

5 Nacionalni jezik kot družbeno dejstvo: opredelitev na primeru japonskega jezika

Luka Culiberg

5.1 Uvod

Od vseh človekovih lastnosti, ki ga postavljajo na posebno mesto v živalskem svetu in ki so najbolj zaslužne, da se človek po svoji materialni eksistenci in produkciji svojih življenjskih sredstev ločuje od živali, je lastnost človeške govornice, ali kakor bolj pogosto imenujemo poseben semiotični sistem, s katerim se ljudje sporazumevajo – jezik.

Jezik je univerzalna človeška lastnost, kakor je za človeka značilna bipedalna hoja ali manj izrazita poraščenost telesa v primerjavi z drugimi primati. Toda specifična genetsko pogojena poraščenost vrste *Homo sapiens* v ničemer ne predpostavlja, kako določena kultura ali modni trend vzpostavljata (ali zapovedujeta) vzorce ravnanja s človeškimi dlakami. Stari Egipčani naj bi si odstranjevali vse dlake po telesu, evropski plemiči v 18. stoletju so nosili dolge lase, spete v čop, za sodobnega malomeščana pa se spodobijo kratko pristriženi lasje (zato še danes »hipijevsko« dolgi lasje lahko pomenijo obliko upora buržoazni kulturi – nekaj, česar v 18. stoletju ne bi mogli).

Podobno velja za vse čase in kulture. Vsakdo prepozna značilno pričesko japonskