki lahko pritiskajo na novinarje, naj se pridružijo propagandnim prizadevanjem svoje države za povečanje javne podpore vojni.

Namesto da govorimo o združljivosti, lahko uporabimo seznam vprašanj za preverjanje veljavnosti zahtev domoljubja, in sicer:

1. *Ali je zahteva domoljubja zmerna in demokratična?* Je fanatična ali zmerna? Kaj je cilj tega domoljubja? Je to zvestoba ukazom karizmatičnega voditelja ali ljubezen do demokratične družbe?
2. *Ali je zahteva domoljubja vključujoča?* Domoljubje nima moralne moči, če podpira dejanja, ki podpirajo podskupino državljanov ali zatiranje podskupine državljanov.
3. *Ali je zahteva domoljubja zadržana?* Je ksenofoben, pristranski ali agresiven?
4. *Ali je zahteva domoljubja logično in evidentno močna?* Ali je zahteva podprta z močnimi empiričnimi dokazi in logičnimi argumenti, ne le s čustvi in skupinskim pritiskom. Ali temelji na natančni analizi posledic. Domoljubje bi moralo biti tisto, kar

Scanlon imenuje 'odnos, ki je občutljiv na presojo', torej odnos, za katerega lahko zahtevamo dejstva in razloge (Scanlon 1982: 20).

5. *Ali zahteva domoljubja prestane dolgotrajen javni nadzor in preiskovanje?* Takšno vrednotenje je mogoče izvesti le v javni sferi, ki jo obveščajo svobodni mediji, posvečeni natančnosti, javni odgovornosti ter pošteni (in poglobljeni) predstavitvi pomembnih vprašanj.

Uporaba na novinarstvo

Uporaba tega pristopa v novinarstvu je enostavna. Svoj pojem zmernega domoljubja in njegove kriterije vrednotenja uporabljamo v novinarski praksi. Zmerno demokratično domoljubje postavljamo za glavno načelo novinarske etike in se upiramo kakršnim koli domoljubnim trditvam, ki kršijo bodisi to načelo bodisi druge povezane vrednote v novinarski etiki, kot sta uredniška neodvisnost in svoboda objavljajanja. Vsako trditev o domoljubju, ki je namenjena novinarjem, podvržemo preizkusu našega seznama vprašanj.

Problem združljivosti

Predpostavimo, da se kot novinar zavežujem zmernemu demokratičnemu domoljubju. Kako združljiva je ta zaveza z mojo moralno vlogo javnega informatorja? V veliki meri sta združljivi, čeprav se bodo v določenih situacijah pojavila vprašanja, kako ta načela uravnotežiti.

Novinarji imajo demokratično vlogo, ki je drugačna in bolj specifična kot demokratična vloga državljanov. Novinarji kot državljani imajo splošne pravice, kot sta volilna pravica in enako obravnavanje pred zakonom. Kot novinarji imajo tudi posebne vloge in dolžnosti. Vloga demokratičnih novinarjev je obveščati in analizirati javne dogodke in vprašanja, da bi spodbudili državljane in zaščitili njihove svoboščine pred zlorabo oblasti.

Načeli demokratičnega novinarstva in demokratičnega domoljubja si delita cilj demokratične skupnosti. Delita si skupne vrednote, kot so svoboda, odprtost v vladanju, sodelovanje javnosti v demokraciji ter strpnost do drugih ljudi in drugih stališč. Demokratični domoljub in demokratični novinar bosta na isti strani glede številnih javnih vprašanj: oba bosta podpirala točne in nepristranske informacije; svobodo govora; kritične medijske novice in javno sfero z različnimi perspektivami. Ekstremno domoljubje je nezdružljivo z demokratičnim novinarstvom, ker podpira močne uredniške omejitve novinarjev ali izvaja pritisk na novinarje, da so nekritični, pristranski ali gospodarni z resnico.

Preizkus novinarske zavezanosti demokratičnim vrednotam je takrat, ko so v družbi resne napetosti. Ta zaveza je na hudi preizkušnji, ko se država odloči, da vstopi v vojno, iz

varnostnih razlogov odreče državljanske svoboščine ali ignorira ustavo, da bi zadušila domače nemire. Dolžnost novinarjev, da kritizirajo vodstvo države, je lahko v času vojne med nekaterimi državljani zelo nepriljubljena. Objava vladnih kršitev človekovih in državljan-skih pravic lahko vodi do obtožb, da novinarji pomagajo 'sovražniku'. Uradniki in državljani lahko obsojajo novinarje, ki poročajo o nezakonitih ali neetičnih dejanjih vojaških ali obveščevalnih skupnosti svoje države v tujini. Kljub temu se je javni novinar še vedno dolžan upreti takšnim pritiskom in naj se družbenih obsodb ne boji.

V negotovih časih so novinarji dolžni še naprej zagotavljati novice, preiskave, protislovne analize in različne perspektive. Ne smejo utišati svojih kritik in ohraniti morajo skepticizem do vseh virov. Novinarji morajo odkriti in razložiti korenine težav svoje države ter oceniti domnevne grožnje. Novinarji morajo analizirati in dvomiti o domoljubnih trditvah voditeljev in skupin glede tega, ali je posamezna trditev zadržana in vključujoča. Novinarji morajo preveriti dejstva in potrditi domoljubne trditve kot vse druge pomembne politične trditve v javni sferi. In odločno morajo zagovarjati svobodo podvomiti o takšnih trditvah. Novinarjeva dobronamerna želja po domoljubju lahko pomaga pri manipulaciji javnega mnenja.

Globalno domoljubje

Moja analiza ugotavlja združljivost med etičnim novinarstvom in zmernim domoljubjem. Toda ali je na narodu utemeljeni pojem domoljubja relikv preteklosti? Je primeren za globalni medijski svet? Mislim, da je odgovor da in ne. Da, ker še vedno živimo v svetu nasprotujočih si narodov in moramo zato domoljubje omejiti. In ne, ker morajo globalno novinarstvo in mediji sprejeti moralni globalizem kot svojo temeljno etično filozofijo. Moralni globalizem je stališče, da moramo v globalnem svetu globalna moralna načela postaviti za naše primarne etične zaveze. To pomeni, da v naši vrednostni shemi zmanjšamo pomen domoljubja, ki temelji na narodu, in ga zavrača kot glavno normo. Prav tako pomeni na novo definirati domoljubje kot globalno zvestobo človeštvu. Temu pravim 'globalni patriotizem'. Globalni domoljubi pripadajo temu, kar je David Hume (Hume 2004) imenoval 'stranka človeštva'.

Skratka, globalni patriotizem prinaša naslednje spremembe:

- (1) Sprejemamo moralni globalizem. Svojo običajno razvrstitev vrednot obrnemo. Globalne (ali kozmopolitske) vrednote in zvestobo postavljamo pred lokalne vrednote in zvestobo.
- (2) Objekt domoljubja spremenimo iz nacionalne javnosti v globalno javnost.
- (3) Identiteto domoljubov spreminjamo iz državljanov države v državljane sveta z drugačnimi in večjimi dolžnostmi do človeškega razcveta in globalne demokratične skupnosti.

Enake spremembe veljajo za novinarstvo: globalne vrednote postanejo primarne vrednote in cilji globalnega novinarstva. Primarna zvestoba novinarjev je človeštvu in globalni demokratični skupnosti. Novinarji spreminjajo svojo samozavest, da se vidijo pred vsem kot javni komunikatorji svetu oz. globalni javni sferi.

Prednost moralnega globalizma

Poglobimo se podrobneje v idejo moralnega globalizma. Razvoj pojma globalnega domoljubja je del gibanja za izgradnjo globalne medijske etike (Ward 2013), nabora kozmopolitskih vrednot, ki zadržujejo in vrednotijo pristranske vrednote v novinarstvu in medijski praksi.

Gre za razpravo med moralnim parohializmom in moralnim globalizmom (Ward 2015c). Moralni parohializem trdi, da je moralno pravilno v večini ali v vseh primerih dati prednost parohialnemu pred globalnim. Ta odnos smo videli prej v obliki moralnega parohializma. V tem pogledu imajo parohialne vrednote prednost in večjo etično težo kot globalne vrednote. Kjer pridejo v nasprotje, bi morale parohialne vrednote prevladati (ali bi običajno morale prevladati) nad nepristranskimi vrednotami. Morda imamo nekaj dolžnosti do globalnih vrednot in do tujcev, toda na splošno je naš odnos do oddaljenih ljudi del neobvezne dobrohotnosti ali dobrotelčnosti, ki jo lahko izvajamo *po tem*, ko izpolnimo svoje parohialne in močnejše dolžnosti do naroda, družine in drugih lokalnih skupin. Ko vidimo ljudi, ki stradajo v Afriki, morda mislimo, da bi nekdo moral nekaj narediti. Vendar lahko dodamo: več dolgujemo sebi, manj pa tujcem, in to šele potem, ko so naše domače dolžnosti izpolnjene.

Moralni globalizem pa trdi nasprotno: globalne vrednote imajo večjo vrednost in prednost kot parohialne vrednote. Globalne vrednote so stvari, ki jih cenimo, in načela, ki se jih držimo, *ne* zato, ker so 'moje'. Načela globalizma svoje normativne sile ne črpajo iz nepredvidenih okoliščin, kje se je kdo rodil in katere skupine naseljujejo njihovo okolje. So univerzalni ali svetovljanski, saj se nanašajo na vse ljudi, ne glede na njihov lokalni izvor, raso ali narodnost. Človekove pravice na primer veljajo za vse ljudi preprosto kot za ljudi. Ta načela so del starodavne tradicije kozmopolitizma in njegove trditve, da imajo vsi ljudje enako moralno vrednost in dostojanstvo (Wiredu 2006).

Moralni globalizem bi moral biti etično pred parohialnimi vrednotami, vendar ne etično izključujoč. Po zgornji analizi pristranskosti globalna etika ne bi smela izključiti parohialnih vrednot iz etičnega sklepanja *v celoti*. Namesto tega bi morali globalisti uporabiti strategijo vključevanja, omejevanja in zniževanja parohialnih vrednot.

V novinarstvu je lokalna teza naslednja: primarna naloga novinarja je podpirati in promovirati interese skupine, katere član je novinar – običajno javnosti nekega naroda. Parohialni novinarji svojo prvo dolžnost vidijo kot služenje parohialni in ne globalni javnosti. Pišejo zgodbe z vidika parohialnega občinstva. Globalna teza temu nasprotuje: primarna naloga novinarja je podpirati in spodbujati interese človeštva na splošno.

Predmet globalnega domoljubja

Kaj je predmet navezanosti moralnega globalizma?

Trdil sem, da je cilj čezmejni napredek človeštva (Ward 2010). Spodbujanje napredka vsebuje dva cilja. Eden je spodbujanje pogojev za rast človeških zmogljivosti, kot so varnost, mir, hrana in zavetje, zdravje in izobraževanje. Drugo je bolj 'politično' prizadevanje za napredovanje globalne demokratične skupnosti s podporo demokratičnim institucijam, pravicam in političnim sistemom po vsem svetu. Oba cilja spodbujata človekovo dobrobit s spodbujanjem materialnih, družbenih in političnih dobrin dostojnega in uspešnega življenja.

Globalno domoljubje je zvestoba največji možni skupini – človeštvu. Globalna zahteva domoljubja je trditev, ki jo človeštvo postavlja do vseh nas. Domoljubje do svoje države ima v našem etičnem razmišljanju in dejanjih manjšo vlogo. Naša zvestoba brezmejni človeški skupnosti izključuje pripisovanje končne etične vrednosti kolektivnim entitetam, kot so države ali narodi. Globalizem ne zanika, da imajo ljudje lahko upravičene občutke skrbi za svojo državo ali rojake; vztraja le, da takšni občutki ne smejo kršiti nepristranskih načel človekovih pravic in drugih globalnih vrednot. Ta globalna navezanost se je izražala skozi stoletja etične in filozofske misli. Vzemimo na primer krščanski nauk, da je treba ljubiti vse ljudi, ker so ustvarjeni po Božji podobi. Ta ideja dobi sekularno razlago v Kantovem pojmovanju (1998: 41-42) absolutne vrednosti in dostojanstva ljudi. Globalni duh je v umetnosti, glasbi in humanistiki. V pop glasbi je trajna priljubljenost *Imagine* Johna Lennona; v klasični glasbi Beethovnova *Oda radosti*.

Kozmopolitski novinarji so globalni domoljubi s posebno naklonjenostjo človeštvu in njegovemu napredku. Globalizem v novinarstvu spreminja cilje in načela novinarske etike. Če si izposodimo analogijo iz glasbe, svetovljanska etika prenaša razpravo o služenju javnemu dobru v nov 'ključ', kjer znani izrazi dobijo nove pomene. Družbena pogodba novinarstva z družbo postane pogodba 'več družb'. Novinar postane transnacionalni javni komunikator. Novinarska kredibilnost za lokalno javnost postane kredibilnost za globalno občinstvo. Novinarska neodvisnost vključuje neodvisnost od pritiskov in pristranskosti lastnega naroda. Objektivnost postane ideal nepristranskega obveščanja z mednarodnega stališča. Globalno novinarstvo si prizadeva olajšati racionalno razmišljanje v globalni javni sferi in olajšati razumevanje med skupinami.

Odnos in samozavedanje

Naslednji trije imperativi navajajo bistvene sestavine moralnega globalizma, ki se uporablja v novinarstvu:

Delujte kot globalni agenti:

Novinarji bi se morali videti kot agenti globalne javne sfere. Cilj njihovega kolektivnega delovanja je dobro obveščena, raznolika in strpna globalna 'infosfera', ki izziva izkrivljanja tiranov, zlorabo človekovih pravic in manipulacijo informacij s strani posebnih interesov.

Služite državljanom sveta:

Primarna zvestoba globalnega novinarja je informacijskim potrebam državljanov sveta. Novinarji bi morali zavrniti opredelitev, da so vezani predvsem na frakcije, regije ali celo države. Služiti javnosti pomeni služiti več kot svojemu lokalnemu bralstvu ali občinstvu ali celo javnosti svoje države.

Spodbujajte nepristranska razumevanja:

Globalni novinar zastavlja vprašanja široko ter uporablja različne vire in perspektive za spodbujanje niansiranega razumevanja vprašanj z mednarodnega vidika. Novinarstvo bi moralo delovati proti ozkemu etnocentrizmu ali domoljubju.

Sklep

Ta članek temelji na predpostavki, da v globalnem medijsko povezanem svetu potrebujemo globalno usmerjeno novinarstvo. Konstruirati in izvajati bi morali globalno novinarsko etiko, ki presega pristranskost na dva načina. Najprej zamenjamo pristranskost z globalizmom kot glavno normo. Drugič, uporabljamo globalne vrednote, da omejimo najhujše oblike parohializma.

Praktično se je potrebno v celotni družbi potruditi, da bi pri študentih in državljanih gojili ustrezne oblike političnih čustev in domoljubja v javnosti. Ljudje bodo moralno globalni šele, če bodo videli vrednost teh načel v svojem vsakdanjem življenju (Ward 2020).

Iz angleščine prevedel Mitja Sardoč

Literatura

- Cottingham, J. (1986). Favouritism and Morality. *Philosophical Quarterly*, 36(144): 357–373.
- Dewey, J. (1927). *The Public and its Problems*. Athens, OH: Swallow Press.
- Gert, B. (2004). *Common Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. (2004 [1777]). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Kant, I. (1998 [1785]) *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (ur.: Mary Gregor). Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1984). *Is Patriotism a Virtue?* The Lindley Lecture. Lawrence, KS: University of Kansas Press.
- Nathanson, S. (1993). *Patriotism, Morality and Peace*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Nussbaum, M.C. (1996). Patriotism and Cosmopolitanism. V: J. Cohen [ur.], *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism (Martha C. Nussbaum with respondents)*, 3–17. Boston: Beacon Press.
- Oldenquist, A. (1982). Loyalties. *The Journal of Philosophy*, 79(4): 173–193.
- Ortega y Gasset, J. (2000). *Meditations on Quixote* (prevod Evelyn Rugg and Diego Marin). Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Royce, J. (1928). *The Philosophy of Loyalty*. New York: Macmillan.
- Sartre, J. (1973). *Existentialism and Humanism*. London: Methuen.
- Scanlon, T. M. (1982). *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Singer, P. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 1: 229–243.
- Singer, P., Cannold, L., Kuhse, H. (2002). William Godwin and the Defense of Impartialist Ethics. V: P. Singer, *Unsanctifying Human Life*, 157–177. Malden, MA: Blackwell.
- Tolstoy, L. (1987). *Writings on Civil Disobedience and Nonviolence*. Philadelphia, PA: New Society.
- Viroli, M. (1995). *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Ward, S.J.A. (2010). *Global Journalism Ethics*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Ward, S.J.A. (2013). *Global Media Ethics: Problems and Perspectives*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Ward, S.J.A. (2015a). *The Invention of Journalism Ethics*. 2nd ed. Montreal: McGill-University Press.
- Ward, S.J.A. (2015b). *Radical Media Ethics: A Global Approach*. Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Ward, S.J.A. (2015c). The Moral Priority of Globalism in a Digital World. V: H. Wasserman in S. Rao [ur.], *Media Ethics and Justice in the Age of Globalization*, 23–42. Houndmills, UK: Palgrave/McMillan.
- Ward, S. J. A. [ur.] (2021) *Handbook of Global Media Ethics*. Cham: Springer Nature.
- Ward, S.J.A. (2022). *Rebirth of Humane Ethics*. Vol. 2. Montreal, Que.: McGill-Queen's University Press.
- Wiredu, K. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: Norton.

Povzetek

Ta prispevek prinaša etično kritiko vloge domoljubja kot resnega in dolgotrajnega problema novinarske etike. Poglavje ima dve glavni in sorodni tezi: prvič, dobro opredeljeno in zadržano zmerno domoljubje najbolje odraža politično kulturo liberalne demokracije in je najbolj skladno z novinarsko etiko. Drugič, v globalnem svetu bi morali biti novinarji in državljani globalni domoljubi, katerih glavna zvestoba je spodbujanje globalnega človeškega razcveta v demokratičnih skupnostih. Poglavje prikazuje, kako pristranskosti, kot je domoljubje, vključiti v etiko ter v novinarsko etiko. Predstavlja niz meril za vrednotenje etične veljavnosti konceptov domoljubja in njihove uporabe v okviru določenih vprašanj in situacij. Temeljna premisa poglavja je ta, da globalni svet potrebuje globalno novinarsko etiko, ki presega parohializem.

Ključne besede

domoljubje, nacionalistično domoljubje, zmerno domoljubje, ekstremno domoljubje, parohializem, pristranskosti, skupinska zvestoba, novinarstvo, demokratično novinarstvo, globalizem, globalna medijska etika, globalno novinarstvo, globalno domoljubje, svetovljanstvo, etika, novinarska etika

Summary

This chapter critiques ethically the role of patriotism in journalism as a serious and long-standing problem for journalism ethics. The chapter has two main, and related, theses: First, a well-defined and restrained moderate patriotism best reflects the political culture of liberal democracy and is most compatible with journalism ethics. Second, in a global world, journalists and citizens should be global patriots whose primary loyalty is the promotion of global human flourishing within democratic communities. The chapter shows how to incorporate partialities such as patriotism into ethics and journalism ethics. It puts forward a set of criteria for evaluating the ethical validity of concepts of patriotism and their application to specific issues and situations. The fundamental premise of the chapter is that a global world needs a global journalism ethics that transcends parochialism.

Keywords

patriotism, nationalistic patriotism, moderate patriotism, extreme patriotism, parochialism, partialities, group loyalty, journalism, democratic journalism, globalism, global media ethics, global journalism, global patriotism, cosmopolitanism, ethics, journalism ethics.

Čustvena komunikacija – domoljubno dejanje?

Vesna Mikolič

*Kadarkoli neka vlada, režim ali veliki upravitelj zapade
v sentimentalno omamo, čuvajmo se, kajti pripravlja nam zanko.*

(Pascal Bruckner, Paradoks ljubezni – esej)

Zakaj imamo danes občutek, da domoljubje pripada samo eni, desni politični strani, še več, eni politični stranki? Tako se očitno zdi njim samim, ki si domišljajo, da so oni_e edini_e pravi_e domoljubi in domoljubke, ker si njihov predsednik upa pesniti sladke pesmi o domovini, ker si upajo na državnih proslavah v času njegove vlade igrati narodnozabavne viže in ker si njihov časopis na naslovnici upa objaviti svetlolaso belko, ki jo grabijo temnopolte roke.

Uvod

In tako se zdi vsem ostalim prebivalkam in prebivalcem Slovenije, še najbolj zagovornikom levo politike, ki do (takšnega) domoljubja čutijo odpor in se mu z veseljem odklanjajo. Prvi očitajo drugim, da so premalo domoljubni, in jim zato s svojim “zgledom” kažejo, kaj je “pravo” domoljubje, drugi pa prvim namenjajo ostro kritiko, da so domoljubje izvedli na ozko in nacionalistično domačijskost, ki ne pritiče sodobni nacionalni državi kot sestavnemu delu EU in drugih integracijskih in globalizacijskih procesov, ki povezujejo svet v celoto.

Je res, kar so ugotavljali politični analitiki ob uspehu Donalda Trumpa in ameriških konservativcev na predzadnjih predsedniških volitvah: da so demokrati zanemarili potrebe malega človeka in njegovo potrebo po pripadnosti družini in državi, ki jih je zato populistično zlorabila konservativna politika? Je torej desničarsko trkanje po domoljubnih prsih lahko zgolj reakcija na občasno nacionalno premalo zavedno levico ali pa sta že od francoske revolucije dalje imanentni značilnosti politične desnice ohranjanje tradicionalnih institucij in s tem tudi spodbujanje patriotizma, medtem ko so temeljne vrednote leve državljanske svoboščine in enakost, torej vrednote, ki presega tudi okvire sodobne nacionalne države? Kaj je torej bilo prej: kokoš ali jajce, potreba po domoljubju in njegovem javnem izkazovanju ali potreba po preseganju le-tega?

Domoljubje, država in globalizacija

Odnos do domoljubja se skozi zgodovino v resnici spreminja podobno, kot se spreminja odnos do države. Nacionalna država je v 19. stoletju nastala kot izraz zgodnjega kapitalizma, saj se je oblikovala zaradi potreb buržoazije po boljši organizaciji kapitala. Interese buržoazije je v tistem obdobju v okviru upora proti privilegijem plemstva predstavljala iz francoske revolucije izvirajoča levica (Knapp, Wright 2006), čeprav je kasneje nacionalno državo obsodilo na propad prav internacionalno delavstvo. Danes, ko na Zahodu podpora prostemu trgu in novodobnemu kapitalizmu prihaja z desnega pola in postajajo tudi države vse bolj “last” kapitala, pa bi bilo modro, kot pravi Jože Vogrinc (2014), državo razumeti kot potencialno orodje v rokah boja proti velekapitalu.

Današnja globalizacija namreč deluje na več nivojih: z etničnega vidika kot svetovni pretok ljudi, s tehnološkega vidika kot izmenjava tehnologij, kot prosti pretok kapitala s finančnega vidika in ideologij z idejnega vidika. Ti procesi navidezno povzročajo homogenizacijo različnih nacionalnih kultur, po drugi strani pa se prav ob različnih instrumentih homogenizacije, npr. dominantnih jezikih, enotnih modnih smernicah, oglaševalskih vzorcih, zavemo specifik nacionalnih držav, kultur, religij ipd. (Appadurai v Jaworski,

Pritchard 2005: 124). Procesi mednarodnega približevanja so lahko odlično orodje, da se s pomočjo meddržavnega sodelovanja lotevamo reševanja globalnih problemov, kot so klimatske razmere, migracije in aktualna pandemija, medtem ko nam sočasno zatekanje v lokalno lahko pokaže na možnosti, ki jih ima ožja lokalna oziroma nacionalna skupnost pri zoperstavljanju surovi logiki kapitala. To zadnje je pomembno, saj nam ti procesi obenem kažejo tudi svojo temno plat: globalno najmočnejši igralci, to so najmočnejše države in finančna elita, nastopajo s svojih pozicij moči in pogosto povozijo manjše akterje; male skupnosti in mali človek pa se zatečejo k vlogi žrtve, k svojim nacionalističnim in lokalpatriotičnim občutjem. Dokler se torej gibljemo na ravni razuma in spoznavnega delovanja, smo lahko globalno in lokalno uspešni, takoj ko zdrsnemo v polje emocij, pa se zapletemo v konfliktna razmerja.

Čustvena komponenta narodne zavesti

Očitno je, da tako odnos do ožje kot širše skupnosti zajema racionalno in emocionalno plat. Tako smo že pred časom v študiji, kjer smo poskusili definirati narodno zavest in medkulturno zavest oz. ozaveščenost (Mikolič 2004), ugotavljali, da večdimenzionalnost teh pojmov izpričuje cela vrsta sorodnih izrazov: etnična/narodna pripadnost oz. identiteta, narodnost, državljanstvo, lojalnost državi, narodna zavest, patriotizem/domoljubje/rodoljubje, narodni ponos/zanos, domovinski zanos, zavezanost/privrženost narodu, medkulturna/medetnična zavest oz. ozaveščenost ipd. Seveda gre tu tudi za različne možnosti, ki jih na področju obravnavane terminologije ponuja nek jezik. V slovenščini so pomenske razlike med navedenimi izrazi večkrat zabrisane, pa vendar že sami izrazi kažejo na neko stopnjevanje odnosa do nacionalne in nadnacionalne skupnosti: od pasivnega do aktivnega, od racionalnega do emocionalnega in aktivnostnega odnosa. Če izraza zavest in ozaveščenost kažeta predvsem na zavestnost pojava in kognitivne/spoznavne prvine, pa se s pojmi domoljubje ali rodoljubje, narodni ali domovinski ponos/zanos, zavezanost, privrženost narodu izražajo predvsem občutja in čustva, ki jih posameznik goji do lastne narodne skupnosti (Mikolič 2004: 47–51). Tudi Musek omenja kot pomembni prvini patriotizma in patriotske vrednostne usmerjenosti predvsem emocionalno in moralno komponento (Musek 1994: 23).

Raba izraza 'zavest' le v zvezi 'narodna zavest', ne pa 'etnična zavest', kaže na to, da je v sferi zavestnega tisti kvalitativni preskok, ki etnično skupnost v ožjem pomenu besede naredi za ozaveščeno narodno skupnost. Narodna zavest je torej prvenstveno kognitivna/spoznavna shema, zaradi česar jo lahko pojmujejo kot eno od temeljnih stališč glede lastne narodne pripadnosti in naroda/narodov, ki mu/jim posameznik pripada. Pri stališčih, ki sicer spadajo v sfero kognicij in se njihovi elementi kažejo kot posebna kognitivna struktura, pa obenem prihaja do integracije vseh treh osnovnih duševnih funkcij: ko-

gnitivne/spoznavne, emocionalne/čustvene, aktivnostne/dinamične/vedenjske komponente. Med temi dimenzijami obstaja tesna povezanost, tako jih lahko ločimo pojmovno, ne pa realno. Od samih stališč in razmer, v katerih se pojavljajo, je odvisno, katera dimenzija bo bolj poudarjena (Nastran Ule 1994: 73–80). Če torej teorijo stališč apliciramo na pojem narodne zavesti in kasneje tudi medkulturne zavesti, se nam tidve pokažeta kot spoznavni stališči, ki poleg kognitivne zajemata tudi emocionalno in aktivnostno/dinamično komponento (Mikolič 2004).

Na tem mestu naj se posvetimo predvsem emocionalni komponenti narodne zavesti, kamor se prav gotovo umešča tudi domoljubje, ki ga SSKJ razlaga kot “ljubezen do doma, domovine” (Fran). Raziskava, ki smo jo v okviru iste študije pred leti opravljali med slovenskimi prebivalci koprške občine, je pokazala: prvič, da se raven narodne zavesti, tj. odnosa do prve, slovenske kulture, pri opazovani populaciji povečuje s starostjo, kar pomeni, da je za anketirane predstavnike mlajših generacij prebivalcev slovenske narodnosti mesta Koper značilna nižja raven narodne zavesti v primerjavi s starejšimi generacijami; drugič pa, da gre te razlike pripisati medgeneracijskim razlikam v čustvenem odnosu do slovenske kulture. Namreč prav raven emocionalne komponente izrazito narašča od najmlajše proti najstarejši starostni skupini, medtem ko starost na ostale sestavine narodne zavesti nima pomembnejšega vpliva. Tako se starejši za svojo narodno identiteto opredeljujejo jasno, brezpogojno in kadarkoli, in to predvsem na čustveni ravni, mladi pa se zanjo jasno izrekajo le v situacijah, ko presodijo, da je to potrebno, največkrat je to v medkulturnih stikih (Mikolič 2004).

Zloraba domoljubnih čustev

Na tej osnovi bi lahko rekli, da so mladi bolj imuni na domoljubna čustva kot starejše generacije in svojo narodno pripadnost »živijo« kot sestavino vsakdanjega delovanja, brez posebnega čustvenega naboja. Po drugi strani nam primeri iz polpretekle zgodovine pa tudi sodobni pojavi obritoglavcev in deloma tudi rumenih jopičev kažejo, kako hitro se da prav mlajše generacije čustveno vplesti v najbolj skrajne situacije. Neobremenjenost z zgodovino in pomanjkanje življenjskih izkušenj mlade generacije lahko torej vodita na eni strani v racionalnejši razmislek in kritično mišljenje, na drugi pa še lažje postanejo objekt manipulacije. K okoliščinam, ki vzpodbujajo zlorabo domoljubnih čustev, pa je treba nujno dodati vsaj še dve, ki vplivata tako na mlajšo kot tudi na vse druge generacije, to sta populistična politika in sodobna omrežna družba.

Čeprav Pascal Bruckner (2010) v uvodnem citatu svari pred politikom, ki zapade v sentimentalno omamo, pa politika že od nekdaj pravzaprav sloni na čustvih. Tako Smiljana Gartner svoj prispevek Čustva in politika zaključuje z ugotovitvijo: “Če so čustva nepogrešljiv element retorike in je retorika nepogrešljiv element politike, je sklep na dlani.

Čustva so nepogrešljivi del politike.” (Gartner 2010: 45). V demokraciji je vsak, ki vstopi v politiko, soočen z dejstvom, da mora volivce prepričati s svojim nastopom, svojim sporočilom. Sporočanje pa ne pomeni le upovedovanja gole zunajjezikovne dejanskosti, temveč je tudi izraz odnosa govorca do upovedenega in naslovnika, ta odnos pa ne izključuje čustev. Drew Westen opozarja, da je prav to, da volivci sprejmejo odločitve na podlagi razuma, razumskega tehtanja in intelekta, ena izmed temeljnih napačnih predpostavk demokratov. Pri tem namreč pozabljajo tisto, česar se republikanci še kako zavedajo, in sicer, da so politični možgani volivcev predvsem čustveni možgani (Westen v Gartner 2010: 40).

Seveda pa tudi pri uporabi čustev v politiki lahko ločimo, ali gre pri javnih nastopih za izražanje govorcevega odnosa, tudi čustvenega, ki je pristen in skladen z njegovo osebnostjo in politično usmeritvijo ter podpira njegove argumente, ali pa gre za tipično populistično retoriko, ki se manipulativno približuje različnim ciljnim publikam. Ko populistični politik išče stične točke s svojimi naslovniki, so mu zelo prikladna prav domoljubna čustva, saj so ta najbolj množična. Prav tu se lahko populist pokaže povsem enakega svojemu ljudstvu, kot eden med enakimi, poleg tega pa je tu najlažje pokazati tudi na zunanjega sovražnika, pa naj bodo to sosednja država ali pa migranti, in se skupaj s svojim ljudstvom predstaviti kot žrtev. To pa je seveda nadvse ploden teren za vzklitje najbolj gorečega domoljubja in nacionalizma, pravzaprav za skrajnosti in pretiravanja vseh vrst, ki se najprej pokažejo prav v govoru.

Naravo pretiravanja, hiperbole, ki jo je kot eno osrednjih orodij nacistične govornice omenjal že Klemperer v svojem delu *Lingua Tertii Imperii*, Govornica tretjega rajha (2014), smo lahko v zadnjih letih spoznavali iz retorike Donalda Trumpe. Ta je na tak način znal pritegniti ameriškega malega človeka in se mu manipulativno približati v njegovih občutkih ogroženosti in izkoriščenosti. Nedvomno je Trumpov stil vplival na populiste po vsem svetu; tako je danes hiperbola ena od najbolj prepoznavnih prvin govornice postfaktične družbe. K temu je nedvomno pripomogla tudi komunikacijska revolucija, ki jo živimo v sodobni omrežni družbi.

Nove možnosti, ki jih s seboj prinaša splet, so človeštvu prinesle veliko dobrega, žal pa vedno obstajajo tudi stranski učinki človekovih odkritij in tako je tudi v primeru digitalne komunikacije. Če nam družbena omrežja omogočajo vzpostavljanje in ohranjanje medčloveških stikov tudi na velike geografske razdalje, nudijo številne informacije in širok vpogled v stališča javnomenjskih voditeljev in sploh vsakega udeleženca v takšnem omrežju ter lajšajo izražanje našega lastnega mnenja in lastne osebnosti nasploh, pa se hkrati zaradi algoritmov takih omrežij hitro znajdemo v skupini istomislečih, izražamo se lahko samo s pritrditvijo ali zanikanjem, celovitejša razprava večinoma ni mogoča, zaradi česar se naši pogledi lahko hitro ožijejo in celo radikalizirajo. Neobveznost vzdrževanja stikov, posrednost medija in omogočanje vsaj delne anonimnosti pa lahko še pospešijo, da nekateri svoje vse ožje poglede vse pogumneje izražajo in to na vse nasilnejši način (Mikolič 2020).

Ob tem je treba upoštevati, da tudi poslovna učinkovitost tradicionalnih in novih medijev, ki izhaja iz večje branosti, vse bolj potrebuje radikalizacijo, saj ta zagotavlja prepričane bralce, gledalce. Podobno družbena omrežja postajajo nujna orodja trženja, torej na-

črtnih oglaševalskih akcij in politične propagande. Poleg oglaševalskih prijemov, ki še upoštevajo osnovna pravila sporazumevanja, oblikovana na temelju etičnih vrednot, pa nekateri propagandni pristopi vključujejo tudi načrtno manipulacijo, laži in diskreditacije posameznikov, ustanov in podjetij, družbenih skupin, političnih strank na osnovi prirejenih ali lažnih materialov, ki se jih prav preko novih medijev z lahkoto širi (gl. Edelman 2001; Kovach, Rosenstiel 2010; Kotnik 2020).

Zdi se, da je problem komunikacije kot manipulacije postal resen komunikacijski izziv (gl. Vezjak 2010). Je javni prostor sodobne informacijske družbe bolj manipulativen, bolj emocionalen, kot je bil javni prostor v industrijski družbi? Drvimo v vse večjo neracionalnost, namesto da bi družba v težnji za razvojem postajala vse razumnejša? Globalna pandemija novega koronavirusa je pokazala prav to: kako težko je v omrežni družbi priti do razumnega konsenza celo na področju medicine, ki je še nedavno veljala za nadvse zaupanja vredno stroko in znanost. Seveda pa so se s pandemijo različne družbe različno učinkovito spoprijele in, kot zdaj že vemo, Slovenija pri tem žal ni najbolj uspešna.

Pandemična komunikacija in razdvojenost

Kot kaže, so v teh razmerah pri nas sovpadli vsi zgoraj omenjeni vzroki za spodbujanje čustvenega javnega diskurza in s tem tudi družbenih napetosti, zaradi katerih je bilo tudi soočanje z boleznijo oteženo, in sicer: neizkušenost pri soočanju s pandemijo globalnih razsežnosti, populistična politika na oblasti in velik vpliv družbenih medijev. Če je prvi razlog bolj ali manj skupen vsemu svetu, pa sta druga dva bolj "kulturno specifična". Neizkušenost bi tako kot v drugih državah lahko bolje presegli, če bi se oprli predvsem na spoznanja domače in tuje epidemiološke in širše medicinske stroke ter si pomagali s profesionalno zastavljeno komunikacijo. A zaradi populističnih prijemov aktualne oblasti so bili kakršnikoli poskusi v tej smeri očitno nezaželeni.

Družbena razdvojenost glede odnosa do covid-19 in ukrepov za njegovo zaježitev, vključno s cepljenjem, je v Sloveniji sicer le ena od tem, ob katerih se družba radikalno razhaja, pred pandemijo sta to bila predvsem odnos do migracij in odnos do slovenskega kulturnega boja, izraženega kot podpora partizanski ali domobranski strani med NOB. Pri slednjem gre za konfliktno razmerje med levo in desno politično opcijo, ki traja že vse od oblikovanja prvih nacionalnih strank v drugi polovici 19. stoletja, a se še razplamti v obdobjih, ko določena politika za namen takšnih in drugačnih parcialnih koristi tak boj še spodbuja. Najlažje je namreč izkoriščati čustva žalosti, strahu in jeze, ki jih je v ljudeh pustilo divjanje 2. svetovne vojne na naših tleh. Kot prikladna tema za vzbujanje občutka ogroženosti pride v zadnjem desetletju prav tudi priseljenska problematika. Ni se težko populistično približati bodisi "žrtvam komunističnega terorja" bodisi "žrtvam agresivnih migrantov", na drugi strani pa opazovati jezne reakcije drugače mislečih in družbeni kaos,

ki ga taki spopadi povzročajo. Na nekoliko drugačen način je ideološke karte premešal covid-19, ki pa je ob aktualni vladi vseeno povzročil veliko družbeno razklanost in posledično kaotično stanje, v katerem je lažje izvrševati realne cilje svoje politike, povezane z namешčanjem lastnih kadrov na pozicije moči in posledično gmotnim okoriščanjem.

Da torej razdvajanje slovenske družbe v vseh treh primerih poteka od zgoraj navzdol, dokazujejo tudi analize komunikacije na vse omenjene teme v tradicionalnih in novih medijih (Mikolič 2020, 2022). Naj tu povzamemo samo rezultate zadnjih raziskav o pandemičnem javnem komuniciranju, ki pa je zelo sorodno predhodnemu javnemu diskurzu o migrantih ali partizanih/domobrancih. Najbolj presenetljiva ugotovitev teh raziskav je, da je slovenski javni diskurz v času pandemije izrazito emocionalen, da je zanj značilna visoka intenziteta jezika, kar pomeni, da subjektivni odnos govorca do naslovnika ali upovedenega prevladuje nad samo vsebino. To je v korpusni raziskavi pokazal visok odstotek izrazov, ki nastopajo v vlogi krepilcev diskurza, medtem ko strokovni izrazi niso vedno zelo številni. Seveda se glede rabe teh in onih izrazov posamezni mediji, tradicionalni mediji in spletni portali, deloma razlikujejo med sabo (glej Mikolič 2022), a za našo tukajšnjo analizo je pomembno predstaviti predvsem spoznanja, ki jih je prinesla primerjava slovenskega javnega diskurza s sočasnim italijanskim pandemičnim diskurzom.

Ta kontrastivna raziskava je pokazala, da je covid-19 obrnil na glavo pričakovanja glede tradicionalno racionalnega, litotičnega slovenskega in na drugi strani emocionalnega, hiperboličnega italijanskega konverzijskega sloga, o čemer so pričale nekatere pretekle raziskave (Wierzbicka 2003; Mikolič 2020). Slovenski javni diskurz je sedaj emocionalen, vrednotenjski, italijanski pa informativen, strokoven. Italijanski diskurz se bolj osredotoča na samo vsebino epidemiološkega stanja in ukrepov, pandemija je prikazana kot objektivno dejstvo, ob državni politiki je prisotno več stroke in več akterjev, tako na nacionalni kot na regionalni ravni. V slovenskem diskurzu pa je komunikacija bolj centralizirana, redne tiskovne konference organizira Vlada RS, v medijih se kot glavni akter večinoma pojavlja premier, kateremu so pripisani tudi odnos do upovedene teme, intenzifikatorji in metaforika. V slovenskem medijskem diskurzu tako lahko opazimo izrazito pozicijo moči osrednjega vira informacij, ki se odraža v večji emocionalnosti govora in neposrednemu pozivanju ali obtoževanju naslovnikov.

Analiza skoraj sočasnih nagovorov slovenskega in italijanskega premierja novembra 2020 ob začetku drugega vala epidemije kaže, da razlike v medijskem poročanju v veliki meri izvirajo iz različnega stila obeh premierjev. V govoru slovenskega predsednika vlade sta prevladujoči govorni dejanji poziv k upoštevanju ukrepov in svarilo pred težko situacijo, ki bi sledila neupoštevanju ukrepov, čemur se občasno pridružujeta na eni strani pohvala nekaterih poklicnih skupin (npr. zdravstvenih delavcev), na drugi pa obtoževanje drugih skupin naslovnikov (npr. vplivnežev na družbenih omrežjih in vseh, ki so kritični do ukrepov vlade). Diskurz emocionalno krepijo številne konvencionalne metafore s področja boja in vojne (*trdi boj, bitka za življenje, na prvi boj, bitka za življenje, na frontni črti*) ter neugodnih podnebnih razmer (*nov val, hladni val, dolga zima, hladni val, dolga zima*). Tako tovrstno metaforično izrazje kot najpogostejše retorične figure, to so stopnjevanje, pretiravanje, kopičenje, antiteza, pripomorejo k dramatičnosti govora in zastraševalnemu

učinku. Nasprotno sta v govoru italijanskega premierja v ospredju govorni dejanji predstavljanja in razlaganja ukrepov, ki se jima pridružuje spodbujanje prebivalstva k upoštevanju ukrepov z vzbujanjem upanja, s predstavljanjem objektivnih razlogov za sprejete ukrepe na osnovi mnogih konkretnih številčnih podatkov in s poudarkom, da so vsi naslovniki na istem, v podobno težki situaciji (Mikolič 2022).

Nedvomno se značilnosti formalnega in medijskega komuniciranja o razmerah covid-19 na še bolj čustven način preslikajo tudi v jezik družbenih medijev, kar kaže zelo nasilna govorica komentarjev, namenjenih vladnemu govorniku celo na uradnem profilu Vlade Republike Slovenije (Mikolič 2020: 312–324). Nasilni in sovražni govor na družbenih medijih, ne glede na to, ali gre za zasebne ali javne profile, seveda ni značilnost samo slovenskega okolja, pa vendar so s tega vidika zanimive najnovejše ugotovitve javnomenjske raziskave o spremljanju tradicionalnih in novih medijev v času pandemije covid-19, izpeljane v obdobju med 15. junijem in 15. septembrom 2021 med respondenti v Sloveniji ter med pripadniki slovenske narodne skupnosti v Italiji in na Hrvaškem.¹ Ta je pokazala, da so prav anketiranci v Sloveniji občutno najbolj navezani na spletne medije in družbena omrežja v primerjavi z anketiranimi Slovenci na Hrvaškem in Italiji.

Tako informacije o zdravstveni situaciji glede covid-19 v Sloveniji največ anketirancev dobiva preko spletnih medijev (64,9 %), sledita TV (48,9 %) in družbena omrežja (31,1 %). Najmanj jih spremlja uradne nacionalne portale (18,5 %) ter časopise in revije (10,9 %).

Med Slovenci v Italiji in na Hrvaškem je slika bistveno drugačna. Slovenski anketiranci v Italiji največ informacij o covidu-19 dobijo preko TV (60,4 %), spletnim medijem zaupa 50,5 %, visok odstotek pa je tudi tistih, ki novice pridobijo iz časopisov in revij (49,5 %) in preko radia (31,7 %). Družbenim omrežjem sledi 28,7 %, a podoben delež (26,7 %) spremlja tudi uradne nacionalne portale, kar je občutno višji delež od teh, ki spremljajo nacionalne portale v Sloveniji.

Tudi pri Slovencih, ki prebivajo na Hrvaškem, je med pandemijo najbolj priljubljena televizija s 58,9 %, sledijo spletni mediji s 57,5 % vprašanih. Razmeroma veliko je tudi zanimanje za uradne nacionalne portale (27,4 %) in radio (24,7 %). Najmanj informacij o koronavirusu pa Slovenci na Hrvaškem pridobivajo preko družabnih omrežij, in sicer le 15,5 %, kar je polovico manjši delež, kot je delež takšnih anketirancev v Sloveniji.

Tako ne čudijo tudi odgovori na vprašanje, če med pandemijo preživljajo več časa na družbenih omrežjih (Fb, Twitter, Instagram idr.) kot pred pandemijo. Pritrdilno je na ta odgovor odgovorilo največ anketirancev v Sloveniji, in sicer 32,6 %, medtem ko je takih med Slovenci v Italiji samo 23,8 %, na Hrvaškem pa 26 %. Prav tako na spletnih medijih dnevno ali večkrat dnevno objavlja največ anketirancev v Sloveniji, in sicer 8,2 % (medtem ko sta med Slovenci v Italiji taka samo 2 %, na Hrvaškem pa ni nikogar takega) in prav

1 V anketi je bilo zajetih 711 respondentov, od tega 534 iz Slovenije, 101 iz Italije in 73 iz Hrvaške. Raziskava je bila izpeljana v okviru nacionalnega raziskovalnega programa na področju narodnega vprašanja P5-0409 »Razsežnosti slovenstva med lokalnim in globalnim v začetku tretjega tisočletja«, v obdobju 2020–2021 prilagojenega na temo pandemije covid-19, vodja programa: dr. Vesna Mikolič, nosilca programa: Znanstveno-raziskovalno središče Koper in Inštitut za narodnostna vprašanja v sodelovanju s SLORI Trst.

tako je v Sloveniji najmanj takih, ki nikoli ne objavljajo, tj. 27,3 % (v Italiji je takih kar 50,5 %, na Hrvaškem 43,8 %) (Mikolič, Rolih, v tisku).

Prav gotovo so razlogi za razlike v spremljanju različnih medijev v treh sosednjih državah kompleksni, povezani tudi s tradicijo spremljanja nekaterih vrst medijev v Italiji in na Hrvaškem (predvsem TV in tiskanih medijev). Pa vendar se, ko razmišljamo o vzrokih, ne moremo otresti misli na vpliv, ki ga na rabo družbenih omrežij v Sloveniji prav gotovo ima ljubezen do Twitterja pri slovenskih politikih s premierjem na čelu in medijsko sklicevanje na njihove objave.

In če se navežemo na zgoraj omenjene razmisleke o omrežni komunikaciji kot izrazito čustveni in zato hitreje tudi nasilni in sovražni, potem je hitro jasno, zakaj smo se v Sloveniji tudi v času pandemije v zelo velikem deležu in zelo sovražno postrojili drug proti drugemu. In jasno je tudi, kdo takšno čustveno in konfliktno komunikacijo, brez vsakršne politične korektnosti, tudi spodbuja.

Zaključna vprašanja

Tako se na koncu lahko vprašamo: ali je skrivanje za čustveno domoljubno retoriko in obenem načrtno spodbujanje ljudstva h konfliktni komunikaciji res domoljubno dejanje? Morda se manjšemu delu slovenskih državljanov zdi, da je njim, malim, poštenim ljudem, ki jih je morda prejšnji sistem v tem ali onem res oškodoval ali se v sedanjem negotovem času čutijo ogroženi, končno nekdo prisluhnil. Toda kaj se v resnici skriva za takšnim populističnim približevanjem določeni skupini državljanov in hujskanjem enega dela prebivalstva proti drugemu? Ali je tisti, ki na tak način načrtno deli narod, res domoljub?

Ali bi modri kralj Salomon v biblijski zgodbi o sporu med dvema ženskama presekal dojenčka na pol? In katera ženska je izkazala pravo ljubezen do svojega otroka: tista, ki je vztrajala pri tem, da je otrok njen, tudi za ceno, da bo presekan na pol? Ali ona druga, ki bi se odrekla otroku, samo da ostane živ. Skratka, na nas je, da presodimo, katera čustva so tudi v politiki pristna, katera pa ob navidezno domoljubnih parolah načrtno razdvajajo, da s tem na eni strani pridobivajo zveste volilce, na drugi pa ustvarjajo kaos, v katerem lažje vladajo in se okoriščajo.

Pravo vprašanje torej ni, ali je domoljubje umestno in ali ga je treba preseči, pač pa kdaj je domoljubje pristno in dobronamerno in kdaj ga je smiselno umeščati ob bok racionalni in aktivnostni komponenti odnosa do naroda, nacionalne države in mednarodne skupnosti. Ali, kot bi dejal Aristotel, tudi pri uporabi čustev v politiki je potrebno uporabiti pravo mero. Če se bomo torej v Sloveniji tega zavedali in znali nagraditi politiko "s pravo mero", potem bomo v resnici lahko ponosni na svojo državo in se tudi domoljubnih čustev ne bo treba sramovati, ne desni ne levi politični opciji. Obenem se nam ne bo treba ukvarjati vedno znova z istimi nacionalnimi vprašanji in se vrteti v zaprtem krogu do-

mač(ijsk)ega dvorišča, pač pa se bomo kot enakovredni sogovorniki vključevali v sodobno mednarodno skupnost, temelječo na vladavini prava in medkulturni ozaveščenosti, katere sestavni del je tudi večplastna in v prihodnost zazrta narodna zavest.

Literatura

- Pascal Bruckner (2010): *Paradoks ljubavi*. Zagreb: Algoritam.
- Edelman, Murray (2001): *The Politics of Misinformation*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Gartner, Smiljana (2010): Čustva in politika. *Časopis za kritiko znanosti* [na spletu], 38/241, 34–48. Dostop 10. 12. 2021.
- Jaworski, Adam, Pritchard, Annette (2005): *Discourse, Communication, and Tourism*. Clevedon, Buffalo, Toronto: Channel View Publications.
- Vogrinc (2014) – Trampuš, Jure: Dr. Jože Vogrinc, intervju. *Mladina*, 20, 16. 5. 2014.
- Klemperer, Victor (2014): *LTI – Lingua Tertii Imperii. Govorica tretjega rajha*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Knapp, Andrew, Wright, Vincent (2006): *The Government and Politics of France*. Routledge.
- Kotnik, Vlado (2020): Komunikacija kot manipulacija: kritika ekonomizma komuniciranja. *Monitor ISH*, XXII/1, 7–76.
- Kovach, Bill, Rosenstiel, Tom (2010): *Blur. How to Know What's True in the Age of Information Overload*. New York, NY: Bloomsbury Publishing.
- Mikolič, Vesna (2004): *Jezik v zrcalu kultur*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.
- Mikolič, Vesna (2020): *Izrazi moči slovenskega jezika*. Koper, Ljubljana: Annales ZRS, Slovenska matica.
- Mikolič, Vesna (2022): Comparing Slovenian and Italian media discourse in the cross-border area during Covid-1. V: Musolff, Andreas, Breeze, Ruth, Kondo, Kayo, Vilar-Lluch, Sara (ur.): *Pandemic and Crisis Discourse. Communicating COVID-19 and Public Health Strategy*. London: Bloomsbury Academic.
- Mikolič, V., Rolih, M. (v tisku): Spremljanje tradicionalnih in novih medijev v času pandemije v Sloveniji in slovenskem zamejstvu v Italiji in Hrvaški. *Annales, Series Historia et Sociologia* 32, 2022.
- Musek, Janek (1994): *Psihološki portret Slovencev*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Nastran Ule, Mirjana (1994): *Temelji socialne psihologije*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Vežjak, Boris (2010): *Paranoja, manipulacija in racionalnost: o psihopolitiki zarot, sovraštva in poniževanja razuma*. Ljubljana: Liberalna akademija.
- Wierzbicka, Anna (2003): *Crosscultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Domoljubje in gospodarstvo*

Thomas Fetzer

Iz medijskih razprav širom sveta zlahka razberemo, da je domoljubje relevantna kategorija tudi za analizo ekonomskih pojavov. Npr. v Združenih državah je poziv nekdanjega predsednika Obame k 'novemu ekonomskemu domoljubju' sprožil vrsto javnih polemik, zlasti glede plačevanja davkov kot (korporativne) domoljubne dolžnosti. Medtem pa na Kitajskem protesti proti japonski in ameriški zunanji politiki rutinsko kažejo bojkote potrošnikov velikih podjetij teh držav – včasih jih komunistična partija spodbuja, včasih pa omejuje. Sodeč po poročanju medijev je nedavna evrska kriza tudi v Evropi povzročila velik porast domoljubnih naklonjenosti tako v državah donatorkah kot v državah dolžnicah. Načrtovani tuji prevzemi podjetij 'nacionalnih šampionov' še naprej razburjajo javnost številnih držav, pogosto izrecno izraženo v govorici domoljubja.

* To je skrajšana in prilagojena različica prispevka 'Patriotism and the Economy'. V: M. Sardoč [ur.], *Handbook of Patriotism*. Springer International Publishing

Uvod

V primerjavi s pomembnostjo v javnih in političnih razpravah je bila povezava domoljubja in gospodarstva v akademskih raziskavah malo raziskana. Med ekonomisti in raziskovalci politične ekonomije se koncept 'ekonomskega nacionalizma' uporablja že dolgo (glej Fetzer, 2019), vendar njegova prevladujoča interpretacija kot neliberalne ekonomske doktrine ne pušča prostora za analizo teh občutkov – ljubezni do in identifikacije z državo – ki tvorijo jedro prevladujočega razumevanja domoljubja.¹ Dejansko se (politični) ekonomisti redkokdaj ukvarjajo z idejno analizo, namesto da preprosto enačijo ekonomski nacionalizem z nizom protekcionističnih državnih politik (glej Helleiner in Pickel, 2005).

V okviru študij nacionalizma pa so na raziskovalnem programu na splošno prevladovala kulturna in politična vprašanja. Seveda so številni 'modernistični' pristopi – od Gellnerja, Andersona in Hobsbawma – konceptualizirali ekonomske procese kot ključne predpogoje za nastanek nacionalizma (glej Smith, 1998). Toda v vseh teh modelih je gospodarstvo ostalo zunanje področje, ne pa sestavni del nacionalizma (ali domoljubja). V raziskavah politične filozofije o domoljubju poleg literature o solidarnosti in redistribuciji (glej spodaj), ekonomske teme nimajo pomembne vloge.

Gre za neposrečene okoliščine, ki so nenazadnje nastale tudi zato, ker je gospodarstvo pogosto konceptualizirano kot 'racionalno drugo' nacionalizma ali domoljubja. Vendar pa se ekonomska misel in delovanje zanašata na spoznanje in pomen, da bi osmislili svet in se soočili z negotovimi situacijami (Abdelal et. al. 2010). Čeprav lahko procesi gospodarske globalizacije spodkopljejo nacionalna gospodarstva kot omejene in zaprte prostore, pa nedavne raziskave kažejo, da krepijo, namesto da slabijo, domoljubno čustvo (glej npr. Young et al. 2007). To nakazuje, da je potrebno ekonomsko razsežnost domoljubja jemati veliko bolj resno.

Na podlagi teh predpostavk članek začne s podrobnim kritičnim pregledom 'mainstream' politične ekonomije. Nato v glavnem delu razširi pogled na nedavne inovativne študije o povezavi domoljubja in gospodarstva v drugih disciplinah. Ta literatura je razpršena po različnih področjih in je bila v svoji prepoznavnosti do sedaj zelo omejena. Za potrebe strukturiranja gradiva bomo razlikovali med domoljubno identifikacijo na eni strani in domoljubno skrbjo za domovino in rojake na drugi. Sklepni del zaključuje in razpravlja o posledicah za prihodnje raziskave.

1 Pregledovanje kontroverzne razprave o konceptu domoljubja je izven obsega tega članka (glej npr. Primoratz in Pavković, 2007). V skladu s širokim obsegom obravnavanih vprašanj v tem članku sledim Primortzevi široki definiciji patriotizma kot 'ljubezni do svoje domovine, identifikacije z njo in posebni skrbi za njeno blaginjo in dobrobit rojakov' (Primoratz, 2007: 18).

Literatura o politični ekonomiji

Do nedavnega je bilo domoljubje v raziskavah politične ekonomije praktično neobstoječa kategorija. Večina znanstvenikov v tej disciplini bi jo verjetno povezala s konceptom ekonomskega nacionalizma, ki je tradicionalno del uveljavljenega teoretičnega kanona. Ko pa politični ekonomisti analizirajo 'ekonomski nacionalizem', jih domoljubna čustva ne zanimajo. Namesto tega ekonomski nacionalizem konceptualizirajo kot neliberalno ekonomsko doktrino, ki se kaže v različnih vrstah protekcionističnih državnih politik (glej Fetzer, 2019).

Ta uporaba sega v obdobje med obema svetovnjima vojnama, ko so po veliki depresiji izraz skovali liberalni ekonomisti. Zanje 'gospodarski nacionalizem' ni bil le simptom hude gospodarske krize, ampak tudi podrejanje ekonomske racionalnosti politiki moči – s katastrofalnimi posledicami tako za dobrobit državljanov kot tudi za stabilnost mednarodnega sistema. (glej Heilperin 1960). Nasprotovanje tej liberalni kritiki je prihajalo z različnih strani. Nekateri so videli, da je ekonomski nacionalizem tesno povezan z državno varnostjo, medtem ko so razočarani liberalci, kot npr. Keynes, dvomili o socialnih dosežkih *laissez faire* v devetnajstem stoletju. Za nekatere druge pa je bil ekonomski nacionalizem bistveni del razvojnih strategij v revnejših državah – pogled, ki je temeljil na Listovem argumentu o 'otroški industriji' (glej Fetzer, 2019).

Po letu 1945 je ta razprava izgubila veliko svojih širših konotacij, vendar je osrednja ideja ekonomskega nacionalizma kot protiteze mednarodnemu gospodarskemu povezovanju vztrajala. Še danes se gospodarski nacionalizem pogosto identificira kot vzrok za kmetijski protekcionizem, vztrajnost netarifnih ovir v industrijski trgovini in počasen napredek liberalizacije v storitvenem sektorju. Večina mednarodnih priročnikov o politični ekonomiji ekonomski nacionalizem rutinsko povezuje s širšo realistično teorijo mednarodnih odnosov in ga primerja s konkurenčnimi liberalnimi in marksističnimi/strukturnalističnimi pristopi (glej npr. O'Brien in Williams 2020).

Šele od poznih devetdesetih let prejšnjega stoletja so konstruktivistični raziskovalci poskušali izpodbijati ključne predpostavke tega tradicionalnega razumevanja. Ko v okviru tega razumevanja postavljajo pod vprašaj mešanje 'države' in 'naroda', so nasprotovali temu, da bi protekcionistične državne politike *a priori* označili za 'nacionalistične', glede na to, da jih lahko enako gojijo vsakdanji interesi ali alternativne ideologije, kot je socializem (Crane, 1998; Shulman, 2000). Konstruktivistične študije so prav tako izpodbijale tudi tradicionalno dihotomijo med ekonomskim nacionalizmom in mednarodno gospodarsko integracijo. Če je lahko protekcionistična državna politika motivirana z nenacionalističnimi pomisleki, je prav tako verjetno, da je ekonomski nacionalizem združljiv ali celo prispeva h gospodarski liberalizaciji. Pravzaprav se dobršen del revizionističnih študij ukvarja prav z različicami 'liberalnega ekonomskega nacionalizma' (glej Helleiner 2002).

Za naš namen je še posebej zanimivo, da je druga skupina revizionističnih znanstvenikov uvedla 'ekonomski patriotizem' kot alternativni koncept. V skladu s širšimi konstruktivističnimi argumenti konceptualizirajo ekonomski patriotizem kot vsako gospodarsko

izbiro, ki daje prednost teritorialnim 'insajderjem' in/ali diskriminirajo ozemeljske 'outsiderje' Poleg tega se predpostavlja, da je ekonomski patriotizem večplasten fenomen; poleg narodov se lahko nanaša tudi na podnacionalne ali nadnacionalne skupnosti. V skladu s tem študije primerov ne obravnavajo le držav, temveč tudi lokalne skupnosti in mesta ter možne primere vseevropskega ekonomskega patriotizma (glej Clift in Woll, 2012).

Nove konstruktivistične študije so v mnogih pogledih obetavne. Vendar je njihov vpliv omejen, saj trpi tudi zaradi številnih vsebinskih pomanjkljivosti (glej Fetzer, 2019). Ena izmed njih je neposredno pomembna za obravnavano temo, in sicer za 'top-down' pristranskost v večini konstruktivistične literature. Z drugimi besedami, podobno kot v tradicionalnih razpravah, je ekonomski nacionalizem/domoljubje pretežno konceptualiziran kot ekonomska doktrina, večina raziskav pa se je osredotočila na povezavo med to doktrino in vladnimi politikami. Po drugi strani pa je o ekonomski razsežnosti širših domoljubnih čustev žal zelo malo napisanega.

Če torej povzamemo: čeprav so konstruktivisti poudarili slabosti tradicionalne razprave, njihove raziskave niso spremenile širšega vzorca. Če se domoljubje razume v njegovem konvencionalnem pomenu kot občutek pripadnosti, imajo raziskave politične ekonomije omejeno uporabnost za vse tiste, ki jih zanima raziskovanje njegove gospodarske razsežnosti.

Domoljubje in gospodarstvo: onkraj politične ekonomije

Medtem ko je bila povezava med domoljubjem in gospodarstvom v raziskavah politične ekonomije razmeroma zanemarjena, je bila drugje obravnavana na številne raznolike načine. Kljub temu pa je ta literatura doslej ostala razpršena po različnih predmetih in disciplinah – od poslovnih študij in ekonomije do zgodovine, sociologije, prava in kulturologije. V nadaljevanju poskuša članek z analitičnim razlikovanjem med dvema različnima vidikoma koncepta patriotizma sistematično preučiti to literaturo. In sicer, kako se identifikacija z državo izraža na gospodarskem področju, in drugič z obravnavo ekonomske razsežnosti domoljubnih skrbi za državo in sodržavljanje.

Preden pa nadaljujem, sta potrebna dva teoretična in metodološka premisleka. Prvič, kako 'merimo' domoljubna čustva? Glede na raziskave politične kulture in spominskih študij je v tem pogledu mogoče razlikovati med 'kolektivno' in 'zbrano' paradigmo (glej Olick, 1999). Pri sprejemanju 'kolektivnega' pristopa se raziskovalci osredotočajo na neosebna 'mesta', prek katerih se pridobivajo in reproducirajo domoljubna čustva. V praksi se to običajno prevede v analize javnih diskurzov in/ali materialne kulture. Nasprotno pa 'zbrana' paradigma skuša neposredno izslediti domoljubje v prepričanjih in praksah posameznikov. Na makro ravni se to običajno izvaja z anketnimi raziskavami, medtem ko pris-

topi na mikro ravneh uporabljajo metode biografske in ustne zgodovine. Oba pristopa imata svoje prednosti in slabosti in ju je najbolje misliti kot komplementarna in ne kot izključujoča. Prispevek bo uporabljal kombinacijo obeh pristopov.

Drugič, domoljubna čustva ne obstajajo v vakuumu, niti na gospodarskem niti na katerem koli drugem področju. Ne glede na to, ali ga merimo z javnim diskurzom ali raziskavami, je potrebno domoljubje razumeti v njegovem zgodovinskem, družbenem in političnem kontekstu. Njegovi izrazi so se razlikovali tako skozi čas kakor tudi med državami. Odražali bodo tudi razmerja moči, saj imajo državne uprave in poslovni lobiji pomemben delež pri gojenju domoljubnih čustev. Ob upoštevanju teh spoznanj prispevek pristopa k domoljubju kot zgodovinsko spreminjajočemu se in bo pozoren na konfiguracije moči, ki oblikujejo načine, na katere se (re)producira. Poleg tega bo prispevek, kolikor je mogoče, obravnaval tudi pomen razlik med državami.

Domoljubje in gospodarstvo I: identifikacija

Standardne enciklopedične opredelitve običajno poudarjajo pomen osebne identifikacije z državo kot osrednjim elementom domoljubja. Kakor pojasnjuje Primoratz, ta občutek identifikacije nenazadnje daje vsebino ideji, da se država šteje za 'svojo' in se izraža v občutkih ponosa na pripoznane zasluge in dosežke svoje države, ampak tudi v žalosti, jezi ali celo sramu zaradi pomanjkljivosti države (glej Primoratz, 2007). Takšna občutja pogosto pomenijo nekakšno primerjavo z drugimi državami, bodisi z neposrednim 'rangiranjem' ('boljši/slabši' smo od držav X, Y, Z) ali z bolj 'kvalitativnimi' ocenami, ki se osredotočajo na domnevne posebnosti svoje države, ki se lahko obravnavajo kot sredstva ali kot obveznosti. Kot poudarja Poole, negativni občutki do 'uspešnosti' svoje države razkrivajo o domoljubni identifikaciji prav toliko kot ponos, saj kažejo, da država ostaja naša 'lastna', ne glede na to, ali menimo, da so njena dejanja pravilna ali napačna (Poole, 2007: 138-9).

Kako se gospodarstvo prilega domoljubni identifikaciji? Na najbolj splošni ravni takšno identifikacijo pogosto spodbuja zaznana gospodarska uspešnost. Še danes obstaja samoumevna ideja, da je svetovno gospodarstvo sestavljeno iz različnih in konkurenčnih nacionalnih gospodarstev, katerih uspešnost – izražena bodisi v smislu rasti, ravni dohodka, (ne)zaposlenosti, inflacije ali drugih kazalnikov – se nenehno meri in ocenjuje. Takšne primerjave gospodarskih dosežkov so v medijih zelo prisotne in pogosto postanejo prežete z domoljubjem – izraženim tako v ponosu vodilnih kot v krizi in retoriki 'dohitevanja' držav 'v zaostanku' ali v trditvah o domnevno nepoštenem ravnanju konkurentov do države. Ponos na gospodarske dosežke lahko celo oblikuje kolektivni spomin – na primer, britanska nostalgija po vlogi države kot 'delavnice sveta' v devetnajstem stoletju ali spomin na 'gospodarske čudeže' v Nemčiji in na Japonskem po letu 1945, ki je dobil kvazireligiozen pojem odrešenja (glej Müller, 2005: 144-6). Nasprotno pa lahko tudi gospodarske krize ali katastrofe pustijo svoje sledi, na primer v primeru velike lakote na Irskem (glej Mark-Fitzgerald, 2013) ali spomina na imperialistično izkoriščanje na Kitajskem in v Indiji v 19. stoletju.

Gospodarski dosežki pa spodbujajo domoljubno identifikacijo tudi na bolj specifične načine. To je razvidno iz občutka ponosa na domačo tehnologijo (glej Adria 2011) ali pa v domoljubni zaskrbljenosti nad usodo posameznih industrij (od proizvodnje jekla do IT storitev), katerih uspešnost naj bi odražala stopnjo gospodarskega razvoja države. Še natančneje, domoljubna identifikacija se pogosto povezuje tudi s posebnimi podjetji, t. i. 'nacionalnimi šampioni', ki jih v mednarodnem konkurenčnem prizorišču dojemajo kot nacionalne 'zastavonoše'. Tudi to lahko vpljučuje pozitivne ali negativne vzorce identifikacije – Volkswagen je postal simbol ponosa na nemški gospodarski čudež v petdesetih in šestdesetih letih prejšnjega stoletja (glej Rieger, 2013), medtem ko je sočasni upad British Leylanda spodbudil 'krizno' domoljubje v Združenem kraljestvu. Konkurenca med hčerinskimi družbami v multinacionalnih ali transnacionalnih podjetjih, ki zaradi svoje zamejenosti znotraj podjetja ostaja manj vidna, je pogosto uokvirjena kot 'miniaturna' konkurenca med narodi in je zato tudi nagnjena h krepitvi domoljubne identifikacije (glej Fetzer, 2012: 3. poglavje).

Poleg uspešnosti in dosežkov se gospodarstvo prilega domoljubni identifikaciji tudi s pojmi zaznane edinstvenosti. Za začetek je veliko držav povezanih s posebnimi ekonomskimi 'stili', za katere se domneva, da odražajo širšo 'kulturo' in institucije, specifične za državo (Abelshausen et. al., 2012). Pomembno pa se je izogibati obravnavanju takšnih pojmov na esencialistične načine. Gospodarske kulture so vedno specifične za posamezen kontekst in se sčasoma spreminjajo, nenazadnje tudi zato, ker so predmet nesoglasij med različnimi skupinami akterjev. Npr. rast popularne kulture, ki slavi Britanijo kot državo proste trgovine, je odražala poseben kontekst imperialnega rivalstva, politične emancipacije in nastajajočega množičnega potrošništva v desetletjih pred prvo svetovno vojno (Trentmann, 2008), medtem ko je vzpon 'socialnega tržnega gospodarstva' kot ikone nacionalnega ponosa v Zahodni Nemčiji po letu 1945 mogoče razumeti le v ozadju nacional-socialistične preteklosti države in konteksta hladne vojne (glej Müller, 2005). Poleg tega se vidiki namišljenih gospodarskih kultur lahko spremenijo iz zaznanega premoženja v obveznosti ali obratno – na Japonskem v devetnajstem in dvajsetem stoletju so konfucijansko dediščino dojemali bodisi kot posebno spodbudo bodisi kot oviro za gospodarsko modernizacijo (Conrad, 2010). V obdobjih gospodarske krize bodo sklicevanja na kulture, značilne za posamezne države, verjetno bolj predmet nezaupanja in ne toliko odobravanja. V središču razprav o 'britanskem padcu' iz šestdesetih in sedemdesetih let prejšnjega stoletja so na primer nasprotno ocene o tem, kaj je bilo 'narobe' z gospodarsko kulturo države – od domnevnega pomanjkanja 'podjetniškega duha' do domnevno škodljivega 'konkurenčnega pluralizma' v delovnih razmerjih (glej Tomlinson, 2000).

Onkraj makro ravni so pojmi edinstvenosti lahko povezani tudi z bolj specifičnimi vidiki gospodarskega življenja, ki segajo od ekonomskih simbolov, kot so valute, do posebnih državnih politik ali proizvodnih pojmov 'nacionalnega dela' (glej Hornbogen, 2002). V nekaterih državah nalepke 'Made in' niso le oznake za poreklo izdelka, ampak so prežete z domoljubnim ponosom zaradi domnevno posebnih standardov izdelave in kakovosti izdelkov (glej Conrad, 2006). Odvisno od časa in konteksta se lahko določena podjetja povežejo tudi z namišljenimi ekonomskimi kulturami, zlasti če njihovi izdelki puščajo posebne sledi v potrošniških navadah (glej Kühschelm et. al., 2012).

Glede na pomembnost potrošništva v vsakdanjem življenju prav na tem področju domoljubne predstave o edinstvenosti dobijo skoraj vseprisotno ekonomsko razsežnost. Številne raziskave so analizirale diskurze in prakse, s katerimi se v določene potrošniške dobrine vlaga domoljubni pomen. V tej literaturi zasedata hrana in pijača pomembno mesto, ki analizira posebne povezave med kulinaričnimi izdelki in domoljubjem – od predstav o rodovitni domovini do uživanja hrane kot vektorja razmejitve skupnosti (glej Scholliers, 2001; Wilson, 2006) – ter spreminjajočega se gospodarskega in političnega konteksta, ki je pripomogel k utrditvi takšnih predstav. Čokolada kot označevalec švicarske identitete ne bi mogla nastati brez večjih tehnoloških inovacij in demokratizacije potrošnje od poznega devetnajstega stoletja (Rossfeld, 2012), medtem ko je bila 'francozifikacija' vina in šampanjca nenazadnje rezultat kampanj javnih proizvajalcev in s tem povezanih političnih bojev za vzpostavitev ekskluzivnih oznak porekla (Guy, 2006).

Raziskave o industrijskih izdelkih ponujajo še bolj zapleteno sliko – od avstrijskih smuči do italijanske mode ter finskega pohištva in oblikovanja gospodinjestev (glej Kühschelm et. al. 2012). Med vsemi industrijskimi izdelki pa je avtomobil verjetno najbolj ilustrativen primer povezave med domoljubno nabitimi predstavami o edinstvenosti in potrošniških dobrinah – priča popularnim dojemanjem določenih oblikovnih in inženirskih stilov ali klišejem o voznških navadah, specifičnih za posamezno državo (glej Edensor, 2002: 118–137).

Celo določene blagovne znamke se lahko spremenijo v ikone, za katere se na splošno šteje, da utelešajo vrednote ali tradicije posameznih držav. Vendar pa je treba takšne postopke ponovno razumeti v njihovem kontekstu, zlasti v zvezi z vlogo korporativnega oglaševanja. Na podlagi trženjske literature o 'učinkih države porekla' (Dinnie, 2004) so številni raziskovalci opozorili na pomembnost pozivov k domoljubni identifikaciji v oglaševalskih kampanjah in poudarili, kako takšne korporativne kampanje pomagajo vzpostaviti ali obdržati domoljubne ikone blagovnih znamk v različnih državah in industrijah (glej npr. Prideaux, 2009). V 21. stoletju je bila instrumentalna uporaba domoljubnih blagovnih znamk dejansko potisnjena na novo raven, saj so svetovalci za trženje prepričali vlade po vsem svetu, da je potrebno ustanoviti tudi blagovno znamko 'lastne države' (glej Aronczyk, 2013).

Pomembno pa je, da medijskih diskurzov in korporativnega oglaševanja ni mogoče preprosto pojmovati kot primere dejanskih potrošniških praks, saj celo strokovnjaki za trženje redno poudarjajo težavo pri merjenju njihovega vpliva na odločitve pri nakupu. Da bi to dosegli, se je treba premakniti na 'zbrano' paradigmo, ki skuša izslediti domoljubje s pomočjo raziskav posameznikovega vedenja. Doslej so to počeli predvsem ekonomisti mednarodne trgovine in financ, ki so si že kar nekaj časa prizadevali razumeti, kaj imenujejo 'domača pristranskost' ali 'mejni učinki', torej dejstvo, da potrošniki dajejo prednost izdelkom iz lastne države pri nakupnih in naložbenih odločitvah (Lewis, 1999). Medtem ko je bil velik del te 'domače pristranskosti' povezan z institucionalnimi omejitvami (transakcijske ovire, asimetrija informacij itd.), so nedavne raziskave opozorile na domoljubno identifikacijo kot pomembno dodatno spremenljivko: potrošniki raje kupujejo domače izdelke, da delno izrazijo zvestobo svoji državi in ker se – zaradi domoljubne identi-

fikacije – nagibajo k precenjevanju kakovosti domačih izdelkov. Prav tako raje vlagajo v domače delnice, deloma tudi zato, ker se zdi, da podcenjujejo možna tveganja, povezana z domačim premoženjem v nasprotju s tujim premoženjem (glej Morse in Shive, 2011).

Ti rezultati poudarjajo potrebo po okrepitvi raziskav domoljubne identifikacije. Predvsem kvantitativni pristopi ekonomistov bi morali dopolnjevati zgodovinske in sociološke analize, ki umeščajo specifične potrošniške raziskave v njihov širši družbeni in politični kontekst in so bolj občutljive na spremembe s časom in razlike med državami v načinih, kako se domoljubje pretaka v potrošniške prakse. Pravzaprav bi bilo potrebno v takšen raziskovalni program vključiti tudi druga področja razmerja med gospodarstvom in domoljubno identifikacijo. Npr. zanimivo bi bilo izvedeti več o tem, kako se zamišljene ekonomske kulture ali spomini prevajajo v posamezne ekonomske prakse ali kako se domoljubna identifikacija izraža v podjetjih.

Domoljubje in gospodarstvo II: skrb za državo in rojake

Standardne definicije poleg identifikacije z državo poudarjajo tudi posebno skrb za blaginjo države kot enega od temeljnih elementov domoljubja (Primoratz, 2009: 2). Namesto ponosa na dosežke ali edinstvenost, imamo tukaj opravka z namenskimi vzorci mišljenja in delovanja, torej se domoljubje meri z aktivnim prispevkom državljana v dobro države in k blaginji svojih rojakov. To hkrati tudi pomeni, da imamo opravka z bolj jasno političnim vidikom povezanosti domoljubja in gospodarstva, ki je neposredno povezan s pojmi skupnosti, solidarnosti in državljanstva. Tukaj sta ključna kazalca pomembnosti domoljubja obveznost in žrtvovanje: domoljubni državljanji so nenazadnje tisti, ki so se pripravljene odreči osebnim koristim za večje dobro države.

Če začnemo razmišljati o ekonomski razsežnosti domoljubne skrbi za državo in rojake, so fiskalni sistemi in politike precej očitno izhodišče, zlasti v zvezi z dolgoletnimi razpravami o povezavi domoljubja in obdavčitve. Dejansko se zdi, da so se te razprave v 21. stoletju okrepile – kakor smo lahko bili priča ob nedavnem obsežnem medijskem poročanju o davčnih utajah posameznikov in korporacij v mnogih državah po svetu.

Akademске raziskave o povezavi obdavčitev in domoljubja lahko razdelimo na dva široka tokova, od katerih želi prvi ugotoviti, ali (in če, v kolikšni meri) domoljubje pomembno vpliva na odnos državljanov do obdavčitve. Ta literatura, v kateri prevladujejo ekonomisti, v veliki meri temelji na kvantitativnih raziskavah in se je pojavila kot posledica vse večje nelagodnosti pri standardnih razlagah racionalne izbire glede skladnosti z davki, ki so se osredotočale izključno na strah pred sankcijami in kaznimi. Raziskovalci so začeli preučevati dejavnike 'davčne morale' in v tem kontekstu je bilo poleg pojmov socialne pravičnosti, zaupanja v vlado in verskih prepričanj kot pomembna spremenljivka izpostavljeno domoljubje (glej Slemrod, 2007).

Empirično večina teh raziskav obravnava povezavo domoljubja in obdavčitve na individualni ravni, to pomeni, da poskušajo ugotoviti, ali obstaja povezava med močjo domoljubnih čustev ljudi in njihovim odnosom do izpolnjevanja davčnih obveznosti. Do danes

so bile takšne študije opravljene za skoraj vse svetovne regije in zdi se, da je splošen zaključek, da je korelacija med državami statistično močna in pomembna: višji kot so rezultati domoljubja anketirancev, višja je njihova davčna morala. V nekaterih primerih, kot je Latinska Amerika, je bil vpliv domoljubja na izpolnjevanje davčnih obveznosti zelo velik (glej Torgler, 2007). Če se osredotočamo na posamezne državljane, je nekaj avtorjev celo poskušalo prikazati povezavo domoljubja in obdavčitve v skupnih primerjavah med državami, kar kaže na negativno korelacijo med povprečnimi rezultati domoljubja v državi in velikostjo sive ekonomije, ki je konceptualizirana kot približek ravni davčnih utaj (glej Konrad in Qari, 2009).

Medtem ko metodološka strogost dela ekonomistov ne pušča dvoma o splošni pomembnosti domoljubja za odnos do obdavčitve, večina njihovih raziskav ponuja le sodobne 'utrinke' in nam pove le malo, kako bi se to lahko razvilo skozi čas. Poleg tega se domoljubje običajno obravnava kot neodvisna spremenljivka – in tako izolirana od širšega družbenega in političnega konteksta.

Ta vprašanja so bolj obravnavana v drugem delu literature, ki se opira na posebne zgodovinske raziskave primerov za raziskovanje povezave med domoljubjem in davki. Poudarek analize tukaj običajno ni na posameznem davkoplačevalcu, temveč na načinih, kako se domoljubje izraža v vladnih politikah in v javnih razpravah, ki tovrstne politike obkrožajo.

Večina teh raziskav obravnava razvoj obdavčitve v vojnih časih in poudarja pomen domoljubja za financiranje vojaških kampanj. Skozi moderno zgodovino so se vlade po vsem svetu sklicevale na finančno žrtvovanje – z višjimi davki in/ali posebnimi vojnimi obveznicami – za podporo četam na fronti. Prva svetovna vojna je morda najbolj znan tak primer. Akademska razprava o povezavi med vojno in obdavčitvijo (in vlogo domoljubja v njej) je bila v Združenih državah še posebej živahna, nenazadnje pa so jo spodbudile nedavne polemike o financiranju 'vojne proti terorizmu' (Mehrotra, 2010). Večje raziskave so izpostavile domoljubje kot pomemben dejavnik davčne politike ZDA od državljanske vojne dalje, vendar so hkrati opozorile tudi na omejitve in dvoumnosti pri uporabi domoljubnih pozivov, pa tudi na njihovo spreminjanje skozi čas (glej Bank, Stark in Thorndike, 2008). Zanimiva je tudi razprava o učinkovitosti tovrstnih vladnih kampanj: množičen nakup 'svobodnih obveznic' med prvo svetovno vojno je bil na primer morda tako povezan z domoljubnimi pozivi kot z njihovim statusom naložbe oproščene davka (glej Kang in Rockoff, 2006).

Na žalost ni primerljivih raziskav o povezavi domoljubja in obdavčitve v mirnodobnem času. Npr. kako domoljubje sodi v razprave o davkih v obdobjih fiskalnih ali širših gospodarskih kriz, je zelo slabo raziskano. Presenetljivo ni niti, kako takšne razprave spodbujajo gibanja proti obdavčitvi ali vidne primere davčnih utaj. To je področje, ki si v prihodnosti zasluži še veliko dela.

Če so bila davčna vprašanja pogosto povezana z domoljubno skrbjo za državo kot celoto, postanejo državne politike ekonomske redistribucije pogosto osrednje točke razprav o horizontalni solidarnostni dimenziji domoljubja, torej skrbi za blaginjo rojakov. Kako naj konceptualiziramo to povezavo med domoljubjem in podporo redistributivnim programom socialne države?

Akadske raziskave ponujajo na to vprašanje dva zelo različna odgovora. Prvi del študij obravnava osnovni argument, da je potrebno domoljubje in kolektivno identiteto obravnavati kot pomembna predpogoja za uspešne socialne države. Ta argument, ki se opira na socialno psihologijo medskupinskih odnosov ali normativno politično teorijo, konceptualizira domoljubje kot družbeno 'lepilo', ki je ključnega pomena za legitimnost programov redistribucije (glej Wright in Reeskens, 2013). V vplivnem pristopu 'liberalnega nacionalizma' Davida Millerja se na primer tak občutek skupnosti prevede v občutke posebne moralne obveznosti do rojakov in v potrebno zaupanje, da bodo te skrbi povrnili tudi vsi ostali v skupnosti, kar ustvarja pripravljenost žrtvovati se za anonimne 'druge' (glej Miller, 1995).

V zadnjih letih je bila povezava domoljubja in redistribucije deležna posebne pozornosti v okviru razprav o priseljevanju. Mnogi so postavili vprašanje, ali bi priseljevanje lahko porušilo zgodovinske predstave o skupnosti, kar bi lahko oslabilo zaupanje sodržavljanov in posledično spodkopalo podporo blaginji države. Vendar večina znanstvenikov te napetosti ne konceptualizira kot neizogibne, temveč si raje prizadeva razumeti načine, na katere je politično in institucionalno posredovana (glej Kymlicka in Banting, 2006). 'Liberalni nacionalisti' na primer verjamejo, da je izziv priseljevanja mogoče rešiti, če so identitete družbe gostiteljice vključujoče (tj. neetnične) in če so migranti uspešno vključeni v mrežo domoljubnih pravic in obveznosti, tudi na področju redistribucije (Johnston idr., 2010).

Empirične raziskave, ki jih navdihujejo te razprave, so obsežne in v tem prispevku lahko izpostavim le nekaj ključnih. Kar zadeva splošno hipotezo o povezavi med domoljubjem in redistribucijo, le malokdo oporeka pomembnosti nacionalne identitete za zgodovinski nastanek močnih socialnih držav, zlasti v severni in zahodni Evropi. Vendar pa so obsežne primerjalne študije sodobnih družb prinesle protislovne rezultate, pri čemer so nekateri hipotezo v celoti zavrnil (glej Wright in Reeskens, 2013). Kar zadeva vpliv priseljevanja, so številne kvantitativne študije poudarile pomanjkanje dokazov za sistematično korelacijo med ravnmi priseljevanja in podporo državi blaginje (glej Mau in Burckhardt, 2009). Kritiki pa so poudarili, da ključna spremenljivka niso statistično izmerjene ravni priseljevanja, temveč odnos posameznikov do priseljevanja in da je, če se ta pristop sprejme, napetost med priseljevanjem in socialno podporo res precejšnja (glej Kulin, Eger in Hjerm, 2016). Mnogi raziskovalci se zavzemajo za bolj niansirane modele, ki razlikujejo med domenami socialne države (pokojnine, zdravstveno varstvo, pomoč pri revščini itd.), različnimi 'profili' priseljencev, pa tudi različnimi vrstami domoljubne identitete, saj vse te razlike povzročajo različne posledice za odnos do redistribucije. Vse večjo težo pripisujejo tudi posebnemu zgodovinskemu kontekstu (glej Wright in Reeskens, 2013).

Namesto da bi domoljubje konceptualizirali kot bolj ali manj ugoden dejavnik za politike redistribucije socialne države, drugi del raziskav obravnava nasprotno vprašanje, namreč, ali lahko socialni programi sami spodbujajo domoljubno identifikacijo. Čeprav ni nujno nezdržljivo z zgoraj obravnavano literaturo – navsezadnje bi bilo takšno spodbujanje lahko učinkovitejše, če se lahko opira na že obstoječe vezi skupnosti – je tukaj veliko

bolj pomemben poudarek na procesih sprememb in vlogi političnih in družbenih akterjev pri oblikovanju povezave med blaginjo in domoljubjem.

Z zgodovinskega vidika so številni znanstveniki prepoznali domoljubni 'odtis' na zgodnjih pobudah za večjo blaginjo v velikem številu evropskih držav. V večini primerov je politična mobilizacija domoljubja služila za povečanje privlačnosti državne blaginje kot sredstva za obvladovanje razrednih konfliktov ali pa je pomagala mobilizirati nacionalne gospodarske vire v času vojn ali kriz. V nekaterih zahodnih večnacionalnih državah so bili socialni sistemi povezani tudi s prizadevanji za zaježitev poddržavnega nacionalizma in vzgajanje domoljubne lojalnosti državi kot celoti, zlasti v Kanadi in Združenem kraljestvu (glej Beland in Lecours, 2008). Podobno so državne elite v etnično razdrobljenih afriških družbah skušale uporabiti politiko blaginje kot postkolonialno orodje za izgradnjo države (Kpessa et al., 2011). Medtem ko so se oblikovalci politik v vseh teh primerih ukvarjali predvsem z razbremenitvijo etničnih in nacionalističnih napetosti ter privabljanjem lojalnosti državljanov iz manjšinskih skupnosti, je bil morda pomembnejši dolgoročni učinek krepitev horizontalnih solidarnostnih vezi med državljani z institucionalizirano redistribucijo gospodarskih virov.

V sedanjem odbobju se je razprava o vplivu političnega delovanja na povezavo blaginje in domoljubja večinoma vrtela okoli politike zmanjševanja blaginje. Po eni strani se lahko opuščanje povezuje z oslabljenim domoljubnim čustvom, in trdili so, da to še posebej velja za tiste večnacionalne države, kjer so socialne institucije postale pomemben označevalec kolektivne identitete. V Združenem kraljestvu se zdi, da je neoliberalna politika Thatcherjeve igrala pomembno vlogo pri rasti poddržavnega nacionalizma, zlasti na Škotskem, kjer nacionalisti sedaj poudarjajo solidarnost in skrb za gospodarsko prerazporeditev kot temeljne 'škotske' vrednote, ki jih skušajo zaščititi s popolno odcepitvijo (glej Beland in Lecours, 2016).

Po drugi strani pa lahko politike zmanjševanja zaposlenih tudi okrepijo povezavo med blaginjo in domoljubjem, nenazadnje, če se domneva, da izvirajo iz skupnosti. To je mogoče jasno opaziti v primeru Evropske unije, kjer je nadnacionalna gospodarska integracija v številnih državah članicah povzročila široko zaskrbljenost zaradi erozije nacionalnega 'socialnega državljanstva' (Ferrera, 2005). V skandinavskih državah je prerazporeditev blaginje dejansko postala ključni element v evroskeptičnih diskurzih 'nacionalne izjemnosti' (Tragardh, 2002).

Skratka, ta pregled jasno dokazuje pomembnost povezave med fiskalno politiko in domoljubno skrbjo za državo in rojake – bodisi v smislu politike prihodkov (obdavčitev) ali odhodkov (prerazporeditev blaginje). To povezavo bi lahko celo razširili izven ozko opredeljenega fiskalnega področja. Na primer, v zadnjem času je bilo potrošništvo povezano tudi z domoljubno solidarnostjo. Na eni strani je literatura, ki se ukvarja z načini, kako je potrošništvo postalo implicitni element državljanstva – ko je bil dostop do nekaterih potrošniških dobrin povzdignjen v navidezno upravičenost, je novi 'državljan potrošnik' pridobil tudi domoljubne obveznosti – bodisi opredeljene kot varčnost za preživetje težkih časov in pomoč razvoju z visokimi domačimi stopnjami varčevanja ali, nasprotno, kot posplošen 'potrošniški imperativ' za ohranjanje gospodarske rasti (glej Daunton in

Hilton, 2001). Po drugi strani pa je bolj odkrit pojem domoljubne solidarnosti v središču kampanj 'kupuj nacionalno', ki se pogosto pojmujejo kot potrebne za pomoč brezposelnim rojakom in plačilni bilanci države (glej Frank, 2000; Gerth, 2003).

Drugi primer so odnosi med domovino in diasporo. Ker so na izseljence začeli gledati kot na potencialno premoženje in ne kot obveznosti, so številne države skušale gojiti domoljubno zvestobo med izseljenci, nenazadnje z ekonomskimi sredstvi. Posebej zasnovani programi za usmerjanje virov diaspore so rutinsko oblikovani v domoljubnih izrazih – od razvojnih projektov, financiranih z nakazili, in spodbujanja naložb prek 'diaspornih obveznic', do poskusov uporabe močnih izseljencev kot lobistov za nacionalne gospodarske interese v tujini (glej npr. Nyiri, 2001).).

Lahko bi dodali še druge primere, od katerih so bili nekateri – na primer v zvezi z domoljubno razsežnostjo delovnih razmerij znotraj in zunaj podjetij (glej Fetzer, 2012) – doslej deležni premalo pozornosti. Prihodnje raziskave lahko pomagajo odpraviti te in druge vrzeli.

Zaključek

Do danes so raziskave o povezavi domoljubja in gospodarstva razpršene po disciplinah in so v svoji prepoznavnosti zelo omejene. Na podlagi kritike tradicionalnega razumevanja te povezave v literaturi o politični ekonomiji je prispevek skušal sistematično pregledati te raziskave. Ob poudarjanju dosežkov je pregled razkril tudi številne izzive za prihodnje raziskave, ki zahteva dva širša sklepna razmisleka o nadaljnjih korakih in smereh.

Prvič, konceptualna vprašanja bodo zahtevala večjo pozornost. Številna pregledana dela uporabljajo izraz 'domoljubje' brez jasne konceptualne podlage ali pa uporabljajo ad hoc definicije, ki niso povezane s širšim področjem raziskav domoljubja. Tudi konceptualni odnos med domoljubjem in nacionalizmom običajno ni obravnavan. Ker raziskovalci presegajo raziskovalno umeščanje področja, bo konceptualna razjasnitev pomembna naloga.

Bolj specifično vprašanje v zvezi s tem pa je, ali bi lahko nedavno uveden koncept 'ekonomskega domoljubja' (Clift in Woll, 2012) deloval kot krovni izraz za strukturiranje področja v prihodnosti. Po eni strani bi to imelo jasne koristi, nenazadnje bi dalo celotnemu raziskovalnemu področju veliko večjo kompaktnost in prepoznavnost. Po drugi strani pa se je 'ekonomskega domoljubje' doslej pretežno uporabljalo od zgoraj navzdol, zlasti pri analizi državnih strategij in politik. Da bi lahko delovalo kot krovni izraz, bi bilo potrebno konceptualni prostor 'ekonomskega domoljubja' radikalno razširiti – z večjim poudarkom na diskurzu in ne politikah in več pozornosti do domoljubja kot občutka pripadnosti in ne kot doktrine, ki jo spodbujajo politične in gospodarske elite. Vendar zaradi disciplinarnih mej ni jasno, ali bi taka razširitev našla potrebno podporo med znanstveniki.

Drugič, v smislu empiričnega raziskovanja je prispevek že izpostavil številne vrzeli in 'slepe pege', ki jih je v prihodnosti vredno odpraviti – od vodenja na ravni podjetja in praks zaposlenih do posebnih vidikov domoljubne identifikacije, izražene v obdavčitvi, in razprave o redistribuciji. Poleg takšnih dodatkov je glavni izziv krepitev primerjalne razsežnosti. Poleg kvantitativnega dela ekonomistov – ki ima svoje pomanjkljivosti (glej zgoraj) – se večina pregledane literature opira na posamezne študije primerov. Bolj sistematična primerjalna raziskovalna agenda ne bi le pripomogla k umestitvi teh primerov v širši kontekst, ampak bi raziskovalcem omogočila tudi sodelovanje z uveljavljenimi primerjalnimi okviri v politični ekonomiji, pa tudi v raziskavah nacionalizma/domoljubja. Prihodnje raziskave bi se zlasti morale opreti na rastočo primerjalno kapitalistično literaturo (glej Hancke, 2009), da bi raziskali vprašanje, ali različne vrste družbeno-ekonomskih režimov prinašajo sistematično različne konfiguracije povezave med domoljubjem in gospodarstvom.

Iz angleščine prevedla Mojca Sardoč

Literatura

- Abdelal, R., Blyth, M., Parsons, C. [ur.] (2010). *Constructing the International Economy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Abelshausen, W., Gilgen, D., Leutzsch, A. [ur.] (2012). *Kulturen der Weltwirtschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adria, M. (2010). *Technology and Nationalism*. Montreal: McGill.
- Bank, SA, Stark, KJ, Thorndike, J. (2008). *War and Taxes*. Washington, D.C.: Urban Institute Press.
- Beland, D., Lecours, A. [ur.] (2008). *Nationalism and Social Policy: The Politics of Territorial Solidarity*. Oxford: Oxford University Press.
- Beland, D., Lecours, A. (2016). The 2014 Scottish Referendum and the Nationalism-Social Policy Nexus: A Comparative Perspective. *Canadian Political Science Review*, 10(1), str. 1–30.
- Clift, B., Woll, C. (2012). Economic Patriotism: Re-Inventing Control over Open Markets. *Journal of European Public Policy*, 19(3), str. 307–323.
- Conrad, S. (2006). *Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich*. München: Beck.
- Conrad, S. (2010). Work, Max Weber, Confucianism: The Confucian Ethic and the Spirit of Japanese Capitalism. V: Kocka, J. [ur.], *Work in a Modern Society: The German Historical Experience in Comparative Perspective*, str. 153–168. New York/Oxford: Berghahn.
- Crane, G.T. (2008). Economic Nationalism: Bringing the Nation Back. *Millennium*, 27, str. 55–75.
- Daunton, M., Hilton, M. [ur.] (2001). *The Politics of Consumption: Material Culture and Citizenship in Europe and America*. Oxford/New York: Berg.
- Dinnie, K. (2004). Country-of-origin 1965-2004: A Literature Review. *Journal of Customer Behaviour*; 3(2), str. 165–213.
- Edensor, T. National Identity (20002). *Popular Culture and Everyday Life*. Oxford/New York: Ber.
- Ferrera, M. (2005). *The Boundaries of Welfare: European Integration and the New Spatial Politics of Social Protection*. Oxford: Oxford University Press.

- Fetzer, T. (2012). *Paradoxes of Internationalization: British and German trade unions at Ford and General Motors*. Manchester: Manchester University Press.
- Fetzer, T. (2019). Nationalism in Political Economy Scholarship. V: Berger, S., Fetzer, T. [ur.], *Nationalism and the Economy: Explorations Into a Neglected Relationship*. Budapest: Central European University Press.
- Frank, D. (1999). *Buy American. The Untold Story of American Economic Nationalism*. Boston: Beacon Press.
- Gerth, K. (2003). *China Made. Consumer Culture and the Creation of the Nation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guy, K.M. (2001). Wine, Champagne and the Making of French Identity in the Belle Epoque. V: Scholliers, P. [ur.], *Food, Drink and Identity Cooking, Eating and Drinking in Europe Since the Middle Ages*, str. 163–178. Oxford/New York: Berg.
- Hancké, B. [ur.] (2009). *Debating Varieties of Capitalism: A Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Heilperin, M.A. (1960). *Studies in Economic Nationalism*. Geneva: Droz.
- Helleiner, E. (2002). Economic Nationalism as a Challenge to Economic Liberalism? Lessons from the nineteenth century. *International Studies Quarterly*, 46, str. 307–329.
- Helleiner, E., Pickel, A. [ur.] (2005). *Economic Nationalism in a Globalizing World*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hornbogen, J.P. (2002). *Travail national, nationale Arbeit: Die handelspolitische Gesetzgebung in Frankreich und Deutschland vor dem Hintergrund der Debatte über Freihandel und Schutzzoll 1818-1892*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Johnston, K. et. al. (2010). *National Identity and Support for the Welfare State*. Stockholm: Linnaeus Center for Integration Studies.
- Kang, SW, Rockoff, H. (2006). Capitalizing Patriotism: The Liberty Loans of World War One. National Bureau of Economic Research, *Working Paper* 11919.
- Konrad, K., Qari, S. (2009). The last refuge of a scoundrel? Patriotism and tax compliance. Berlin: *WZB Discussion Paper*.
- Kpessa, M., Beland, D., Lecours, A. (2011). Nationalism, development, and social policy: The politics of nation-building in sub-Saharan Africa. *Ethnic and Racial Studies*, 34(12), str. 2115–2133.
- Kühschelm, O., Eder, F.X., Siegrist, H. [ur.] (2012). *Konsum und Nation. Zur Geschichte nationalisierender Inszenierungen in der Produktkommunikation*. Bielefeld: transcript.
- Kulin, J., Eger, M., Hjerem, M. (2016). Immigration or Welfare? The Progressive's Dilemma Revisited. *Socius*, 2, str. 1–15.
- Kymlicka, W., Banting, K. (2006). Immigration, Multiculturalism and the Welfare State. *Ethics and International Affairs*; 20(3), str. 281–304.
- Lewis, K. (1999). Trying to Explain Home Bias in Equities and Consumption. *Journal of Economic Literature*; 37(2), str. 571–608.
- Mark-Fitzgerald, E. (2013). *Commemorating the Irish Famine*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Mau, S., Burkardt, C. (2009). Migration and Welfare State Solidarity in Western Europe. *Journal of European Social Policy*, 19, str. 213–229.
- Mehrotra, K.A. (2010). The Price of Conflict: War, Taxes, and the Politics of Fiscal Citizenship. *Michigan Law Review*, 108(6), str. 1053–1078.
- Miller, D. (1995). *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Morse, A., Shive, S. (2011). Patriotism in your Portfolio. *Journal of Financial Markets*, 14, str. 411–440
- Müller, K. (2005). Nationalist Undercurrents in German Economic Liberalism. V: Helleiner, E., Pickel, A. [ur.], *Economic Nationalism in a Globalizing World*, str. 141–163. Ithaca: Cornell University Press.
- Nyiri, P. (2001). Expatriating is patriotic? The discourse on 'new migrants' in the People's Republic of

- China and identity construction among recent migrants from the PRC. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), str. 635–53.
- O'Brien, R., Williams, M. [ur.] (2020 [6. izdaja]). *Global Political Economy. Evolution and Dynamics*. London: Palgrave.
- Olick, J. (1999). Collective Memory: The Two Cultures. *Sociological Theory*, 17(3), str. 333–348.
- Poole, R. (2007). Patriotism and Nationalism. V: Primoratz, I., Pavković, A. [ur.], *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*, str. 129–145. Aldershot: Ashgate.
- Prideaux, J. (2009). Consuming Icons: Nationalism and Advertising in Australia. *Nations and Nationalism*, 15, str. 616–635.
- Primoratz, I. (2007). Patriotism and Morality: Mapping the Terrain. V: Primoratz, I., Pavković, A. [ur.], *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*, str. 17–35. Aldershot: Ashgate.
- Primoratz, I., Pavković, A. [ur.] (2007). *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*. Aldershot: Ashgate.
- Pryke, S. (2012) Economic Nationalism: Theory, History and Prospects. *Global Policy*, 3(3), str. 281–291.
- Rieger, B. (2013). *The People's Car: a Global History of the Volkswagen Beetle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rossfeld, R. (2012). Schweizer Schokolade. Zum Verhältnis von Identität, Alterität und der Genese eines nationalen Symbols um 1900. V: Kühschelm, O., Eder, F.X., Siegrist, H. [ur.], *Konsum und Nation. Zur Geschichte nationalisierender Inszenierungen in der Produktkommunikation*, str. 47–79. Bielefeld (transcript).
- Scholliers, P. [ur.] (2001). *Food, Drink and Identity Cooking, Eating and Drinking in Europe Since the Middle Ages*. Oxford/New York: Berg.
- Shulman, S. (2000). Nationalist Sources of International Economic Integration. *International Studies Quarterly*, 44, str. 365–390.
- Slemrod, J. (2007). Cheating Ourselves: The Economics of Tax Evasion. *Journal of Economic Perspectives*, 21(1), str. 25–48.
- Smith, A.D. (1998). *Nationalism and Modernism*. London/New York: Routledge.
- Tomlinson, J. (2000). *Politics of Decline. Understanding Post-war Britain*. London: Harlow.
- Torgler, B. (2007). *Tax Compliance and Tax Morale. A Theoretical and Empirical Analysis*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Trägårdh, L. (2002). Sweden and the EU: Welfare State Nationalism and the Spectre of "Europe". V: Hansen, L., Wæver, O. [ur.], *European Integration and National Identity: The Challenge of the Nordic States*, str. 130–181. London/New York: Routledge.
- Trentmann, F. (2008). *Free Trade Nation. Commerce, Consumption, and Civil Society in Modern Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, T.M. [ur.] (2006). *Food, Drink and Identity in Europe*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Wright, M., Reeskens, T. (2013). Of What Cloth Are the Ties that Bind? A Multilevel Analysis of the Relation between National Identity and Support for the Welfare State across 29 European Countries. *Journal of European Public Policy*, 20(10), str. 1443–1463.
- Young, M., Zuelow, E., Sturm, A. [ur.] (2007). *Nationalism in a Global Era: The Persistence of Nations*. London/New York: Routledge.

Povzetek

Medtem ko je domoljubje pogost element v javnih razpravah o gospodarskih vprašanjih – od lastništva podjetij do obdavčitve in redistribucije – je v akademskih raziskavah povezava domoljubja in gospodarstva premalo raziskana. Politični ekonomisti tradicionalno uporabljajo izraz 'ekonomski nacionalizem', konceptualiziran kot neliberalna ekonomska doktrina, ki se kaže v različnih vrstah protekcionističnih državnih politik; to je pustilo malo prostora in zanimanja za preučevanje ekonomske razsežnosti širšega domoljubnega čustva. Po drugi strani pa raziskovalci nacionalizma in domoljubja h gospodarstvu pristopajo kot k zunanemu področju in ne kot k sestavnemu delu nacionalizma. Ta prispevek na podlagi kritike teh prevladujočih pristopov razširi obseg pogleda na nedavne inovativne študije o povezavi domoljubja in gospodarstva v drugih disciplinah. Ta literatura je razpršena po različnih področjih in je bila v svoji prepoznavnosti zaenkrat zelo omejena. Za strukturiranje gradiva v prispevku razlikujem med domoljubno identifikacijo na eni strani in domoljubno skrbjo za domovino in rojake na drugi. Analiza domoljubne identifikacije posebno pozornost posveča gospodarski uspešnosti in materialni kulturi, medtem ko se del o domoljubni skrbi osredotoča na obdavčitev in ekonomsko redistribucijo preko države. Zaključki poudarjajo potrebo po močnejši konceptualni podlagi v prihodnosti.

Ključne besede

domoljubje, ekonomsko domoljubje, nacionalizem, ekonomski nacionalizem, gospodarstvo, materialna kultura

Summary

While patriotism is a frequent element in public debates about economic issues – from corporate ownership to taxation and redistribution – the patriotism/economy nexus is underexplored in academic research. Political economists have traditionally used the term 'economic nationalism', conceptualized as an illiberal economic doctrine, which manifests itself in various kinds of protectionist state policies; this left little scope and interest to study the economic dimension of broader patriotic sentiment. Scholars of nationalism and patriotism, on the other hand, tend to approach the economy as an external realm, rather than as a constituent part of nationalism. Based on a critique of these prevailing approaches, the article widens the scope to look at recent innovative scholarship on the patriotism/economy nexus in other disciplines. This literature is scattered across subjects, and it has so far been very limited in its visibility. To structure the material, the article makes a distinction between patriotic identification on the one hand, and patriotic concern for country and compatriots on the other. The analysis of pa-

triotic identification pays particular attention to economic performance and material culture, while the section on patriotic concern focuses on taxation and economic redistribution through the state. The conclusions highlight the need for stronger conceptual grounding in the future.

Keywords

patriotism, economic patriotism, nationalism, economic nationalism, the economy, material culture

Lokalizem brez doma namesto domoljubja

Jernej Kaluža

Domoljubje je izredno ambivalentna vrednota. Ko se v praksi udejanjajo politike, ki se sklicujejo na domoljubje, se namreč pogosto izkaže, kako napačno je zdravo-razumsko sklepanje, da zlih dejanj ne more poganjati ljubezen oziroma pozitivna nastrojenost do nečesa. Nasprotno, kot upravičeno (in upoštevajoč zgodovino 20. stoletja) opozarja Alain Badiou (2008), je domoljubje – poleg vrednot, kot sta družina in varnost – posebej strupena vrednota.

Uvod: dolga zgodovina in velika širina problema

Analogija s strupom nakazuje na zmožnost kamufliranja problematičnih političnih teženj v na videz povsem nedolžno, socialnokohezivno in občečloveško občutenje pripadnosti. Domovina je namreč pogosto dojeta kot »čustvena kategorija, ki pritegne človeško hrepenenje po skupnosti, prijateljstvu, družini, dobrem počutju in stabilnosti« (Fuchs 2020, 274). Vprašanje pa je, zakaj in kako se ta pozitivna nastrojenost do socialne skupine, ki ji pripadamo, prelevi v negativno nastrojenost do druge skupine.

Domoljubje ima namreč – sploh če sklepamo po dejanjih tistih, ki se po navadi razglasaajo za domoljubje – pogosto tudi nezaželen stranski učinek. Spremlja ga namreč zavračanje nedomačega, tujega in drugačnega, kar lahko vodi v diskurz o zapiranju vrat za tujce, postavljanju mej, zidov in žic. Kot je na nekem zborovanju med svojo kampanjo »Francijo Francozom« trdila Marie Le Pen: »Mi smo lastniki naše države, mi moramo imeti ključne za odpiranje, pripiranje ali zapiranje francoske hiše« (Glej v Brown 2018; 22-23). Tovrstna »familiarizacija« politike vodi v to, da domoljubni diskurz povsem ponotranji ločnico med nami in njimi, domačini in tujci. Upravljanja z velikimi državnimi vrati pa zahteva trdo roko, kar immanentno vodi v iliberalizem, statizem in avtoritarizem. Slavni »no transpassing« znaki iz ameriških rančev postanejo označevalci svobode (četudi so označevalci privatne lastnine), njim sledeč deluje tudi familiarizirana, privatizirana in na specifičen način »udomačena« država.

Progresivne politike se v odzivanju na »strupenost« domoljubja znajdejo pred zelo perečo dilemo. Po eni strani se namreč zdi smiselno povsem distancirati od vsakega elementa čustvene nastrojenosti domoljubja ter se slednjemu frontalno zoperstavljati. Problem tovrstne strategije je, da ni povsem jasno, kako spodbujati občutek pripadnosti in socialne kohezivnosti, ki ga ponudi domoljubje, pri čemer se kot alternativa pogosto vzpostavlja ideja občutka pripadnosti občemu. »Doma se počutim povsod po svetu kjer so oblaki, ptice in človeške solze«, je denimo trdila Rosa Luxemburg (glej v Fuchs 2020, 6). Podoben poskus reappropriacije »doma« in »domoljubja« najdemo pri Blochu, ki trdi, da ko človek preoblikuje dano, se reši alienacije in izkoriščanja ter samega sebe vzpostavi kot to, kar je – deležnika v pravi demokraciji, »nastane na svetu nekaj, kar je žarelo v otroštvu vseh in nekaj, kjer še nihče ni bil – domovina« (glej v Fuchs 2020, 274).

Problem tovrstne nezamejene ljubezni je dvojen: po eni strani se pogosto kljub vsemu zameji na ljubezen do človeške vrste, po drugi strani pa jo pogosto spremlja določena inflacija naklonjenosti. Zdi se namreč, da je neizključujoča ljubezen, ki kliče po tvorjenju skupnosti z vsemi, blizu ljubezni do nikogar, ki ni zmožna formiranja nikakršne skupnosti. Ta problem prihaja še posebej do izraza v času krize delavskega organiziranja, ko se zdi, da ideja identifikacije s pomočjo skupne pozicije v delovnem procesu in tvorjenja solidarnosti med delavci zaradi neoliberalizacije, atomizacije in naraščanja nestandardnih oblik dela, ni več pretirano uspešna v mobilizaciji širših množic. Zaradi tega se zdi, da današnjim progresivnim politikam v veliki meri umanjka zmožnost vzpodbujanja občutka pripadnosti in predanosti skupnosti. To je tudi eden izmed razlogov, za t. i. levičarsko melan-

holijo (Traverso 2016), ki se obrača v preteklost, v sedanosti pa pogosto reproducira ločnico med osamljenim razsvetljenim mislecem in ideološko zavedenimi množicami. To ločevanje je mogoče pojmovati kot enega izmed odrazov individualističnega atomizma, ki ga progresivna misel v praksi pogosto reproducira, četudi ga na deklarativni ravni kritizira.

Toda tudi alternativa tovrstnemu distanciranju in zoperstavljanju domoljubju – torej določeno simpatiziranje in poskus prilastitve domoljubja v progresivne politične namene – se ne zdi nič bolj varna in odporna na morebitno zlorabo. Že iz zgodovine zgodnjega 20. stoletja je dobro znano, da prehod od socializma k nacionalsocializmu in fašizmu ni tako zelo nemogoč, kot se to pogosto zdi, pri čemer igra ključno vlogo prav proces spajanja levih in domoljubnih ter nacionalističnih politik. Kot pokažeta Enzo Traverso (2019) in George Mosse (1974), ki sicer ne zapadeta v danes popularno tezo o enačenju vseh totalitarizmov, med fašizmom in socializmom obstaja določeno prekrivanje. Hitler in Mussolini sta denimo »ulična politika«, ki stavita na »nacionalizacijo mas«. Ta »želi mobilizirati s socialističnim politikam sorodno stavo na iluzijo, da »ljudske množice postanejo zgodovinski akterji in ne zgolj opazovalci političnega dogajanja, kot je to veljalo pred letom 1914« (Traverso 2019, 88). Prav to nesrečno medvojno izkušnjo je imel v mislih tudi Walter Benjamin v slavni izjavi, ki jo danes zelo pogostokrat uporablja predvsem Slavoj Žižek (2014), da se namreč za vsakim pojavom fašizma skriva neuspela revolucija.

Navkljub tragičnim izkušnjam iz druge svetovne vojne se igra progresivnih politik s hudičevim repom domoljubja ni nikoli povsem prekinila. V tem kontekstu bi si posebne pozornosti zaslužila denimo pozicija naprednih gibanj v Sloveniji v osemdesetih letih in njihova pregovorna enotnost z bolj domoljubno naravnanim delom civilne družbe (glej Kaluža 2020). Vseeno pa se zdi tovrstna enotnost prej izjema kot pravilo. Politično krajino zadnjih tridesetih let namreč v splošnem zaznamuje precej ostra razlika med »domoljubno« desnico, ki stavi na tradicionalizem, unitarizem in priljubljenost med ruralnim prebivalstvom, ter progresivno, urbano, globalistično in liberalno levico. Na problematičnost tovrstne delitve se je začelo opozarjati predvsem po razmahu finančne krize, ko se del levih politik začne distancirati od liberalizma in ponovno navdihovati pri socializmu.

K temu obratu je veliko pripomoglo tudi spoznanje o postopnem večanju razkoraka med delavskim razredom in levimi politikami, ki naj bi ga zastopale. Stuart Hall v svoji analizi zgodnjega neoliberalizma v osemdesetih letih v Angliji denimo ugotavlja, da uspe ta nagovoriti množice na način, da rekonstruira ideološki blok, ki zagovarja prosti trg in individualizem na specifičen način. Pogajalsko moč delavskega razreda na ekonomski ravni namreč na ravni vrednot spremlja prav »obrat k filozofiji tradicije, angleškosti, spoštovanja, patriarhata, družine in nacije« (Hall 1988, 39). Najbolj izviren aspekt thacherizma je, tako Hall, torej prav kombinacija novih doktrin prostega trga in tradicionalizma in konservativizma torijcev.

Z razmahom neoliberalizma v drugi polovici dvajsetega stoletja je tovrstno spajanje različnih oblik domoljubja in ideologije prostega trga postalo stalnica. Kot opozarja Angela Nagle (2017), je delavski razred postopoma prenehal biti revolucionaren ter postal reakcionaren in kulturno konservativen. Tudi obsežne empirične raziskave so pokazale,

da tradicionalne leve stranke v ZDA, Angliji in Franciji ne reprezentirajo več delavskega razreda, temveč pogosto predvsem urbane in višje izobražene volivce (Gethin, Martinez-Toledano & Piketty, 2020).

Ta in podobna spoznanja so motivirala nekatere pozive k ponovnemu povezovanju levih politik s konservativnimi politikami ter k specifični, razredno motivirani kritiki urbane levega liberalizma. Kot je denimo v času postopnega razrasta trumpizma v kontekstu ZDA trdil Thomas Frank (2016) – »liberalci nosimo del krivde za nastanek frustracij milijonov iz delavskega razreda, za njihova uničena mesta in zavržena življenja«. Sledeč njegovi tezi se je – četudi razpoznavamo problematičnost njihovih vrednostnih sistemov – od teh nemogoče povsem enostavno distancirati: »lagodno je zgolj grajati [delavski razred] zaradi njegove pokvarjene rasistične duše ter si zatiskati oči pred očitno realnostjo, ki jo trumpizem le izraža na grob in surov način – da je namreč neoliberalizem zares in povsem spodletel« (Frank 2016). Toda tudi leva kritika levega liberalizma, ki je stavila na nujnost ponovnega zблиževanja z zahtevami delavskega razreda – četudi ta zahteva varovanje meje ali zavračanje identitetnih politik – so se v zadnjih letih izkazale za zelo problematične, kot denimo kaže razrast gibanj, ki se v imenu socializma zoperstavljajo levim identitetnim politikam in zagovarjajo kulturni konservativizem, šovinizem in patriarhalnost.

Ta tekst se torej umešča v dolgo – a kot kažejo zgodovinske izkušnje, tudi precej neuspešno – tradicijo iskanja recepta za idealno progresivno politiko, ki bi bila zmožna zgrabiti del čustvenega potenciala, ki si ga lahko prisvoji domoljubje (namreč pripadnost, odgovornost in solidarnosti do skupnosti). Ta naloga ni tako preprosta, če vzamemo resno zahtevo, da bi morala tovrstna politika biti obenem zmožna tudi jasne distance do nekaterih negativnih konsekvenc, ki domoljubje po navadi spremljajo (in v večini primerov izhajajo iz zarisovanja meje med nami in njimi, domom in tujino, sonarodnjaki in tujci). Problem mamljivega sadu domoljubja je torej ta, da se zdi natančen rez med zdravo in zastrupljeno polovico skoraj nemogoča naloga. V tem tekstu bom skušal nakazati, da bi ena izmed variacij tovrstnega idealnega političnega reza lahko bila izpeljana s pomočjo koncepta lokalizma, ki ga je potrebno razumeti kot ločenega od vsakega izbranega teritorija. Ta koncept odpira možnost za pozitivno naklonjenost do lokalnega okolja, četudi obenem zagovarja opustitev doma in domovine kot legitimnega in za progresivno misel konstitutivnega akta. Kot bom skušal pokazati, je tako mogoče obravnavati problematiko zanemarjanja lokalnega progresivnih politik obenem pa se izogniti klasičnem domoljubju, obteženem z logiko navezanosti ljudstva na teritorij in s tem povezano binarno – mi proti njim – strukturo samoidentifikacije.

Lokalnost brez povezave z zemljo: pobeg od doma in iskanje novega okolja

Kako lahko progresivne politike ohranijo občutek pripadnosti in zavezanosti skupnosti? Ali lahko tovrstne politike sploh še imenujemo kot napredne ali pa tovrsten poskus ponovne pridobitve »topline doma« predstavlja že prvi korak pretvorbe progresivne politične misli v konservativno, kar se sicer pogosto pripeti tistim, ki (prehitro) obupajo nad mladostnorevolucionarnimi obljubami radikalne emancipacije vseh? Sorodno strukturno vprašanje v delu *Prizemljitev: politična usmeritev za Novi podnebni režim* postavi Bruno Latour, ki želi na svojstven način presekat s polarizacijo med progresivnimi in konservativnimi politikami. Problematična se mu namreč ne zdi zgolj konservativna težnja po vrnitvi v primordialno, domačijsko skupnost. Izpostavlja namreč, da njeno naprednjaško nasprotje pogosto predstavlja nereflektirana modernistična in globalistična težnja neskončne rasti. »Končno veliko prostranstvo! Končno od doma! Končno neskončno veselje!«, Latour parafrazira naprednjaško navdušenje in tako opozarja, da je tovrstna modernistična usmeritev nevzdržna ne samo z vidika okoljske in podnebne krize, temveč tudi zato, ker po strukturni nujnosti zahteva opustitev lokalnega (Latour 2018, 34).

Stranski učinek te opustitve je, da ustvarja množice lokalnih »nazadnjakov«, ki tempu napredka ne sledijo in »se vidijo zapuščene od lastne države« (Latour 2018, 13). Njihov lasten občutek izgube doma in tal pod nogami si zna prilastiti predvsem desni populizem, ki zavrača migracije kot prvenstveni primer forme izgube doma ter migrante kot tiste, ki naj bi nadomestili »domačine« (in jim vzeli njihovo delo). Kot zapiše Latour: »Razlog, da je migrantsko krizo tako težko miselno razdelati, tiči v tem, da je v bolj ali manj presunljivi meri simptom vsem skupne preizkušnje, namreč takšne, v kateri je človek prikrajsan za zemljo.« (Latour 2018, 13) Zaradi vsega naštetega Latour poziva, da se protislovje med levico in desnico (oziroma protislovje med progresivnimi in konservativnimi politikami) razreši na način uvedbe tretjega »privlačnega pola«, ki ga zasedajo zemeljske oziroma prizemljene politike. Te morajo – tako Latour – sklepati zaveznitva tako z »naprednimi« liberalci (in celo neoliberalci) ter obenem znati »nagovoriti tiste, ki se po pravici počutijo zapuščene zaradi zgodovinske izdaje vladajočih razredov in na vsak način silovito zahtevajo, da bi jim ponudili varnost zaščitenega prostora« (Latour 2018, 64).

Latour odpira pravi problem, vendar pa se njegova rešitev zdi še vse preveč abstraktna in prazna. S konceptom prizemljene politike se sicer želi distancirati od nenačelne sredinske politike, ki se še vedno umešča na isti problematični vektor med progresivnimi in konservativnimi politikami. Latour želi namreč popolno reorganizacijo političnega prostora, ki bi sledila vzpostavitvi nove frontne črte, ki bi potekala med prizemljenimi in neprizemljenimi politikami »militantnih pripadnikov skrajne modernosti« (Latour 2018, 67). Jasno je, da je prizemljeno politiko mogoče označiti za okoljsko zavedno in »zeleno« ter radikalno drugačno od obstoječih političnih opcij, kaj več pa nam o njej Latour žal ne pove. Prav tako ne moremo nezadržano sprejeti njegovega poziva k prikovnosti na zemljo, saj ta ne more biti edini recept za oblikovanje okoljsko vzdržnih poli-

tik. Problem je tudi, da se zdi, da se tovrstna politika s svojim zoperstavljanjem modernosti postavlja tudi v opozicijo z idejo pobega iz primordiale skupnosti. Prav ideja pobega od zemlje in zamenjave okolja, ki je bila v predmodernem času nezamisljiva, je namreč konstitutivna za na razsvetljenstvu utemeljene ideale racionalne in liberalne države. V takšni državi ima, kot pravi francoska ustava iz leta 1791, »vsak človek pravico, da prihaja in odhaja, ne da bi bil podvržen aretaciji ali pridržanju /.../« (glej v Jones 2017, 216).

Tovrsten pobeg pogosto predstavlja izhodišče tudi za tvorbo progresivnih političnih tvorb, manjšinskih in uporniških skupnosti, kontra- in subkulturnega dogajanja. Kultni video pesmi »Smalltown Boy« britanskega benda Bronski Beat denimo prikazuje, kako šele pobeg iz ruralnega v urbano okolje omogoča istospolni osebi prihod v razumevajočo in podporno mikroskupnost, ki predstavlja nasprotje prevladujoče homofobnosti v manjših podeželskih krajih. Podobno strukturno nasprotje med naprednim urbanim in nazadnjaškim ruralnim okoljem zarisujeta francoska romana Vrnitev v Reims in Konec Eddyja avtorjev Didierja Eribona in Édouarda Louisa. V vseh naštetih primerih lahko zelo plastično začutimo utesnjujočo moč primordiale, domačijskega okolja. V avtobiografskih romanih oba avtorja prikazujeta proces subjektivacije, ki je ključno povezan z distanciranjem in včasih že prav vročičnim zavračanjem norm in standardov, ki jih to okolje postavlja, pri čemer je posebej poudarjena vloga šovinističnega, k nasilju in alkoholizmu nagnjenega očeta. Spomini na otroštvo, kot zapiše Eribon (2019,23), zanj predstavljajo »ponovno odkritje tiste 'regije samega sebe' /.../, iz katere sem se tako trdovratno trudil pobegniti; družbeni prostor, ki sem ga držal na distanci, miselni prostor, v nasprotju s katerim sem konstruiral lastno persono (četudi je ta ostal vanjo globoko vpisan)«.

Ideja osvobajajočega pobega iz domačijske utesnjenosti, ki je prisotna vsaj od pojava kontrakulturnih gibanj druge polovice dvajsetega stoletja, mora vsekakor ostati vključena tudi v spektru progresivnih politik 21. stoletja. Latourju zato lahko zamerimo, da navkljub poudarku, da »vrnitev zemlje ne smemo zamenjevati z 'vrnitvijo k zemlji' iz žalostnih spominov, iz Lebensrauma« (Latour 2018, 65), ne opredeli bolj natančno, kako prizemljene politike razlikovati od teritorialnih politik, ki stavijo na pomen vezi med točno določenimi ljudmi in točno določenim delom zemlje.

Ravno v pretrganju te vezi s teritorijem namreč leži tudi emancipatornost shizofrenikove geste, kot jo v Anti-Ojdipu opredelita Gilles Deleuze in Félix Guattari. Ta gesta je namreč tesno povezana s konceptom deteritorializacije, ki za njiju predstavlja nasprotje privlačnosti fašistoidnega potenciala, ki stavi na zvestobo teritoriju, znanemu ozemlju, trdno definiranemu jazu, nespremenljivi identiteti in strahu pred drugačnostjo: »V strahu se oklepamo molarne segmentacije, togih form našega binarnega, krožnega in linearnega družbenega položaja. Držimo se naših identitet (moški/ženska, bel/črn, 'straight'/gej) in naših okrožij – našega doma, soseske, mesta, regije in države.« (Protevi 2000, 9) Shizofrenikov pobeg torej ni revolucionaren zaradi same geste premikanja, temveč zaradi immanentne povezave, ki se vzpostavlja med zvestobo teritoriju in družbeno homogenizacijo, ki sili k reprodukciji tradicionalizma. Kot zapišeta avtorja: »Tistim, ki pravijo, da bežati ni pogumno, odgovarjamo: Ali je kaj takega, kar ni beg in *hkrati družbena investicija*? Izbirati je mogoče samo med dvema poloma, en je paranoični protibeg, ki spodbuja vse konformi-

stične, reakcionarne in fašizirajoče investicije, drugi je shizofreni beg, pretvorljiv v revolucionarno investicijo« (Deleuze in Guattari 2017, 390).

V analizi se nam zariše natančnejša struktura problema prilastitve (apropriacije) domoljubja ali njegove popolne zavrnitve. Problem prilastitve izhaja iz navezanosti posameznika ali skupnosti na točno določeno, »domače« okolje, problem zavrnitve pa iz dejstva, da popolna opustitev tovrstne navezanosti implicira popolno brezdomnost, ki jo predstavlja izgubljenost izoliranega posameznika v globalni metropoli. Kot ponazarja tudi Deleuze-Guattarijev koncept shizofrenikovega pobega, lahko ta pobeg v svoji skrajnosti vodi v shizofreno izolacijo, kakofonijo in popolno izgubo stika z okoljem.

Vsaka deteritorializacija torej ne sme biti absolutna in zahteva ponovno teritorializacijo. To lahko morda razloži tudi navdušenje obeh avtorjev nad nomadi – teh namreč ne zaznamuje samo izkušnja zapustitve doma, temveč predvsem zmožnost (iz)najdenja novega doma. Tudi Édouard Louis in Didier Eribon lahko zapustita svoje utesnjujoče podeželsko okolje samo zato, ker se uspešno asimilirata v novo okolje – v LGBT, kulturno in akademsko skupnost. Tem okoljem, ki prav tako lahko nudijo varnost, identifikacijo in občutek pripadnosti skupnosti, je do določene mere skupna prav izkušnja zapustitve primarnega domovanja. Šele iz te pozicije se lahko nekoliko bolj pomirjena vračata domov in razvijata tudi določeno simpatiziranje z okoljem, ki sta ga nekoč povsem sovražila.

Domu in domoljubju se torej ne moremo zoperstavljati z brezdomnostjo in s popolno opustitvijo ljubezni do lokalnega okolja. Nasprotno, čustveno navezanost na dom je potrebno vedno znova vzpostavljati ne glede na to, kako daleč v pobegu od izvirnega doma se znajdemo.

Pobeg od doma in izdaja družbenega razreda

Progresivne politike ne bi imele problema s simpatiziranjem s čustvi pripadnosti skupnosti, kot je domoljubje, če tovrstna pripadnost ne bi pogosto predstavljala tudi konservativne sile ohranjanja tradicije in prilagajanja okolju, ki zahteva opuščanje razlik in izključevanje odstopanj. Tudi eden izmed temeljnih problemov sodobnih desnih populizmov je, da so »v svoji esenci monistični: ljudi vidijo kot etično in moralno homogene ter razumejo pluralizem kot nasprotje homogeni 'volji ljudstva' [will of the people] in kot zagovor 'posebnih interesov' (manjšinskih pravic)« (Mudde 2017, 27). S tovrstno stavo na izključujoče nasprotje med interesom homogene večine in pravicami odstopajoče manjšine skuša tak populizem vsakršen liberalni pluralizem prikazati kot politiko, ki je inherentno elitistična, saj deluje zgolj v interesu (privilegirane) manjšine. Tovrstna politika naj bi bila – iz perspektive desnega populizma – po strukturni nujnosti v skupnosti razdiralna. Z vidika progresivnih politik se zato kot ključno postavlja vprašanje, če je možno zasnovati politiko idealne multiidentitetne skupnosti, ki ne bi imela monističnega in homogenizirajo-

čega značaja, torej politiko, ki bi delovala v skupnosti kohezivno ter bi bila obenem zmožna tolerirati pojavljanje notranjih razlik in odklonov?

Osnovna stava liberalne politične teorije je, da je tovrstna multiidentitetna skupnost možen in uresničljiv ideal. Sekularizirana liberalna država naj bi tako denimo predstavljala format skupnosti, ki, četudi vezana na določen teritorij, ne bi po nujnosti težila k identitetni homogenizaciji. Vendar pa se zadeve še dodatno zakomplicirajo, če identitetno razlikovanje povežemo z razrednim. Pobeg iz primarne skupnosti in domačijskega okolja, ki poudarja možnost in pravico posameznika do tega, da je drugačen, je namreč v praksi pogosto tudi blizu pobegu iz socialnega razreda. Kot zapiše že omenjeni Eribon (2019, 19), je mogoče njegovo tranzicijo iz domačega okolja razumeti tudi na razredni osnovi, zaradi česar je pot posameznika iz konservativnega in deprivilegiranega ruralnega okolja v urbano mesto pogosto dojeta kot pot »razrednega izdajalca«:»In gotovo sem bil 'izdajalec' ali 'odpadnik', čigar edina bolj ali manj zavedna in stalna skrb je bila vzpostaviti čim večjo distanco med posameznikom in razredom, iz katerega ta prihaja.« Tudi v svojem mladostnem marksizmu Eribon (2019, 21) razpozna elemente družbene dizidentifikacije:»Častil sem 'delavski razred' na način, da sem postavil še večjo razdaljo med sabo in dejanskimi delavci.« Podobno distanciranje od delavskega razreda v svojem romanu omenja tudi Louis, ki razpozna, da kolektivni razredni upor vse bolj nadomešča odpadništvo posameznika od lastnega razreda.

V tej točki se ideal popolnega in nepovratnega pobega od doma in od primarnega okolja ujema z neoliberalnim narativom o individualnem uspehu, ki temelji ravno na univerzalnosti obljube o prehodu iz nižjega v višji razred, od družbenega dna do njene smetane. Tovrstno povzpenjanje po družbeni lestvici se nikoli ne more zgoditi celemu razredu, temveč le izstopajočemu posamezniku. Da bi ta ideološki narativ deloval, mora biti redkost tega uspeha prikazovana kot rezultat izjemnosti, nadarjenosti ali trdega dela posameznika, ne pa kot izkaz družbene nepravilnosti in neenakosti. Tovrstna utemeljitev pa povratno od posameznika, ki si svoj uspeh povsem zasluži zgolj zaradi njegovih individualnih zaslug, ne terjaja spoštovanja do sopotnikov in redistribucije bogastva med ostalimi iz skupnosti, ki ji je uspešni posameznik nekoč pripadal in ki je morda tudi botrovala k njegovemu uspehu.

Stereotipen pobeg od utesnjujočega doma se torej pogosto konča kot uspeh v Hollywoodu, na akademiji ali v kakšnem drugem visoko konkurenčnem okolju. Vendar pa je pomemben detajl ta, da bi tovrstnemu okolju zelo težko rekli kohezivna skupnost zmožna izkazovanja notranje solidarnosti. V visoko konkurenčnem in nesolidarnem okolju se nihče ne more počutiti doma. V tem kontekstu zgodba levega intelektualca, kot rapoznata Eribon in Louis, ni bistveno drugačna od katerekoli druge zgodbe o družbenem povzpenjanju, pri čemer lahko v določenih primerih zgražanje nad neumnostjo in zaostalostjo ljudskih množic deluje na podoben način kot snobizem katerihkoli drugih družbenih elit, ki želijo legitimirati lasten privilegiran status. Zdi se, da prav nevzdržnost tovrstne pozicije sili Eribona, da se vrača v rodni Reims, četudi to zahteva ponovno konfrontacijo tudi z nazadnjaškostjo, pred katero je skušal prej na vsak način pobegniti.

Sodobna kriza levih politik je skratka povezana z dejstvom, da je tradicionalna povezava med figuro delavca z modrim ovratnikom, ki celo življenje ostane v istem lokalnem okolju in dela v isti tovarni kot njegov oče, in figuro študenta, ki zapusti domače okolje, povsem pretrgana. Prav zaveznštvo med delavci in študenti je namreč predstavljalo osnovo množičnih levičarskih gibanj v šestdesetih in sedemdesetih letih. Pretrganje te vezi pa je eden največjih uspehov neoliberalne revolucije od osemdesetih let dalje. Da so danes študentje in delavci pogosto na različnih bregovih, priča tudi empirično večkrat izkazana tendenca, da pride med volivci progresivnih in konservativnih politik najbolj do izraza prav razlika v izobrazbi, ki se pogosto ne prekriva z razliko v premoženju (glej Gethin, Martinez-Toledano & Piketty, 2020). Prav visokošolski izobraževalni proces je namreč tisti, ki odraščajoče posameznike največkrat prisili, da zapustijo lokalno okolje. Zato ne presenečajo ugotovitve Eatwella in Goodwina (2018, 28), da izobraženi posamezniki pogosto dajejo prednost individualnim pravicam pred skupinsko identiteto, medtem ko se tisti, ki niso šli na univerze, pogosteje nagibajo h konservativnim nazorom ter bolj cenijo »obstoječe družbene hierarhije, stabilnost, ohranjanje reda in tradicije ter prilagajanje posameznikov širši skupnosti«.

Zaključek: lokalizem in okoljeljubje namesto domoljubja in slavljenja izvorne doma

Predstavljena analiza izpostavlja ambivalentnost, ki jo z gledišča progresivnih politik predstavlja akt zapustitve doma. Po eni strani se namreč zdi, da je brez »pobega« od doma nemogoče izpeljati distanciranje od utesnjujočega okolja, ki sili v homogenost in zavrača družbene odklone. Tovrstna mobilnost je tudi predpogoj samorealizacije v morebitnih sekundarnih »domovih«, ki se bolj skladajo z idealom kohezivne skupnosti, zmožne toleriranja notranjih razlik in se ne definirajo z nasprotjem med nami in njimi, med domačim in tujim. Toda po drugi strani lahko ta isti akt zapustitve doma vodi tudi v izolacijo in atomizacijo ter preobraža skupnosti na način, da se v njih nihče ne počuti doma, saj jih razjeda notranje nezaupanje in zaostrena konkurenca.

Odgovor na glavno vprašanje tega teksta – kako ohraniti emancipacijo, ki jo prinaša distanciranje od doma in obenem pripadnost skupnosti, ki jo je tradicionalno nudil dom? – je mogoče predvideti že iz načina postavitve problema. Izkaže se namreč, da je toleranca do identitetne raznolikosti, ki se ji ne želimo odpovedati, pogosto premosorazmerna z odsotnostjo notranje kohezivnosti in solidarnosti v skupnosti, torej s specifičnim načinom prebivanja »drug mimo drugega«, značilnim za družbe poznega kapitalizma, kjer bližnjega toleriramo v vsem, le v njegovi konkurenčnosti do nas samih ne.

Koncept lokalizma, s katerim želim odgovoriti na zastavljen problem, nakazuje etični imperativ spoštovanja do vseh – domačih in nedomačih okolij –, ki jih je posameznik pre-

čkal. Tovrstna zvestoba lokalnemu, ni vezana na nek določen teritorij, na zemljo in na primarni dom. Še več, dandanes se mnoge lokalne skupnosti lahko vzpostavljajo tudi v virtualnem prostoru, prav tako pa je mogoče na virtualen način izvesti tudi pobeg od doma, ki nikakor po nujnosti ne predpostavlja fizičnega premikanja.

Lokalizem predstavlja etično držo, ki zahteva solidarnostno in za skupnost kohezivno delovanje povsod (in ne le doma), še posebej tam, kjer to ni pričakovano, denimo v »nedomačih«, visoko konkurenčnih okoljih. Zahteva tudi, da solidarnost ne postane zgolj mrtva črka na papirju, ki se bo lahko začela uresničevati, ko se zgodi globalna revolucija, temveč da se mora ta manifestirati lokalno, v konkretnih praksah v konkretnih okoljih, tukaj in zdaj. Prav redukcija vprašanja solidarnosti na povsem teoretski nivo vprašanja družbenega in ekonomskega režima je namreč ena izmed težav, ki jo – včasih tudi upravičeno – izpostavljajo kritiki progresivnih politik.

Lokalizem je potrebno razumeti kot kolektivizem, ki izpostavlja odgovornost do kategorikoli lokalnega okolja. Ta odgovornost se tu ne odraža kot zahteva po reprodukciji tradicije in družbene homogenosti, temveč kot zahteva po distribuciji bogastva nazaj v okolja, ki jih je posameznik na svoji poti prečkal. Lokalizem torej ne pristaja na hierarhične delitve med okolji, v katerih bi »rodni dom« predstavljal nadrejeno kategorijo. Stavi na to, da si je potrebno dom s solidarno naravnano ustvariti povsod tam, kjer se nahajamo (in da je posledično mogoče s tovrstnim delovanjem tudi biti doma povsod).

Literatura

Badiou, Alain: *Ime česa je Sarkozy?* Ljubljana: Sophia, 2008.

Brown, Wendy: *Authoritarian Freedom in Twenty-First Century 'Democracies'*. V Wendy Brown, Peter E. Gordon in Max Pensky, *Three Inquiries in Critical Theory (TRIOS)*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2018. 7-44.

Deleuze, Gilles in Guattari Félix: *Anti-Ojdip*. Ljubljana: Krtina, 2017.

Eribon, Didier: *Returning to Reims*. London: Penguin Random House, 2019

Eatwell, Roger, Goodwin, Matthew: *National Populism: The Revolt Against Liberal Democracy*. London: Pelican Books, 2018. [e-knjiga]

Frank, Thomas. *Millions of Ordinary Americans Support Donald Trump. Here's Why*. The Guardian, 2016; <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/mar/07/donald-trump-why-americans-support> (4.1.2022).

Fuchs, Christian: *Nationalism on the Internet: Critical Theory and Ideology in the Age of Social Media and Fake News*. London: Routledge, 2020.

Gethin, Amory, Martinez-Toledano Clara & Thomas Piketty: *Brahmin Left versus Merchant Right: Changing Political Cleavages in 21 Western Democracies, 1948-2020*. *World Inequality Lab – Working Paper N 2021/15, 2021*; <https://wid.world/document/brahmin-left-versus-merchant-right-changing-political-cleavages-in-21-western-democracies-1948-2020-world-inequality-lab-wp-2021-15/> (4.1.2022).

Hall Stuart: *The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists*. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ur. C. Nelson in L. Grossberg. Basingstoke: Macmillan Education, 1988, 35-74.

Kaluža, Jernej: *Osamosvojitve od osamosvojitvenega mita*. Disenz, 2020; <https://www.disenz.net/osamosvojitve-od-osamosvojitvenega-mita/> (4. 1. 2022).

Latour, Bruno: *Prizemljitev*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2018.

Louis, Édouard: *The End of Eddy*. New York: Farrar Straus and Giroux, 2017. [e-knjiga]

Mosse, George L: *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and the Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. New York: Howard Fertig, 1974.

Mudde, Cas: *Introduction to the Populist Radical Right*. V *The Populist Radical Right: A Reader*, ur. Cas Mudde. London: Routledge, 2017, 22–35. [e-knjiga].

Nagle, Angela: *Kill All Normies: Online Culture Wars from 4chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*. London: Zero Books, 2017 [e-knjiga].

Protevi, John: *Introduction: Constructing the Concept of Fascist Nihilism, 2000*; <http://www.protevi.com/john/Nihilism.pdf> (4. 1. 2022).

Reece, Jones: *Nasilne meje*. Ljubljana: Založba /*cf, 2017.

Traverso, Enzo: *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press, 2016. [e-knjiga].

Traverso, Enzo: *The New Faces of Fascism: Populism and the Far Right*. London, New York: Verso, 2019. [e-knjiga]

Žižek, Slavoj: *Only a radicalised left can save Europe*. The New Statesman, 2014; <https://www.newstatesman.com/uncategorized/2014/06/slavoj-i-ek-only-radicalised-left-can-save-europe> (4. 1. 2022).

Povzetek

Članek izhaja iz dileme glede tega, ali se morajo progresivne politike povsem distancirati od domoljubja, ali pa morajo, nasprotno, staviti tudi na čustveni potencial pripadnosti skupnosti, ki si ga ponavadi prilastijo »domoljubne« politike. V članku je prikazana dolga zgodovina poskusov reševanja tega problema, ki so po eni strani vodili v problematično spajanje progresivnih in konservativnih političnih tendenc, po drugi strani pa v individualistično zavračanje vsake oblike kolektivistične politike. V poskusu odgovora na zastavljeni problem se avtor nasloni na Latourjevo vzpostavitev glavne napetosti sodobnega političnega prostora, vendar se obenem distancira od njegovega koncepta zemeljskih politik. Pri tem izpostavlja vlogo motiva bega (od doma), kot je ta predstavljen v esejističnih delih Diderja Eribona in Édouarda Louisa ter v filozofiji Gillesa Deleuza in Félixu Guattarija. Ta motiv izpostavlja za progresivne politike konstitutivni element zapustitve domačega okolja in zmožnost tvorjenja novih skupnosti. Članek se zaključi z izpostavitvijo koncepta lokalizma, ki stavi na solidarnost in kohezivnost v skupnostih in okoljih, vendar pa zavrača domoljubje, ki tovrstno delovanje favorizira le med člani določene skupnosti na določenem teritoriju.

Ključne besede

lokalizem, domoljubje, okolje, pobeg, nacionalizem, neoliberalizem, razredna razlika

Summary

This article stems from the dilemma of whether progressive politics should distance themselves completely from patriotism, or whether, on the contrary, they should rely on the affective potential of community belonging, which is usually appropriated by “patriotic” politics. The article presents a long history of attempts to solve this problem, which on the one hand led to the problematic merging of progressive and conservative political tendencies, and on the other hand to the individualistic rejection of any form of collectivist politics. In trying to address the problem posed, the author relies on Latour’s establishment of the main tension of modern political space, but at the same time distances himself from his concept of terrestrial politics. In so doing he emphasizes the role of the motif of escape (from home), as presented in the essays of Dider Eribon and Édouard Louis, and in the philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari. This motif highlights for progressive politics the constitutive element of leaving the home environment and the ability to create new communities. The article concludes by highlighting the concept of localism, which relies on solidarity and cohesion in communities and environments, but rejects patriotism, which favors such action only among members of a particular community in a given territory.

Keywords

localism, patriotism, environment, escape, nationalism, neoliberalism, class difference

Domoljubje, slovenska poosamojitvena družba in kulturni boj

Ksenija Vidmar Horvat

Ideja domoljubja je v družbeni teoriji v zadnjih nekaj desetletjih doživela rehabilitacijo. Po zaslugi nekaj odmevnih revidiranih teorij patriotizma (Apiah, 1997, Primoratz in Pavković, 2007, Sardoč, 2020, Vidmar Horvat, 2020, Viroli, 1995) na vstopu v 21. stoletje domoljubje razumemo pretežno kot ljubezen do političnih institucij in način življenja, ki naj ohranja »skupno svobodo ljudi« (Viroli, 1995, 1). V nasprotju z nacionalizmom, s katerim se ga tako rado, a teoretsko zmotno povezuje, liberalno republikanski patriot sovraži vse oblike kulturne tiranije in zatiranja raznolikosti.

Uvod

Jezik svobode pri patriotizmu govori o skupnih svoboščinah, nacionalizem o enosti, enkratnosti in homogenosti. Govorica patriotizma priklicuje sočutje, spoštovanje, dobrodelnost, defenzivnost; retorika nacionalizma je oblastna, militantna in ofenzivna. Po Karlu Deutschu patriotizem pomeni napor in pripravljenost ščititi interese vseh ljudi, ki so rojeni in živijo v isti patrii, nacionalizem pa promovira interese vseh skupnega izvora v natio (v: Viroli, 1995, 3–4). Patriotizem je torej kritična civilizacijska paradigma svobode ljudi in človekovih svoboščin, ki temelji na rezidentstvu; nacionalizem skupnostna vez, ki izhaja iz izvora. Prva gradi na principu vključevanja; druga izključuje.

Družbenih dilem, povezanih z idejo domoljubja, s teoretskimi razjasnitvami seveda ni konec. Nasprotno, prav zato, ker se zdi, da je domoljubje tako osrednje orodje retorike nacionalistov, se za mnoge kritične, k liberalnim demokratičnim vrednotam usmerjene državljane zdi, da je politično in etično kontaminirano čustvo. Napeljuje k politikam sovražstva, poniževanja in nasilja; namesto idealov skupnega dobrega gradi templje »izbranih«, ki si prisvajajo pravico do določanja smeri in vrednot razvoja. Etnična čistost in ozkomiselno tolmačenje svobode in razlike ustvarja družbo, ki je usmerjena v preteklost. Iz te preteklosti, s pomočjo mitologij izvora in korenin, ustvarja iznajdene tradicije, ki izdajajo dovoljenje za članstvo in pripadanje v prihodnosti. Etos domoljubja, ki ga gradi nacionalist, ne more biti dlje od demokratične državljanske etike, ki si prizadeva za kritično razpravo o zadevah skupnega dobrega, apriorni dvom v idejo ene in večne kulturne identitete nacije in na načelih pluralizma tlakovano vizijo družbe.

Je to zadostni argument, da se domoljubju odrečemo – zanemarimo razpravljanje, ker naj bi domnevno zadevalo boj za preteklost? Naj opredeljevanje državljanstva kot izraza ljubezni do domovine prepustimo nacionalistom? Odločitev je preprosta, če sprejmemo razlago, da je domoljubni diskurz neločljivo povezan s predstavami o preteklosti; da je po svoji naravi torej revizionističen in retrograden, usmerjen k upravljanju, retuširanju in spreminjanju pogledov na zgodovino, ki je minila – s ciljem, da bi nosilcu domoljubnega govora zagotovil mesto in moč v sedanjosti. Takšno razglabljanje v resnici prevladuje v razpravah o zgodovinskem revizionizmu (Forrester et al., 2004; Petrović, 2014; Pušnik, 2009), ki dominira v državah naslednicah socialističnih režimov Sovjetske zveze in Jugoslavije. Prevladuje stališče, da je zgodovinski revizionizem način, kako opraviti s socialistično dediščino, jo izločiti iz razpravljanja o evropski modernosti in, najpomembneje, prikriti aktivno udeležbo akterjev postsocializma v socialističnem projektu (Mastnak, 1991; Štiks in Horvat, 2015). Če »boj za preteklost« umaknemo iz konteksta sebičnih predelav političnih in ideoloških biografij »konvertitov«, ki si v tranziciji hitijo sestavljati nove pripovedi o prikritem disidentstvu in impersonatorstvu zvestobe socialistični ideji, in namesto tega boj razumemo kot del širšega družbenega reinženiranja, pa je nemara spopad za idejo domoljubja manj periferen, kot se zdi na prvi pogled. Idejo domoljubja v tem kontekstu lahko vidimo kot del kulturnega boja za politično identiteto skupnosti, ki se šele izgrajuje. Akterji boja so sicer isti, boj pa ne zadeva preteklosti, temveč si prizadeva prisvojiti prihodnost.

Državljanstvo med nacionalizmom in patriotizmom

Igor Štiks (2018) v knjigi *Sto let državljanstva v Jugoslaviji* prepričljivo pokaže, kako je mogoče državljanstvo uporabiti kot orodje za različne, včasih celo izključujoče se družbene cilje. Eksperimentiranje z državljanstvom, piše Štiks, je v regiji pustilo vrsto političnih in družbenih posledic, vključujoč dramatične stvaritve in tragične poraze. Navadni državljan je v tem prostoru za časa svojega življenja bival pod različnimi gospodarji in državnimi zastavami. Menjave in prestavljanja mej so dovčerajsnje etnične in verske večine pretvorile v manjšine, in obratno (prav tam, 2–3). Državljanstvo je bila pot do nacionalne integracije v prvi Jugoslaviji (1918–1941), sredstvo socialistične združitve po medvojnem obdobju medetničnih konfliktov (1945 do sredine šestdesetih), orodje za sodelovanje med narodi in republikami v večnacionalni (kon)federaciji (od poznih šestdesetih do 1990), naprava za fragmentiranje in razkrajanje (1990–1992) in, naposled, stroj za etnični inženiring (prav tam, 18). Po razpadu Jugoslavije je glavni okvir za določanje politik državljanstva in pripadanja postalo približevanje članstvu v EU. Ta okvir je določil tudi protokole etnonacionalnega vključevanja in izključevanja – in zagotavljal legitimacijo, kadar je bilo treba te protokole braniti.

Ta raznovrstna, intenzivna in s konflikti preprejena izkušnja jugoslovanskega državljanstva po razpadu federacije postane glavna tarča prisvajanja in prilagajanja na pogoje držav naslednic. Tranzicija v postsocializem za vse nekdanje republike pomeni vstopanje v »laboratorije državljanstva«. Na prvem mestu eksperimentiranja stoji rekonstrukcija državljanstva po etničnem principu. Kadar je ta skluden z dominantno večino, zagotovi avtomatično vključitev v politično telo. V politično telo se po etničnem ključu povabi tudi vse razseljene zunaj nove domovine. Etnične manjšine se potisne na mesto Drugega. Postopke vodi anonimiziran uradniški aparat, ki, kot v primeru »izbrisanih« v Sloveniji, postavlja zemljevid novega pripadanja.

Toda zgolj birokratski ukrepi ne zadostujejo, saj se dotikajo ljudi, ki so še včeraj živeli v povsem drugih okoliščinah državljanstva, na istem naslovu in v istem kolektivu. Državljanstvo in pripadanje nista zgolj upravno-administrativni kategoriji, temveč zadevi subjektivnega doživljanja skupnosti, njenih zunanjih meja in soseščin; in notranjih con povezovalja, stikov in udeležbe. To subjektivno gnetivo državljanstva temelji na skupnem izkustvu – in spominih, ki to izkustvo prepisejo v pripoved o trajanju. Zatorej je ob pravnih ukrepih, odločbah in uredbah treba poskrbeti tudi za ta nevidni, v zasebnem in intimnem skriti del članstva. Stečejo predelave spominov: najprej v obliki vodenega pozabljanja, kdo so bili naši dovčerajsnji sosedje, ki jim danes odrekamo gostoljubje. Toda javna amnezija lahko seže le do pragov zasebnosti – tam, na drugi strani vrat, tečejo spomini svojo pot; najprej v obliki olajšanja, da je epizoda v zgodovini zaključena, nato, vse pogosteje, kot nostalgično iskanje izgubljenega. Idealiziranje preteklosti in selektivno spominjanje se kot trn v peti zapičita v postsocialistični državljanski eksperiment in motita lagodno hojo po fantazmatski krajini etničnega inženiringa lojalnosti novi državi.

Nostalgično vračanje v socialistično preteklost ni samoniklo. Ne gre za tip strukturne nostalgije, s čimer se slehernik sooči s staranjem, ko se, po vseh bremenih zorenja in spopadanja z življenjskimi izzivi, vrne nazaj v idealizirano krajino otroštva in mladosti, očiščeno vseh sledi notranjih bojev in stisk. Vračanje k spominom na socializem je bližje retrotopičnemu scenariju (Bauman, 2017), ki ga ustvarja tranzicijska neoliberalna država. Vse obljube o ekonomskem blagostanju, demokratičnem razkošju v pravicah in svoboščinah ter obnovljeni kulturni identiteti, ki bo neizčrpen vir osebne samozavesti in osmislitve kolektivnega življenja, se kmalu izkažejo kot ponesrečena obnovitev socialističnega projekta – in njegove zahteve po vzdržnosti v sedanosti za bogato poplačilo v prihodnosti.

Socialistična retrotopija odpira še druge neprijetne spomine na scenarije tranzicije, ki bi lahko prinesli drugačno prihodnost. Ko je šlo za politične in civilne pravice, je socializmu spodletelo; pri pripravicah žensk in kulturnih pravicah etnonacionalnih skupin pa je bil mnogokrat progresivnejši od Zahoda (Štiks, 2018). Ekonomska enakost, udeležba v političnem življenju in reproduktivne pravice žensk v socializmu so bile za zahodnjakinje zgled za pot, ki jo je bilo treba šele prehoditi. Nadalje, jugoslovanski »eksperiment« je pokazal na možnost za obstoj znotrajdržavnih odprtih meja in prostih prehajanj med teritoriji različnih etničnih skupin, transetnični princip pripadanja in večkulturni patriotizem. V spominih današnjih postjugoslovanskih kozmopolitov (Jansen, 2011) je bila Jugoslavija udejanjenje »odprtosti« prostorov pripadanja. Svoboda gibanja, ki jo danes tako boleče oživljajo povsod tam, kjer je gibanje omejeno z vizami in nečlanstvom v EU, je pomenila »stanje normalnosti«. Kot kaže proučevanje spominov Jansena na Hrvaškem in v Srbiji, je izguba te normalnosti vpeta v žalovanje za »včerašnjimi življenji«. Za manj privilegirane od urbanih kozmopolitov je spomin na jugoslovanski socializem usidran tudi v idejo delavskega razreda s socialnimi pravicami in medetnično solidarnostjo. Vse to so ideali odprte, strpne in raznolikosti naklonjene družbene ureditve, ki jih danes, soočen z migracijami iz svojih nekdanjih kolonij, promovira Zahod. Ker vztraja v svoji kulturni superiornosti, se, ko gre za jugoslovanski projekt, namesto na te dediščine socializma raje osredotoča na etnične vojne ob njenem razpadu, in tako, posredno, delegitimira ta eksperiment v neetničnem državljanstvu. Za postsocialistične revizioniste pa sta jugoslovansko večkulturnost in kozmopolitstvo prikladen prostor, na katerem se, s pomočjo demoniziranja socializma, odpravi misel na pluralno, medkulturno sobivanje.

Z gledišča postsocialističnega nacionalista je ta spomin močan tekmeč v spopadu za interpretacijo državljanstva: po poti obnavljanja zgodovinske retrotopije, da je večkulturna solidarna družba realna alternativa, inkriminira idejo nacionalne čistosti in etničnega patriotizma, ki jih nacionalistični domoljub promovira kot edina možna temelja postsocialistične družbene pogodbe.

Nacionalizem in spolni revizionizem

Četudi se odeva v govor o preteklosti, ima današnji, postmilenijski nacionalizem, to je nacionalizem, ki se po obeh svetovnih krizah razrašča v obliki avtoritarnega populizma, sveže ambicije. Svoj boj bije v retoričnem okrasju nacionalnega zaščitništva dominantne etnične skupine, ki naj bi jo manjšine ogrožale tako v smislu demografske kot kulturne vitalnosti. Nacionalist zgodnjega 21. stoletja si lahko priklicuje prizore iz časov domnevne homogenosti nacionalnega telesa, a to lahko počne le s pomočjo prevare, cenzure, revizije spomina. Ta varljivost zagotovo lahko poganja močno čustveno fantazijo o pripadanju eni in edini pravi skupnosti, toda njena fantazmatska struktura jo obenem oddaljuje od življenja v družbeni resničnosti. Rezultat – spet v popolnem nasprotju z nacionalnimi gibanji 19. stoletja – je pojevanje opolnomočenja ljudstva, ne njegovo bohotenje. Nacionalistični populizem je danes lahko – kot nam tako zgovorno pričajo ‚trumpisti‘ v ZDA in domoljubi v naši bližini – le oblika šemljenja. Oviija se v preteklo simboliko, zastave in idejo pravadnega izvora, da bi prikriil tesnobno izkušnjo soočenja s praznino – praznino zgodovine, ki je subjektu nacionalne fantazije odvzela vsakršno družbeno moč, razen moči razkroja in uničevanja.

To prerivanje okoli etničnega (ne)pripadanja ne gre razumeti zgolj v luči nacionalističnega besa nad izgubljenimi privilegiji, kot ta obrat k skrajno desnim političnim gibanjem za Zahod pojasnjuje kritična družboslovna analiza (Fukuyama, 2019; Hochschild, 2016; Norris in Inglehart, 2019, Rorty, 1998). Razumeti ga moramo vse bolj kot kulturni boj. Spolni revizionizem je dobra ilustracija tega boja. V evropskih postsocialističnih družbah je spolna identiteta žensk postala pomembno orodje v ideologiji zgodovinske »normalizacije« družbe po kolapsu komunizma. O poskusih, da bi se država s svojimi ideološkimi aparati postavila v vlogo »mediatorja« ženskega spola in spolnosti, ki bi ženske vrnil »nazaj« k njihovim tradicionalnim, domnevno »naravnim« vlogam in izrazom ženskosti, se je v zadnjih desetletjih razpisalo že mnogo, povečini feminističnih avtoric (pri nas glej predvsem Jalušič, 1999; Jogan, 2000; Salecl, 1994). Četudi pri svojih analizah izhajajo iz kulturno specifičnih okolij nacionalnih držav, ki so nekoč sestavljale večnacionalni tvorbi, Sovjetsko zvezo in Jugoslavijo, so njihove ugotovitve nenavadno podobne: priča smo obnovi idej »patriarhalnega nacionalizma«, ki žensko postavlja v vlogo subjekta, ki reproducira in reprezentira nacijo – pri čemer so ženske kot zgodovinski in biografski subjekti izvzete iz morebitnih pogajanj o tem, kako bi rade reproducirale; in kaj reprezentirale.

V sodobnem oživljanju nacionalizma se mobilizirajo ženske spolne identitete za ponovno pisanje zgodovine, skupaj z zatiranjem preteklih emancipacijskih bojev in idej svobode – ne le, da se spodbuja nadzor nad reproduktivnimi pravicami žensk, ampak se tudi usmerja javne vizije etnične demografije, politične moči in kulturne identitete (Vidmar Horvat, 2021). Ni naključje, da je v jedro tega boja pahnjena ženska, še posebej agresivno ženska umetnica – državljanka subjekt, ki s svojim umetniškim izrazom posega v spopad za nacionalno kulturno identiteto. Ko je leta 2018 umetnica Simona Semenič prejela na-

grado Prešernovega sklada, je moral predsednik upravnega odbora Prešernovega sklada Vinko Möderndorfer svoj govor ob podelitvi v Cankarjevem domu začeti z besedami: »Dolina Šentflorjanska, pozdravljena.« Nagovor je bil odziv na razburjenje medijskih domoljubov, ki so nagrajenko, in posebej njeno fotografsko delo, v katerem si telo nosečnice ovije v slovensko zastavo, na mestu trebuha pa iz nje izreže grb, popljuvali. »Ali se vam zdi uničevanje slovenskih nacionalnih simbolov vrhunski dosežek?«, se sprašujejo pri tedniku *Demokracija*. Semeničeva se v "imenu umetnosti" norčuje iz slovenskih nacionalnih simbolov. /.../ Si res zasluži najvišje priznanje Republike Slovenije za dosežke na področju umetnosti? Kljub temu, da očitno ne ceni svoje domovine...«.¹ In potem vas izrojena levica zmerja, da ne razumete umetnosti«, je bil odziv pri *Slovenskih novicah*.² Časnik povzame zapis Janeza Janše na twitterju: »Izrojena levica se na kulturni praznik iz vas norčuje kot še nikoli doslej. Sramotanju naših skupnih nacionalnih simbolov in slovenske družine pravi 'umetnost'. Če se s tem ne strinjate, vas razglasi za nestrpneže in vas zmerja z bedaki... DOL S PARAZITI.«

Julie Mostov (2008) rezultat rekonstitucije družb na območju nekdanje socialistične Jugoslavije imenuje etnokracija. Etnokracija »je specifičen tip vladanja, ko je oblast skoncentrirana v rokah vodij, ki sebe promovirajo kot edino kvalificirane, da branijo etno(nacionalne) interese, pri čemer so tisti, ki se jim vlada, kolektivna telesa, ki jih opredeljujejo skupna kultura, zgodovina, vera, miti in domnevni izvor«. Matere, žene, hčere se v scenariju kolektivnega (pre)poroda prepíše v etno ženski subjekt, ki sodeluje v družbenem inženiringu kolektivne identitete državljana. Umešča kulturni in simbolni teritorij nacije, ki ga opredeljujejo kategorije spola. »Nadzor nad spolnim vedenjem tako postane pot k okrevanju nacije« (Mostov, 97). Spolni revizionizem, ki iz svojega nabora ženskih identitet izloča Druge, postane integralni del tistega političnega paketa vladanja, ki si bo prizadeval za avtokratski model patriarhalnega etnonacionalizma.

Zgodovinski revizionizem, ki je zajel spolni revizionizem, ni po naključju spojil dveh sfer, ki vsaka zase gojita svoj odnos do preteklosti – ena do javne politično-ideološke zgodovine, druga do politike spola. Kot je mimikrija zahodnjaštva in njegove modernosti tesno prepletена z idejo posttravmatske rekonstitucije, pri čemer je srž podvajanja prav v dokazovanju travmatičnosti (socialistične) modernosti, toliko je »normalizacija« politik spola v postsocializmu v funkciji same revizionistične ideje. V nasprotju s splošnim prepričanjem, da je historični revizionizem, ki se sproža v različnih kombinacijah predruženja spomina, od nostalgije do antikomunizma, v službi spopada za interpretacijo preteklosti, s katerim pridobivajo sile v sedanjosti, je revizionizem mogoče videti v funkciji družbenega inženiringa prihodnosti. Tisto, kar se v družbeni teoriji pospešeno prepoznava kot retrogradne forme organizacije družbenega življenja ali retrotopije, so v resnici kulturni boji za ustroj subjekta v prihodnosti: subjekta, ki bo hkrati (samo)vodljiv in deso-

¹ <http://www.demokracija.si/slovenija/item/101-skandal-za-slovensko-kulturo-umetnica-simona-semenic-zlorablja-slovensko-zastavo-namesto-predpisanih-kazni-pa-dobi-nagrado-presernovega-sklada>.

² <https://www.slovenskenovice.si/novice/slovenija/foto-in-potem-vas-izrojena-levica-zmerja-da-ne-razumete-umetnosti/>.

lidariziran, in torej odvisen od množične psihologije in totalitarnega vodenja, kot je to značilno za njegov neoliberalni ustroj.

Ključna strategija revizionizma zadeva rekonfiguriranje socialnih in političnih krajin držav, pa tudi omejevanje političnih subjektov in političnega prostora. Etnokratske strategije oblikovanja države si prizadevajo izprazniti javni prostor, zmanjšati število kategorij političnih subjektov in omejiti dostop do institucij družbene moči (prav tam, 101). Pod udarom so neodvisni mediji in civilna družba. Pretendent za etnokrata določa demografske politike, izvaja družbeni nadzor in uvaja avtoritarne modele vedenja, tako da se sklicuje na tradicionalne vrednote. Te omenja v kontekstu specifične teže, ki jo nosijo v stiku z dekadentnimi vrednotami drugih, na primer Zahoda, nekdanjih komunistov, kozmopolitov, protivojnih aktivistov, feministk, muslimanov, etničnih manjšin (prav tam, 97). Revizioniste spola ne moti, da je moderna spolna pogodba na Zahodu že davno prešla v post-moderno neoliberalno pogodbo, ki temelji na ideji ženske aktivne participacije v javnem življenju. Časovno-zgodovinska komponenta ideje »ujeti Zahod« je anahronistična zgolj navidezno. Ko postsocialistični »mediatorji spola« želijo udejanjiti ideal, ki je že davno preminul, uporabljajo drugačne argumentacije, njihovi razlogi za »lov« pa so bolj zapleteni. Da bi dokazali kredibilnost in determiniranost, »vrniti se nazaj v zgodovino«, se je moral Vzhod najprej odpovedati vsem dediščinam, vključno s progresivnimi politikami državljanstva in spola v socializmu, ter priklicati nazaj na prizorišče tisto drugo, kapitalistično modernost, s katere bi gradil nove, postsocialistične družbe. Reiteriranje preživelega modela zahodne modernosti ni imelo političnoekonomskega motiva – tega ne bi moglo udejanjiti, saj je bila tranzicija zasnovana kot prehod v (periferni) neoliberalizem. Pač pa je imelo močno ideološko-kulturno poslanstvo: sestaviti nov zemljevid družbenih razmerij, ki bo odpravil predstave o socialističnih »alternativah« in »opolnomočenju« ter na njihovo mesto postavil prazno formo antikomunizma, s katere se bo aktivirala nova oblast.

Revizionizem in kulturni boj

Prekrivanje retorike nacionalizma z retoriko domoljubja omogoči, da se ljubezen do domovine prepiše v mobilizacijsko orodje, s katerim nacionalist vodi svoj kulturni boj. Kulturni boj je za mnoge kritične glasove na Zahodu postal dominantni razlagalni model za obrat k ksenofobnemu populizmu (glej predvsem Norris in Inglehart, 2018); za Slovence ideja kulturnega boja ni nova. O njej se je v *Kulturnih problemih slovenstva* vplivno razpisal Josip Vidmar (1932). V Vidmarjevem času sta medijski kulturni boj bila *Slovenec in Slovenski narod*. Prvi, ki je bil ideološko obarvan časopis slovenskega katoliškega gibanja, se je »po ideologiji, ki jo zastopa«, razglašal kot »...edini res slovenski dnevnik«, »list za slovensko ljudstvo«. Zaznaval je »očitno ločitev duhov«, ki je zaobjela družbo, misleč na

»svobodomiselni program« svojega tekmeca. V *Duhovni zgodovini Slovencev* (1996) Janko Kos identitetno bit naroda približuje ideologijam prvega tabora. Mladen Dolar je bližje drugi, »svobodomiselni« struji, ko duhovno pot slovenstva opazuje s točk »prekinitve z avtohtonostjo in nacionalno identiteto«. Kosovel, Černigoj, Šalamun ... so genealoška mesta diskontinuitete, razhoda z avtentičnim, pristnim in avtohtonim, ki naj bi določalo identiteto slovenstva. Tisto, kar se danes kaže kot element avtentičnosti in avtohtone artikulacije identitetnega bistva, je produkt spopadov; in selekcije, v kateri je sodelovalo mnoštvo drugih dejavnikov, med njimi veliko »tujerodnih« (Dolar, 30).

Kulturni boj za kolektivno identiteto zajema nacionalno simboliko. Triglav je v prednji vrsti spopadov. Alpska kultura in njena naravna ikonografija gorovja, kot v delu *Nazaj v planinski raj* pokaže Boštjan Šaver (2005), imata pomembno vlogo v mentalitetnem oblikovanju slovenstva. Toda to ne pomeni, da je pomen, uklesan v skalovje, trajen in nespremenljiv. V avstroogrski domovini je narativni okvir gora, posebej Triglava, središče narodnega prebujanja, označevanje ter poimenovanje gorskih poti in gradnja planinskih koč pa pomembno orodje geografskega in simbolnega zasedanja prostora slovenstva. S "cikličnim potrjevanjem sublimne povezave slovenstva z alpskim in predalpskim ozemljem" (Šaver, 179) v šestdesetih letih 20. stoletja najprej prekine skupina OHO (1966-1971). Z dogodkom v Parku Zvezda v Ljubljani decembra 1968 sproži javni škandal, ko, v duhovnem prekrivanju z evropsko Novo levico, strukturalizmom in revijo *Tel Quel*, ta »radikalni-urbani-ideološki pojav v slovenski moderni umetnosti«, kot skupino opredeli Miško Šuvaković, za namen provociranja socialističnih oblasti, meščanske seksualnosti in katoliške morale desakralizira ikonografijo Triglava. V performansu *Triglav na Triglavu* (2007), s katerim se je umetniški kolektiv treh Janezov Janš poklonil projektu OHO, Triglav prevzame novo funkcijo simbolnega umeščanja slovenstva. S prisvajanjem imena politika Janeza Janše postane mesto spopada za avtentičnost in identiteto, politiko nati vizma in populizma. Srečanje petkovih protestnikov s politikom Janezom Janšo na Kredarici avgusta 2021 je novo poglavje v opomenjanju nacionalnega simbola, kjer si nasproti stojita dve duhovni, politični in kulturni viziji nacionalne identitete: ene, ki stremi k zmanjševanju »kategorij nacionalnega subjekta« in druge, ki zahteva duhovno, intelektualno in politično odprto družbo.

Sklepne misli

Kulturni boj, ki smo mu priča ob zadnjih izdihljajih tranzicije in vstopu v boj za nacionalno in kulturno identiteto od vstajniških protestov 2012 dalje, nosi drugačen intelektualni pečat od svojih predhodnikov v 20. stoletju. Četudi se kaže kot nadaljevanje ideološkega boja, je v resnici kulturni boj v najčistejši obliki do sedaj: zadeva vprašanje kulturalnosti oz. nekulturalnosti, intelektualizma oz. antiintelektualizma, državne umetnosti v

službi vladajočih oz. družbenokritične umetnosti. Grobo artikuliranje boja za identiteto, zaton pravopisne slovenščine – te svete substance slovenske samobitnosti –, in vzpon proizvodnje lažnega govora niso stranski produkti tega boja; so osrednje prizorišče oblikovanja nove duhovnosti in oder za uprizarjanje identitete naroda, ki bo kulturna »tradicija« za nove generacije. Domoljubje je emotivni okvir tega generacijskega preoblikovanja; in politični instrument za izločanje vseh, ki nanj ne pristajajo.

To pa pomeni, da smo nemara dolžni še enkrat ozreti se po domoljubju, prevetriti njegovo ideološko funkcijo in razumeti njegovo politično moč. Pravi domoljub, kot so vedeli že stari misleci, najbolj trpi, ko njegovo domovino razjedajo protidemokratske sile. Maurizio Viroli, ki mu, med drugimi, dolgujemo nov pogled na idejo patriotizma, pravi približno takole: patrioti bodo prvi, ki bodo trpeli zaradi sramote, ki bo doletela njihovo domovino: trpijo, kadar njihova domovina izbere napačne voditelje ali ko voditelji lažno predstavljajo ali zlorabijo naše skupne ideale.

Domoljubje ni duhovno preživeta ideologija; nasprotno, je orodje v kulturnem boju za domovino, ki nastaja pred našimi očmi.

Literatura

- Appiah, K. Appiah. 1997. Cosmopolitan patriots. *Critical Inquiry* 23: 617–639.
- Fukuyama, Francis. 2019. The New Identity Politics. *Eurozine*; <https://www.eurozine.com/new-identity-politics>.
- Dolar, Mladen. 2003. »Slovenska nacionalna kultura in identiteta: navodila za uporabo«, v N. Pagon in M. Čepič (ur.), *Nacionalna identiteta in kultura*, Ljubljana: ICK, 21–35.
- Hochschild, Arlie. 2016. *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New York.
- Kos, Janko, 1996: *Duhovna zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Norris, Pippa, Inglehart, R. 2019. *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*. Cambridge.
- Primoratz I, Pavković A (ur.). 2007. *Patriotism: Philosophical and political perspectives*. Ashgate, Aldershot.
- Pušnik, Maruša, 2009: History on Trial in Post-Socialist Media. V: *Media Landscapes in Transition: Changes in Media Systems, Popular Culture and Rhetoric of Post-Communist Era*, (Škerlep, A., Jontes, D., Trivundža, I. T., Turnšek, M.). Ljubljana: Slovensko komunikološko društvo. 9–128. Rorty, Richard. 1998. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, MA.
- Sardoč, Mitja, ur. 2020: *Handbook of patriotism*, (Springer reference). Cham: Springer.
- Šaver, Boštjan. 2005. *Nazaj v planinski raj. Alpska kultura slovenstva in mitologija Triglava*. Ljubljana: Kult FDV.
- Štiks, Igor in Horvat, Srečko, 2015: *Dobrodošli u pustinju postsocijalizma*. Zagreb: Fraktura.
- Štiks, Igor, 2015: *Nations and Citizens in Yugoslavia and the Post-Yugoslav States: One Hundred Years of Citizenship*. London: Bloomsbury Academic.
- Vidmar, Josip, 1932: *Kulturni problemi slovenstva*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.

Vidmar Horvat, Ksenija. 2020. »Cosmopolitan patriotism« V: SARDOČ, Mitja (ur.). *Handbook of patriotism*, (Springer reference). Cham: Springer. 127-140.

Vidmar Horvat, Ksenija. 2021: *Revizije spola: Podoba ženske v postancionalni družbi*. ZZFF.

Viroli, Maurizio. 1995. *For love of country: An essay on patriotism and nationalism*. Clarendon Press, Oxford.

Povzetek

Prispevek obravnava tematiko domoljubja v kontekstu slovenske poosamosvojitvene družbe. Avtorica domoljubje poveže s kulturnim bojem in trdi, da je patriotska ideja danes osrednje prizorišče boja za izgradnjo nove slovenske nacionalne in kulturne identitete. Ta se, z gledišča nacionalističnega patriota, mora umakniti s tirnic liberalnih dediščin, idej pluralizma in kulturnega svetovljanstva, saj le tako lahko sodeluje v izgradnji režima vladanja, ki temelji na avtokratskih načelih podrejanja in homogeniziranja kulturnih razlik. Razprava se opira na analizo spolnega revizionizma in spopadov za nacionalno-kulturno simboliko.

Ključne besede

domoljubje, revizionizem, nacionalna identiteta, kulturni boj

Summary

This article examines the topic of patriotism in the context of Slovenian post-independence society. The author connects patriotism with the notion of culture wars, arguing that the patriotic idea today is the main battleground to define Slovenian national and cultural identity. From the perspective of the nationalist patriot, this identity needs to be removed from the legacies of the liberal democratic state, pluralism and cosmopolitanism. This is the only way a new regime of governmentality can be introduced, namely one with foundations in principles of authoritarian submission and homogenization of cultural differences. The article is based on an analysis of gender revisionism and the struggles for the meaning of national-cultural symbols.

Keywords

patriotism, revisionism, national identity, culture wars

Domoljubje, nacionalna zavest in kritična misel: o možnostih kritičnega domoljubja

Boris Vezjak

O domoljubju v slovenskem prostoru vemo premalo tehtnega in tudi razprave o njem nam primanjkuje, toda po drugi strani je javni prostor z njim zasičen. Nanj opozarjajo politične stranke in ga poveličujejo, od nas zahtevajo, da se bolj potrudimo v odnosu do njega, ga »damo« več od sebe, pričakujejo več domoljubne in nacionalne zavesti, želijo ga imeti v kurikulah in naše otroke vzgajati po njem, pri čemer se največkrat domoljubja lotevamo na družbeno nevprašljiv način kot zelenega čustva, ki ga moramo gojiti. Predsedniki republike sklicujejo posebne gremije, na katerih se izbranci pogovarjajo o pomenu domoljubja, predsedniki najpomembnejših strank očitajo drugim, da ga prezirajo, sami pa pišejo himne in ode Sloveniji.

Toda kot nekakšen družbeni ideal nas velikokrat pripelje do nacionalizma, razburkanja čustev in situacij, ko z njim težko uresničimo humanistične in univerzalne vrednote, ker je preprosto preblizu političnemu in kulturnemu nacionalizmu in lahko demokraciji tudi nevaren. Ko si ga uzurpira država in politika za svoje namene, se plemeniti cilji hitro sfižijo in ker domoljubje predvideva ali celo zahteva neko čustveno navezanost do države, lahko predstavlja veliko možnost zlorabe. Na podoben način javne razprave o slovenskem domoljubju, ki krepko prekašajo znanstveno refleksijo o njem, že same po sebi ponujajo neprepričljivo narativno strukturo po eni strani in na drugi zarisujejo družbeni fenomen, zaradi katerega je zelo težko vzpostaviti afirmativen odnos do njega. Bolj se zdi, da bi do njega morali biti največkrat skeptični.

Zagovarjal bom tezo, da lahko na teoretski ravni do domoljuba sicer gojimo različne poglede, razvite z njegovo definicijo, opisom, družbenim položajem in vlogo, toda ko upoštevamo njegove uprimeritve v praktičnem aspektu, nam te v konkretnem družbenem in političnem kontekstu zarisujejo okvir, v katerem se moramo do njega nujno opredeliti na ravni pritrjevanja in odklanjanja. Povedano preprosto: domoljubje ni tako samoumevno pozitivno, da bi ga smeli samo sprejemati, morda bi ga celo morali v celoti odklanjati. Če bi pri vrednotenju domoljubja sledili zgolj principoma praktičnega udejanjenja in tehtanja koristi in škode, bi zato do slovenskega domoljubja zadnjih desetletij, zelo verjetno pa tudi do marsikaterega drugega, ne mogli gojiti res afirmativnega odnosa, vsaj ne v kontekstih, ki zadevajo njegovo političnost v ožjem pomenu: če bi se trudili naštetati njegove pozitivne ilustracije, bi se večina njih nanašala na športne dosežke slovenskih športnic in športnikov, morda znanstvene uspehe v tujini ali oblike promocije Slovencev v svetovnem merilu na področju, ki se izmika strogi politični kontekstualizaciji.

Njegova družbena percepcija, kadar je politična in ideološka, prejkone nujno pripelje do polarizacije in razklanosti: »ideološki aparati države«, če uporabim althusserjanski pojem, pa tudi ožja strokovna in širša javnost, v izhodišču velikih koristi domoljubja nikakor ne zanikajo. Začetni odnos do njega je vsakič pozitiven, četudi v praktičnem življenju težko pokažemo na primere neškodljivih realizacij, ki jih ne bi prevladujoče obarvali primeri nacionalnega ali nacionalističnega izživljanja, plehkega populizma za potrebe političnih strank ali volitev, čustvenega zlorabljanja vseh vrst, kolektivne manipulacije in načinov ustvarjanja narodove identitete z igranjem na karto psihologije množic, pri kateri akterjev ne vodijo iskreni nameni. Če k temu prištejemo še mednarodne odnose, lahko v stanju povečanih napetosti med državami sklicevanje na domoljubje hitro postane dramatično nevarno in ni zgolj stvar nedolžnega pozicioniranja mnenj o ljubezni do države in naroda. Ker ga tudi sistem vzgoje in izobraževanja sprejema kot nujno vsebino programov usposabljanja, ki je v svojem temelju neproblematično in zaželeno, z njim pa nato razlaga pojme, kot so državljanstvo, narod, pomen narodne identitete in vprašanja mednarodnega povezovanja, se s tem domoljubje infiltrira v različne treninge in prakse, s čimer potencialno postane nerazdružljivo z nacionalističnimi idejami.

Vse omenjene pomisleke bi zlahka ustavili s trditvijo, da domoljubju zlorabe na njegov račun ne pridejo do živenga. Če odstranimo tovrstne poskuse, ki so morda celo prevladujoči, bi morali ohraniti vero v njegovo smiselnost in mu zaupati, na ravni znanstvenosti

pa pojem utemeljiti onstran njegovih javnih rab, nekako izolirano. Toda če o domoljubju vemo veliko, slabše poznamo znanstvena orodja, s katerimi bi ga lahko dovolj natančno opredelili ali celo izmerili. Ta možnost manipulativnosti nas pripelje do različnih stališč, čeprav bo v tem smislu veljalo, da slovensko domoljubje ni nič posebnega: številni avtorji ga v celoti odklanjajo, češ da je domoljubje zgolj zabloda ali iluzija, *delusion*, kot pravi Simon Keller (2005), ali da je nujno napaka, in to moralna napaka, kot pravi George Kateb (2008). Kar pomeni, da bi se mu morali torej odpovedati. Na navedem še radikalno tezo Paula Gomberga (1990): domoljubje je nedopustna pristranost, podobno je rasizmu, zato je vedno škodljivo.

Kako razsekati vozle njegove sprejemljivosti in nesprejemljivosti, ko se zdi, da bi ga želeli negovati in gojiti, a se v praksi nenehno sprevrača v svoje izmaličeno nasprotje? Mar ni zaradi niza slabih posledic, ki ga vzbuja, če so te dominantne, na trenutke ali celo pretežno neodgovorno staviti nanj? Zagovarjal bom stališče, da zaradi opisane problematičnosti do domoljubja ne smemo in ne moremo gojiti idealističnega, apriorno sprejemljivega odnosa brez zadržkov v kakršni koli nereflektirani obliki, ampak velja nasprotno do njega vzpostavljati permanentno kritično distanco. Ni domoljubja brez zadržanosti do njega, zato bom štel, da je danes kritično domoljubje (*critical patriotism*) edino jamstvo, da se neproblematizirana dimenzija ne bi razmahnila v tako imenovano zvesto domoljubje, ki se kaže bodisi v slepi poslušnosti in brezpogojni podpori oblasti ali nekontroliranem sklicevanju na kolektivna čustva, pri katerem ne moremo naleteti na nikakršne pozitivne posledice v njegovi promociji. Posledično bom zagovarjal še tezo, da je kritično domoljubje njegova edina uspešna oblika, ki omogoča združljivost z vzgojo za demokratično državljanstvo: s tem se približa konstruktivnemu in demokratičnemu domoljubju, hkrati pa goji zahtevo do aktivnega zavračanja domoljubja vsakič, ko si to ne zasluži tega imena.

Na podlagi nekaterih avtorjev (Merry 2020, Hand 2011) zato predlagam obravnavo, ki vpeljuje v domoljubje kritično komponento. Da bi jasneje izpostavil, v čem vidim prednosti, ponujam v analizo svojo definicijo in jo v drugem delu tega zapisa tudi podrobneje predstavljam: »Kritično refleksivno domoljubje je izražanje naklonjenosti do domovine, ki ga spremlja prakticiranje kritičnega mišljenjskega stališča, vključujoč svojo navezanost do domovine, obogateno z elementom refleksivnega zavedanja lastnih stališč, ki zahteva izražanje nestrinjanja in nasprotovanja domoljubju vsakič, kadar so ravnanja v njegovem imenu takšna, da vodijo do ogrožanja splošnih moralnih načel in vrednot.«

Svoje začetno stališče o nujnosti skepticizma v odnosu do domoljubja želim ilustrirati z dvema vinjetama slovenskega domoljubja, primerom religijske in politične eksploatacije s pismom slovenskih škofov decembra leta 2007 v času, ko je menda novinarska peticija blatila ugled države, in nato s primerom napada na znanstvenika Petra Stankoviča, ki je napisal knjigo o slovenski narodnozabavni glasbi in bil deležen pogroma zaradi svoje domnevne omembe povezave med to glasbo in fašistoidnostjo, ki je dejansko ni bilo. V drugem delu prispevka pa se dotaknem možnega »reševanja« samega pojma s kritično naperjenost do njega, ki jo na koncu razvijem do navedene definicije. Povedano preprosteje: če želimo domoljubje v zaostrenih razmerah njegove eksploatacije sploh smiselno ohraniti kot pozitivno čustvo in družbeno vrednoto, za katero smo presodili, da je vredna zgovora, bi nas pot morala pripeljati do gojenja kritičnega domoljubja.

Materinsko varstvo države: domovina in »tujina«

»Sam Bog je priznal Slovenijo!« se je glasil naslov novice, objavljene 8. februarja 2022 na portalu »Domovina.je«, ko so ob 30. obletnici sklenitve diplomatskih vezi med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem obiskali Rim in Vatikan najvišji predstavniki tako Cerkve kot države, nadškof Zore, predsednik Pahor in zunanji minister Logar. Na koncu je sledil sprejem pri papežu Frančišku.

Kaj pomeni reči, da je sam Bog priznal Slovenijo? Prejkone nekakšno obliko krepitve nacionalnega ponosa pri državljanih, obliko domoljubnega žara ob občutku, da je pri dejanju osamosvojitve države prišla najvišja možna pomoč za takšno državotvorno dejanje »od zgoraj«. Predstavlja tudi obliko poudarka, da nas imajo bogovi tako rekoč radi, da sta ljubezen do domovine (latinski *amor patriae*), ki se je osamosvojila, in s tem povezana nacionalna zavest smiselni zaradi božje intervencije, zaradi božje ljubezni – *amor dei*. Za verne je navedeni stavek najbrž tudi izraz dejanskega prepričanja, da se je vse zgodilo v polnem pomenu na opisani način in z božjo pomočjo. Sámó misel je ob dogodku izrekel slovenski veleposlanik pri Svetem sedežu, njegova ekscelenca mag. Jakob Štunf v svojem pozdravu, pri tem je citiral tedanjega ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, torej pravega avtorja, ki je ob osamosvojitvi izrazil prepričanje, »da je ob mednarodnem priznanju državo Slovenijo priznal tudi Bog sam«.

Če bi trditev držala, imamo kot domoljubi bogove na svoji strani. Neznaten in morda naključen citat nam posredno lahko služi v dokaz, da domoljubje ni izraz, ki bi ga v javnem diskurzu bilo premalo in bi bil spregledan, tudi nam ni premalo blizu, ampak ga je morda še preveč in se zajeda v številne družbene, politične, športne in tudi religiozne kontekste razprav. Kot vsak narod tudi Slovenci iščemo navdih zanj v različnih epizodah lastne zgodovine, včasih tudi neupravičeno in končno tudi znotraj svoje, navdihuje nas, seveda ne vseh, narodnoosvobodilni boj, doživljamo ga tudi kot nekaj plemenitega, domoljubje različnih političnih, športnih, kulturnih skupin povezujemo s slovenstvom in posamičnimi simbolnimi gestami, kot je npr. izobešanje zastave, petje himne ob največjih športnih dosežkih in podobno. Končno o njem velikokrat govorimo tudi z vidika zanimivega »lokalpatriotizma« - konceptualno vznemirljivega zato, ker običajno domoljubje opisujemo kot ljubezen do domovine, *patria*, lokalpatriotizem pa bi potem moral predstavljati neko zelo lokalizirano obliko *patrie*, torej domovine, ki se po posebnostih razlikuje od naše »splošne« domovine.

Primer nas spomni na leti 2007 in 2008, ko je nacionalistična retorika desnice obljudljala vzpon na vrh sveta, celo dobesedno, Slovenci smo bili malodane izvoljeni narod, skoraj najboljši med najboljšimi: če parafraziramo znameniti govor tedanjega predsednika vlade, prepisan od Tonyja Blaira. Tedaj so slovenski škofje sporočili, da so napisali molitev in prošnje k Bogu ob skorajšnjem predsedovanju Slovenije Evropski uniji leta 2008. Del njihove molitve je zvenel takole: »Zaupano nam je vodenje te velike družine evropskih narodov, zato te prosimo za pomoč in blagoslov. Navdihuj voditelje držav, politike

in poslance, da bodo modro in pošteno odločali ter skrbeli za dobro vseh. Naj skrb za gospodarski in gmotni napredek nikoli ne zamegli duhovnih vrednot, ki jih potrebujemo. Prav tako naj ob skrbi za svoje ugodje ne pozabimo tistih, ki so potrebni naše pomoči. Marija, naša dobra Mati, tvojemu materinskemu varstvu izročamo vse narode Evrope. Varuj nas, da bomo ostali zvesti svojim krščanskim koreninam in tvojemu Sinu, ki nas kot brate in sestre združuje med seboj. Amen.«

Podrobneje sem o tem pisal na drugem mestu (Vežjak, 2007), takrat so slovenski škofje za pol leta izročili vse narode Evrope v varstvo naši dobri Materi, seveda predvsem z mislijo, da bi bila ta naklonjena Sloveniji in našim politikom, ki bodo vodili to družino evropskih narodov. Lahko bi rekli, da so klicali k temu, da bi postala Marija zavetnica našega predsedovanja in da bi usmerjala modrost in poštenost naših politikov. *Mother country*, domovina torej, je pogosta asociacija na pripadnost zemlji ali narodu, k kateremu se prištevamo, podobno kot »očetnjava«, *patria*. Je v tem smislu sklicevanje na Mater že povezano s pripadnostjo Narodu? Na ta način prebujana ikonografija nacionalizma je našla svojo pot k vnovičnem utrjevanju naše lastne in evropske identitete. Hkratno je utrjevanje obeh pomenilo pristanek na igro iskanja ločnic, poudarjanja identitete države in državotvornosti, a tudi vpetosti v evropske integracije, kot temu radi rečejo. Kdo smo mi, kdo so oni, kje so meje?

Cerkveni »maternalizem« v podporo državi je takrat podprl širokopotezno ločevanje predsednika vlade na državo in tujino, na domoljubje in blatenje, državotvornost in izdajstvo. Naj pojasnim. Vpeljava te geste, sicer aksiološko obarvana na dobre in slabe statiste, je bila povzdignjena v višave po invenciji »blatenja Slovenije v tujini«, ki je razjezila predsednika vlade do te mere, da je obračunal z novinarji in njihovo takrat zelo odmevno peticijo, ki jo je podpisalo 571 novinarjev. Podpisani naj bi krnili ugled s tem, ko so črnili mater državo in ob tem bolj ali manj lagali, je bilo jasno rečeno. Prepoved kritike je postala državotvorna gesta, lepo zakamuflirana v skrb za domovino; nenavadna je bila že raba izraza »tujina«, ki tako močno krepí ločnico med »namí« in »njimí«, domačim prostorom in Evropo. Bizarnost dejstva, da se je takšna dihotomija vzpostavljala natanko v trenutku predsedovanja Slovenije »tujini« leta 2008, uvajanja schengenske meje in njenega ukinjanja, torej v trenutku, ko bi morali »biti« najbolj tujina in ko je ločnica realno najmanjša in strukturno povsem ukinjena, če to ni postala že z vstopom naše države v EU, velja razložiti prav s potujitvenim učinkom – tisti, ki trdi kaj takega, pač naznanja svojo oddaljenost od Evrope.

Vpeljana dihotomija med Evropo in domovino, tako rekoč našo Materjo, je imela zanimive učinke in le eno retorično skrb: prvo prepričati, da pri nas ni političnih pritiskov in cenzure ter da naj ne vzamejo resno sporočila novinarske peticije. Računala pa je tudi na demagoški učinek pri državljanih. Argument je bil v parafrazi naslednji: »Blatenje v tujini škodi ugledu Slovenije, zato je takšno ravnanje neprimerno in nedopustno«. Moralna konsekvence zgodbe je bila jasna stigmatizacija subjektov: kdor piše v tujino na način, da diskreditira vlado, ta blati in diskreditira svojo domovino. Imenujmo to za domoljubno stališče, ki dejansko s pravo domoljubnostjo nima povezave, ima pa za namen poiskati narodne izdajalce, sovražnike in »neprijatelje«; srž prijema je sklicevanje na pripadnost

domovini in kdor jo ljubi, ta jo menda mora nujno spoštovati s tem, da ne kritizira vlade. Kakopak ne drži, da nekdo, ki jo kritizira, s tem kritizira tudi Slovenijo, kot tudi ne drži, da nekdo, ki kritizira Slovenijo, s tem *eo ipso* blati državo. Zmota ima torej dva nivoja: prvi je neupravičena ekvivokacija med vlado ali predsednikom vlade in državo Slovenijo. Drugi je obrambni *ad hominem*: kdor kritizira, ta blati.

Naslednji trik je bil specifičnejši in v parafrazi naslednji: »Vsi smo državljani Republike Slovenije. Kdor državo blati v tujini, ta blati samega sebe.« Predsednik vlade je namreč takrat hitel pojasnjevati: »Tudi g. Zgaga je državljan te države, tudi g. Šurc je državljan te države.« S tem, ko sta podpisnika in pobudnika peticije pisala v tujino, sta kompromitirala ne le svojo državo, temveč pljuvala še po sebi. Trditev izhaja iz manipulativnih strategij prejšnjega argumenta in ju predpostavlja: napadati vlado pomeni napadati Slovenijo, kritizirati pomeni blatiti, a jo je razširila v tezo o »neproduktivnosti« v kontekstu avtoreferenčnosti, s sklicevanjem na slab in škodljiv rezultat, na »samoblatenje« samih akterjev. V logičnem smislu je to znova napaka ekvivokacije po naslednjem sklepanju: (1.) Slovenija je blatena, (2.) Državljan Slovenije je del Slovenije, (3.) Z blatenjem Slovenije je blaten tudi državljan Slovenije, (4.) Državljan Slovenije, ki blati Slovenije, je poblatil sebe samega. Nedopusten enačaj se je namreč zgodil med pojmom Slovenija in državljan Slovenije; ne drži namreč, da kdor blati Slovenijo (v resnici kvečjemu »blati« vlado), *eo ipso* blati tudi državljane. Argument je torej uspešen, ker sta bili uporabljeni kar dve ekvivokaciji: najprej je vlada poistovetena s Slovenijo, nato je Slovenija poistovetena z državljani.

Tedanji premier pa je uporabil še tretjo retorično prevaro: »Tudi če je res, kar pravite, bi morali umazano perilo oprati doma.« Če odmislimo dejstvo, da je novinarska peticija romala v svet, ker vsi pozivi novinarjev doma, naslovljeni na vlado in javnost, niso bili uspešni, je prav gotovo nedopustno skrbeti za lep videz demokracije na način, da se težave splošnega in javnega značaja v nerešljivi situaciji umakne za zidove in okope. Poziv spominja na razmislek, kako skriti nasilje v družini – kot da ni pglavitni problem njihovega reševanja prav v skrivanju! V tem, da, denimo, pretepeene žene in otroci molčijo prav zato, ker si ne upajo spregovoriti na glas pod težo prepričanja, da o naših težavah v družini ne sme biti poučena cela ulica ...? Ker je to sramota, o kateri se mora molčati. In kdo ponavadi vztraja pri takšnem »argumentu«?

Manipuliranje z nacionalističnimi in domoljubnimi čustvi, ki se jih povprek zlorablja, je tokrat temeljilo na dvoslojnim premisleku: najprej nam je ponudilo »argument državotvornosti«, ki bojda nalaga, da moramo v vsakem primeru ohranjati mitologijo ljubezni do države, tudi če bi bilo kaj od povedanega res; država je svetinja, ki se je ne sme blatiti. Cel očitok obrambe »pred lažmi« je arbitraren dodatek, kajti blatiti se je ne sme v nobenem primeru, z izrečeno resnico ali brez nje. Drugič, javne artikulacije ta argument iz domoljubja »zaprejo« in s tem določijo območje resnice: določitev tega, kar velja za resnico, je zdaj uzurpirano v rokah vladajočih. Oni določajo, kaj je blatenje, kaj je res in kaj ne. In v takih razmerah nastopi mati Marija s svojo skrbjo za usodo narodov, slovenskega še posebej. Nastopi čas za molitve, ko gre zanjo, za *mother country*, ki bodo uslišane in bodo zato politiki, trenutni upravitelji Evrope, kot pravijo škofje, ravnali pošteno in modro. Toliko o pri-

meru domoljubja s politično in cerkveno zlorabo države in državljskih čustev na podlagi predpostavljajna menda neznosnega blatenja v »tujini«.

Nevarnost znanstvenih analiz: primer Stanković

Enega najbolj prepoznavnih domačih zgledov zadnjega časa za nevarnost nereflektirane domoljubja, ki služi za krinko zagovora vsega »narodovega«, predstavlja javni ostrakizem zoper profesorja na Katedri za kulturologijo na ljubljanski Fakulteti za družbene vede dr. Petra Stankovića, raziskovalca popularne kulture: ta se je znašel pod udarom politike, političnih medijev in tudi tistih manj političnih, ki radi širijo senzacionalizem.

Njegov greh je bil, da je za Val 202 na Radiu Slovenija spregovoril o tem, kar so preoblikovali v splošno tezo napada proti njemu, ker da je »novejšo narodnozabavno glasbo povezal s fašizmom«, zaradi česar je bil deležen splošnega pogroma (Vezjak 2022). Považilo k odličnemu intervjuju, opravila sta ga Mitja Peček in Klara Zupančič, je sledilo izidu njegove knjige *Simbolni imaginarij sodobne slovenske narodnozabavne glasbe* in med drugimi je profesorja s FDV vehementno napadel tudi novinar RTV Slovenija Igor Pirkovič, zraven pa kar naravnost ščuval proti svojim radijskim kolegom: »Dragi NZ ansambli, dragi Čuki, Ansambel Modrijani, Ansambel Spev, Alfi Nipič, Jan Plestenjak, Ansambel Nemir in mnogi drugi, nasledniki Avsenika in Slaka, zdaj veste, da ima NZ glasba fašistične nastavke. Jaz tega nisem vedel, me je pa podučil VAL 202, ki kot javni zavod, med drugim tudi izobrazuje. Noro, noro, noro. Najboljše, da začnemo (začnete) pakirat.« (Vezjak 2022)

Stankovićevega analiza in razlaga imaginarija sodobne narodnozabavne glasbe pri nas je prepričljiva in ji težko očitamo akademsko subtilnost. Kar je zmotilo njegove pretežno strankarsko motivirane kritike, je povezava avtokratskega »ideala« politike s tradicionalnimi vrednotami. Edino eksplicitno mesto razprave o fašizmu, ki je v 13 minut dolgem pogovoru razjezilo tiste, ki so v tem prepoznali preveč eksplicitne kritike na račun aktualne oblasti, je bilo naslednje: »S tradicionalnimi družbami ni nič narobe. Tradicionalne vrednote v modernem kontekstu pa so lahko problematične iz različnih razlogov. Ljudje, ki poslušajo to glasbo, živijo v tem svetu in razmišljajo izrazito uniformno: ena vrednota, en narod ☒ v nekem trenutku bodo rabili samo še enega voditelja, pa bomo tam, kjer ne bi radi bili. Lahko vidimo, da si politika z bolj avtokratskimi težnjami apropiira, podpira, uporablja, izrablja tudi to glasbo, ne samo v Sloveniji. Nočem reči, da je ta glasba sama po sebi avtokratska, fašistoidna, a je s svojim preprostim, enoznačnim, uniformnim svetom zelo pripravna za take prisvojitve.« (Vezjak, 2022)

Kot vidimo, je Stanković povedal prav nasprotno od tega, kar se mu je očitalo, da namreč takšna narodnozabavna glasba po sebi ni fašistoidna, ampak tudi izrecen *disclaimer*

mu ni bil v pomoč pri obrambi pred agitpropovskim napadom nanj. Nekateri drugi poudarki iz pogovora, kako oblast skrajne desnice pri nas povzroča krčenje in celo zatiranje neodvisnih oblik ustvarjanja, čeprav je denarja za kulturo celo več kot poprej, saj je odtegnila sredstva za prireditveno prizorišče Gala hala na Metelkovi v Ljubljani, Gledališče Glej, Zavod Maska ter kulturno glasbeno in multimedijsko zasedbo Laibach, verjetno tudi niso prispevali k prijaznosti do intervjuvanca.

Politično motivirani napadi na avtorja študije in profesorja so terjali reakcijo njegove fakultete in ljubljanske univerze, ki sta, sicer v relativno osamljenih odzivih, na koncu branili akademsko neodvisnost in avtonomijo pod plazom kritik domoljubnih zagovornikov glasbe. Toda eno so pritiski na avtonomijo akademskega dela, čisto nekaj drugega pa je anketa Slovenskih novic, v kateri so Stankovića dobesedno defamirali in žalili (Vežjak, 2022). V svojem anketnem vprašanju so njegova izrečena stališča že v izhodišču predstavili kot vprašljiva, govorili so o »vzporednicah« med slovensko narodnozabavno glasbo in fašizmom in torej nekaj, česar ni povedal, predstavili kot resnično dejstvo. Temu pa so nato dodali tri možne odgovore, ki so jih v anketi bralci časopisa, izdaja ga časopisna hiša Delo, lahko uporabili v odgovor: (1.) »Prav ima«, (2.) »Svetujem, da ga pregleda zdravnik specialist« in (3.) »Očitno nas pred volitvami čaka popoln razdor v družbi. Tudi ob pomoči akademikov, ki postajajo ceneni politični agitatorji«.

Tako kot je začetno vprašanje bilo tendenciozno postavljeno, sta dva od treh sugeriranih odgovorov evidentno žaljiva in v funkciji osebne in profesionalne diskreditacije. Da je Stanković oseba, ki bi jo moral pregledati zdravnik specialist, po sebi predpostavlja pravilnost oziroma resničnost začetne trditve, toda hkrati nizkotno namiguje, da je z njo nekaj narobe, ker je umsko prizadet sam profesor. Nič boljša ni bila naslednja možnost, s katero se znanstvenika označuje za agitatorja in nekoga, ki zaradi prihajajočih volitev vnaša razdor v družbo, ker znova pomeni namig, da so njegova spoznanja instrumentalno zlorabljena, znanost pa je podredil političnemu cilju. Mimogrede, da sta kar dva od treh odgovorov v funkciji osebne napada *ad hominem* in močno diskreditacijska, je eklatantna in huda kršitev 2. člena Kodeksa novinarjev Slovenije, ki govori o tem, da se mora novinar izogibati osebno žaljivemu predstavljanju podatkov in dejstev.

Ker pa je tovrstno osebno intonirano hujskaštvo skrito v obliko ankete, predstavlja oteževalno in ne olajševalno okoliščino, saj s tem bralcu še intenzivneje namiguje, da ponotranji kar dve neprimerni in žaljivi oceni profesorja s piedestala domoljubnega govora narodnozabavne glasbe. Si predstavljamo, da bi takšne bile kar vse tri možnosti odgovora? Ali je bilo vodilo pri sestavljanju te metodološko in vsebinsko skrajno sporne ankete zgolj privabljanje uporabnikov medija s pomočjo žaljivega tabloidnega žargona, ali pa moramo v ozadju razbirati tudi politično agendo, je z vidika obsodbe nedopustnosti tovrstne prakse sicer nerelevantna dilema. Toda sama gesta sramotenja in žaljenja raziskovalca, ker je domnevno povezal narodnozabavno glasbo s fašizmom, nam kaže na pripravljenost medija, da širi sovraštvo do znanstvenika na podlagi stereotipa o »svetosti« tovrstne glasbe in obenem na njegovo vnaprejšnje prepričanje, da bodo bralci Slovenskih novic bogato nagradili tistega, ki je pripravljen narod in njegovo glasbo braniti.

Novinar RTV Slovenija Igor Pirkovič, sicer nekoč tudi avtor himne stranke SDS, je kasneje proti Stankoviću napisal in na družbenih omrežjih objavil pesem: v svoji pesnitvi proti intervjuvancu mu zato ni bilo težko vključiti niti ksenofobnih čustev do glasbe »z juga«, recimo do Severine (Vezjak, 2022a). Tudi sicer se stranka SDS ne brani povezav z narodnozabavno glasbo. Glasbenika Korado in Boško, turbofolk duet z novo spremljevalno skupino Domoljubi, sta pred letom dni spisala novo himno SDS, kasneje pa tudi uglasbila besedilo o Sloveniji, ki ga je prispeval kar Janša, kot smo lahko prebrali v »zahvali in podpori našemu premieju« (Vezjak 2020a). V njem nastopa močan politični in celo religijski moment, vzpostavljen v trikotniku Bog – domovina Slovenija – stranka SDS. Glasbeni »narodnjaško-ljudski diskurz« več kot razpoznavno igra konstitutivno vlogo pri oblikovanju politične in celo strankarske identitete in na trenutke se v njem vzpostavlja tudi teološka komponenta, torej že omenjene božje ljubezni v odnosu do ljubezni do domovine. Kasneje so sicer ravno pri verzu »domovina moja« v videospotu iste pesmi namesto Pirana pokazali mesto Rovinj, vendar so kasneje ustvarjalci to napako popravili (Vezjak 2020b).

Kaj nam pokaže primer Stanković? Še zlasti velja poudariti, da je v javnih razpravah o domoljubju na prangerju tudi sama znanstvena srenja: biti proti domoljubju je za znanstvenika nekako nevarno, omenjeni primer pa kaže, v kakšen absurd lahko pripelje tovrstno stališče, saj je politično vodena javnost zgolj predpostavila, da je omenjeni nedomoljuben in »antislovensko« razpoložen. Kar običajno označujemo za slovensko domoljubje, pretežno vsebuje elemente etnocentrizma in je pomešano z nacionalizmom, zaradi česar je javni diskurz o domoljubju politično in ideološko prisvojen, s tem pa pozitivno pristranski: domoljubje je boljše od nedomoljubja in velja načelo »Mi smo domoljubni, vi niste«.

Ker je prisvojen, politična preferenca v podporo domoljubju obarva teoretsko opredeljevanje; zagovarjati domoljubje zato pripelje do političnega pozicioniranja oziroma zlorabe v takšne namene. Ker nacionalizem, domoljubje, populizem in postfašizem v svojih formah terjajo teoretsko razpravo, bo večina teoretskih in javnih razprav največkrat pripeljala do prav takšnega političnega pozicioniranja: grajati omenjene fenomene je preprosto postalo nevarno za kritika, v tem primeru znanstvenika. Primer Stanković nam torej dokazuje, kako močno zakoreninjena so domoljubna čustva, ki so v dani situaciji predpostavila, da je napadena njihova »svetinja«, narodnozabavna glasba.

Kaj je kritično domoljubje?

Kakopak je primerov, kjer je več kot očitno, da bi se morali domoljubja prej bati kot pozdravljati, izjemno veliko. Kot sem nakazal v uvodu, bi želel z afirmacijo koncepta »kritičnega domoljubja« reševati ta pojem, odvezan njegovih sledi, ki vodijo do slepote, lojalnosti in avtoritarnosti. Izhajal bom iz nekaterih že vzpostavljenih dihotomij, ki sledijo

takšnim in podobnim zadregam: Staub (2003) omenja kritično domoljubje, ki nastopa proti zvestemu (lojalnemu) domoljubju, Merry (2009) vpeljuje razlikovanje med konstruktivnim domoljubjem na eni strani in slepim domoljubjem na drugi. Westheimer (2009) vidi razliko med demokratičnim domoljubjem, ki se mora upirati avtoritarnemu. Kritično domoljubje se s tem približa konstruktivnem, demokratičnemu. Osnovna intenca je jasna in gre onstran klasičnega razlikovanja v taksonomijah, kot so republikansko domoljubje (Viroli), ustavno domoljubje (Habermas), kozmopolitsko domoljubje (Appiah) in podobno, kjer se pogovarjamo o tem, kaj tvori njegov temeljni ustroj, kaj ga motivira in katere so osnovne vrednote domoljuba. Če naj preprečimo njegovo nacionalistično in druge vrste političnih zlorab, si težko predstavljamo, da je pri tem lahko ustrezno sklicevanje na to, da je za domoljuba temeljna vrednota republika ter svoboden način življenja, ki ga ta omogoča, za nacionaliste pa so osnovne vrednote duhovna in kulturna enotnost ljudi (Viroli, 1995). Takšna definicijska opredelitev nam nič ne pomaga v boju proti zlorabi, saj se bo vsak nacionalist vedno razglasal za domoljuba in zabilisal razliko med obojim.

Zato prej velja, kot pravita Primoratz in Pavković (2007), da identifikacija z lastno skupnostjo v praksi vedno pripelje v situacijo, ko teoretska distinkcija med patriotskimi utemeljitvami skupnosti v državi (v političnem smislu republike) in nacionalističnimi v narodu oziroma etniji (v kulturnem smislu očetnjave) največkrat preprosto izgine. Zlorabe v nacionalistične namene s tem običajno ni mogoče ustaviti. Kritičnost, definirana kot obča drža racionalne analitične presoje, o kateri govorim, je morda najboljše opisana v izjavi ameriškega aktivista Jamesa Baldwina, ko je dejal: »Ameriko ljubim bolj kot katerokoli državo na svetu, toda prav iz tega razloga bom vztrajal pri pravici, da jo nenehno kritiziram.« Ljubezen do domovine potemtakem implicira distancirano držo, v bistvu jo vzpostavlja kot nujno. V eri kritičnega mišljenja, ki ga tudi kurikularno vpeljujemo v vzgojo in izobraževanje na vseh ravneh, se zdi zato razvijanje kritičnega domoljubja zelo naravna in smiselna izbira.

Dosedanje konceptualizacije kritičnega domoljubja so vključevale tudi socialno pravičnost z nasprotovanjem politikam, ki so za narod nekoristne, pa zavzemanje za splošno blaginjo države in za univerzalne ideale, ne pa za usmeritev nacionalnih politik, ki jih usmerja vlada (Staub, 2003). Kritični domoljub je pripravljen delovati proti veljavnim normam in se upirati oblastem, če bi taki protiukrepi pomenili večjo korist za njegovo državo in rojake. Takšna značilnost kritičnega domoljubja je združljiva z demokratično vzgojo in poudarja vrednote družbene pravičnosti v demokraciji, ki mora poskrbeti za pravičnost, enakost in svobodo (Ochoa-Becker, 2007), kar vključuje pripravljenost in sposobnost odstopanja od stališča skupnosti in nasprotovanje vladnim politikam in dejanjem, ki spodkopavajo demokratične ideale in varujejo blaginjo naroda. Z drugimi besedami, kritično domoljubje poudarja družbeno kritiko in poziva državljanke, da sodelujejo v analizi svojih prepričanj in prepoznajo zapletena javna vprašanja in mnenja (Ochoa-Becker, 2007). Vključuje tudi razumevanje, da država, predstavljena s politiko, prakso in institucijami, ni popolna in se mora skozi čas spreminjati s »pripravljenostjo državljanov, da sodelujejo v korektivnih ukrepih, kar je bistvenega pomena« (Staub, 2003, 498).

Doslej je bil eden od poglavitnih očitkov kritičnemu domoljubju, da učinkuje kot oksimoron, saj ga v resnici ni mogoče doseči. Kot razlog neuspeha se navaja razkorak med logiko kritičnosti (*logic of criticality*) in subjektivnostjo domoljubja (*subjectivity of patriotism*), ki med sabo nista združljivi. Razen tega obstaja napetost tudi v praksi, ko se učitelji borijo za vključitev čustvenih in kognitivnih nalog državljanske vzgoje in se zato omenjena dilema nekompatibilnosti izkaže za težko razrešljivo (Leung, 2003). Sam bi temu dejal »argument iz inherentne nezdružljivosti kritičnosti in domoljubja«, še zlasti, ko to vrsto domoljubja povežemo z logičnim mišljenjem. V kratkem bi lahko argument, tukaj povzamem druge (Hand, 2011), razvili na ta način: (1.) Kritično mišljenje je opredeljeno z načeli objektivnosti, abstrakcije in univerzalnosti, nasprotuje subjektivni, konkretni in posebni naravi domoljubja. V tradicionalnem smislu zahteva, da mislec sprejme »brezoseben« odnos do obravnavane teme, da torej odpravi »teoretske in normativne predpostavke« in obenem »čustvene odzive«, pri tem pa zavzame objektivno držo. (2.) Kritično mišljenje zahteva pravičnost in nepristranskost, lastnosti, ki sta nepogrešljivi za tehtno analizo. To predpostavlja, da dobri in kritični misleci poudarjajo »objektivno resničnost«, vendar je vprašljivo, ali takšna stvar kot objektivna resničnost obstaja v družbenem življenju. (3.) Zato domoljubna navezanost državljanke ovira pri »opravljanju njihovih dolžnosti, kjer zamegljuje njihove sodbe o tem, kaj bi morali storiti« (Hand, 2011, 341). Sklep je neizbežen: domoljubje ovira državljanske in politične presoje ljudi in jim preprečuje ocenjevanje političnih predstavnikov, institucij in politikov na način, ki bi bil »racionalen in objektivni«.

Argumentu iz nezdružljivosti najbolj značilno nasprotuje Merry (2020), ki je razvil pragmatično obrambo kritičnega domoljubja, v katerem se priznavajo številne osebne in družbene koristi domoljubnih čustev, vendar ga obenem preveva strast do pravičnosti. Čeprav je njegovo pojasnilo pragmatično glede na vseprisotnost domoljubnih čustev, pa avtor trdi, da je kritično domoljubje mogoče uskladiti z ljubeznijo do domovine in odločenostjo za pozitivne spremembe v demokratičnem okolju. Ob tem pa domoljubje še vedno ne zna uspešno razrešiti vprašanja pristranosti (*partiality*), kajti pristranskost, ki si je ne želimo, se zdi v njem predpostavljena: dopustno in očitno tudi obvezujoče je, da smo kot domoljubni pristranski do tistih, do katerih imamo poseben odnos (recimo najmanj do bližnjih, družine, prijateljev in tako dalje), ni pa povsem jasno, kako pristranost inkorporirati v odnos do države. Kajti biti pristranski kot domoljub bi vendar moralo biti nedopustno, ker predstavlja nasprotovanje razsvetljski liberalni morali, kozmopolitizmu in humanizmu – zaradi njih bi morali vse druge obravnavati na enak način, kar pa predpostavlja, da je domoljubu pristranost dovoljena, pa ne bi smela biti. Eden od načinov razrešitve tega problema bi bil, da jo sicer dopuščamo, vendar ne v vseh njenih oblikah, kar pomeni odpiranje dileme širitve, kako daleč gremo pri določitvi njenega obsega. Kako torej opisati domoljubje, kot primer nedopustne ali dopustne pristranosti? Z omenjeno dihotomijo smo znova zakorakali k začetni zadregi, kjer bodo radikalni zanikovalci domoljubja opozarjali na njegovo nedopustno pristranost, ki je vsakič ali pretežno škodljiva, na podoben način pa nas kritično domoljubje spet pripelje do istega po drugi poti: skozi težavno združljivost kritičnosti (nepristranosti) in »intrinzične« subjektivnosti (pristranosti) v njem.

Nacionalistična obarvanost domoljubja in nekritično samopoveličevanje lastne skupnosti največkrat opuščata razliko med domoljubjem, usmerjenim v državo kot skupnost, in nacionalizmom, usmerjenim v narod oziroma etnijo. Ko je meja zabrisana, ostane domoljubje, ki je negativno konotirano in takšno, da ga lahko včasih, podobno kot Gomburg, primerjamo z rasizmom. V tem prispevku sem navedel dva izbrana primera slovenske politične govorice, pri katerih je domoljubje v svojstvu politično motivirane eksploatacije; pri tem sem meril predvsem na njegovo preveč samoumevno neartikuliranost, ki že po sebi omogoča in poganja različne oblike zlorab. Zato sem osnovno težavo, ki največkrat išče svoja sidrišča v nacionalni zgodovini, razumel primarno kot težavo njegove zlorabe. Elementarno vprašanje okoli družbene funkcije domoljubja namreč vidim v gojenju afirmativnega stališča do njega in tem, ali ga želimo ohranjati kot pozitivno in konstitutivno vrednoto v družbenem življenju, četudi njegove politične in druge vrste eksploatacije vedno znova uničijo njegovo vrednost, zaradi česar smo ujeti v zanko spraševanja o njegovi praktični koristnosti. Gotovo drži, da je »argument iz splošne prakse«, po katerem bi morali njegovo resničnost ali »pravilnost« zavrniti le zato, ker ga nikoli ne znamo uporabiti na neškodljiv način, neprepričljiv in slab. To pomeni, da iz samega dejstva, da domoljubje ne funkcioniira v številnih situacijah vseh vrst političnih in družbenih zlorab, še ne moremo izpeljati njegove »neresničnosti« in »napačnosti«, zato ne predstavlja zadostne podlage, da bi ga zavrnili. Toda če bi ne mogli najti niti enega primera politično intoniranega domoljubja brez zlorabe, nas bi to na vsebinski ravni smelo pripeljati vsaj do močne teoretske skepse o njegovi smiselnosti in pravilnosti.

Ena možnost je gotovo, da uvedemo strožje razlikovanje med ideološko in neideološko obarvanim domoljubjem, kolikor je to sploh mogoče, in zavračamo prvega, saj se zdi, da športno, znanstveno in podobno intonirano domoljubje ni posebej družbi nevarno na že opisane načine. Če želimo pojem ohraniti v celoti, pa to lahko storimo le na podlagi refleksivnega zavedanja naših lastnih stališč o domoljubju in kritične naperjenosti do države in oblasti, zaradi česar sem predlagal definicijo kritičnega domoljubja kot izražanja naklonjenosti do domovine, ki ga spremlja zmožnost distanciranega mišljenja o naši navezanosti na domovino, vključujoč izražanje nestrinjanja in nasprotovanja v situacijah, ko stopamo po poti, ki lahko ogrozi splošna moralna načela našega ravnanja. Končno pa velja omeniti, da je kot del politične retorike, ki jo po Sardoču (2020) številni kritiki zasmehujejo, zagovorniki pa nekritično zagovarjajo, domoljubje kot moralni, politični in epistemski fenomen na ravni analize, tudi znanstvene, že nenehno deležno ustrezne ali manj neustrezne kritično obarvane obravnave.

Uporabljena literatura in viri

- Bogataj, J. D., (2022). »Sam Bog je priznal Slovenijo!« *Slovenski dan v Vatikanu ob 30-letnici diplomatskih vezi s Svetim sedežem*. Dostopno na naslovu: <https://www.domovina.je/sam-bog-je-priznal-slovenijo-slovenski-dan-v-vatikanu-ob-30-letnici-diplomatskih-vezi-s-svetim-sedezem/>
- Gomberg, P. (1990). Patriotism is like racism, *Ethics* 101, str. 144–150.
- Hand, M. (2011). Should we promote patriotism in schools? *Political Studies*, 59, str. 328–347.
- Kateb, G. (2008). *Patriotism and other mistakes*. Yale University Press: New Haven.
- Keller, S. (2005). Patriotism as bad faith. *Ethics* 115, str. 562–593.
- Merry, M.S. (2009). Patriotism, history and the legitimate aims of American education. *Educational Philosophy & Theory*, 41, str. 378–398.
- Merry, M.S. (2020). Critical Patriotism. V: Sardoč, Mitja (ur.) (2020). *Handbook of Patriotism*, str. 163–179. Cham: Springer.
- Ochoa-Becker, A. S. (2007). *Democratic education for Social Studies: An issues-centered decision making curriculum*. Greenwich, Connecticut: Information Age Publishing.
- Primoratz, I. in Pavković, A. (ur.) (2007). *Patriotism: philosophical and political perspectives*. Ashgate: Aldershot.
- Sardoč, M. (2020). Patriotism and Its Critics. V: Sardoč, Mitja [ur.]. *Handbook of Patriotism*, str. 1–9. Cham: Springer.
- Staub, E. (2003). Blind versus constructive patriotism: Moving from embeddedness in the group to critical loyalty and action. V: Staub, E. (ur.), *The psychology of good and evil: Why children, adults, and groups help and harm others* (str. 497–512). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vezjak, B. (2007). *Državotvornost, molitve in nacionalizem*. Dnevnik, 29. 12. 2007.
- Vezjak, B. (2020a). *Narod, stranka, Bog: glasba kot sporočilo*. Dostopno na naslovu: <https://vezjak.com/2020/03/25/narod-stranka-bog-glasba-kot-sporocilo/>
- Vezjak, B. (2020b). *Rock sredi koronakrize: domovina vse do Rovinja*. Dostopno na naslovu: <https://vezjak.com/2020/03/29/rock-sredi-koronakrize-domovina-vse-do-rovinja/>
- Vezjak, B. (2022). *Slovenske novice namigujejo, da je profesor Stanković umsko moten in politični agitator*. Dostopno na naslovu: <https://vezjak.com/2022/02/06/slovenske-novice-namigujejo-da-je-profesor-stankovic-umsko-moten-in-politichni-agitator/>
- Viroli, M. (1995). *For love of country: an essay on patriotism and nationalism*. Clarendon Press: Oxford.
- Westheimer, J. (2009). Should Social Studies be patriotic? *Social Education*, 73, str. 316–320.

I N T R O D U C T I O N T O T H E T O P I C

Patriotism: old love, new problems

Mitja Sardoč and Boris Vezjak

For centuries, patriotism has drawn the interest of philosophers and political theorists, sociologists and culturologists, finding both supporters and opponents. It would be difficult to find such a publicly visible and widespread concept that generates such strong conflicting emotions, and the unease that overwhelms us at the same time is very obvious and difficult to overlook. In 1993, Stephen Nathanson identified four criteria by which to measure patriotism: special affection for one's own country; a sense of personal identification with the country; special concern for the well-being of the country; and willingness to sacrifice to promote the country's good. The classic questions of debates about patriotism concern dilemmas over whether patriotism is morally legitimate at all and whether it can even be a moral obligation, and on the other hand it brings the challenge as to whether it causes more harm than good, which raises the question as to whether we really should promote it or not.

Leo Tolstoy was known for his rejection of the moral legitimacy of patriotism. He believed that through patriotism we promote the interests of our own country at the expense of other nations, by all possible means and in all ways. He considered this to be contrary to moral principles, a kind of egoism, and above all a violation of the "Golden Rule", according to which we must always treat others as we would want others to treat us. Hence a rule that a patriot must necessarily break, but he is not aware of this. At the same time, the famous Russian writer believed that patriotism is controversial because it introduces an element of irrationality into our lives. If we really think that our country is the best, but at the same time it is obviously only one of many, we are immediately on a suspiciously wrong path of glorifying our own in a situation where we really have no good reason to believe that others would not be "best" in the eyes of their members. In this sense, the patriot is necessarily irrational, as noted by the well-known Princeton University political scientist George Kateb. A similarly skeptical view is held by researcher Simon Keller of the University of Vic-

toria at Wellington, the interviewee in this thematic issue of *Dialogi*. For him, the patriot does not judge their country objectively enough, hence they act in bad faith and let themselves be guided by prejudice, which necessarily leads to delusions and illusions.

In an age of growing modern populisms and nationalisms around the world, with writers even warning of the rise of a new fascism, a discussion of the consequences of patriotism seems all the more important. Slovenia is no exception in this regard, more the rule. The times we live in are explosively dangerous, and the task, even the obligation, of the social scientist is to reflect on the phenomena around them, especially those that can contribute to the spread of discord in society in the form of dangerous developments such as nationalism, xenophobia, racism, intolerance, hate speech, exclusion and discrimination. Ultimately one February morning in 2022, we woke up in the middle of a war in Ukraine, which is very likely to thoroughly shake up Europe and the world.

Finally, just a short note on the content of this issue. We believe that the selection of texts found within it provides a sufficiently representative insight into the many dimensions of the problem of patriotism in today's academic discussions, involving both foreign and Slovenian researchers. In this way we also hope to bring the issue closer to the Slovenian situation. As editors, we would like to draw attention to two events that contributed to the creation of this collection. The first was a research symposium entitled "We need to talk about patriotism" held on November 19, 2020 at the Department of Philosophy of the Faculty of Arts in Maribor in collaboration with the Slovene Society of Researchers in the School Field. The event was intended to present and comment on the results of the collection of papers entitled *Handbook of Patriotism*, edited the same year by Mitja Sardoč and published by Springer. As this monumental work contains more than 50 papers by leading authors from around the world on almost 1,000 pages – they explore the main topics and concepts related to certain aspects of this complex and controversial social phenomenon – it made sense to address Slovenian audiences through a judicious selection that also included Slovenian authors writing about domestic reasons for patriotism, its justification, status and the nature of the phenomenon, as presented in this issue of *Dialogi*. There have not been many in-depth discussions on patriotism in Slovenia of late, and it seemed to us that the time had come to shed light on some new dilemmas. Since patriotism is love of country, we wanted to humorously describe this fact by asking about new problems that relate to the old love – this by way of explanation of the title. How well we have succeeded in the selection and presentation will be authoritatively judged by the reader, on whom we are counting.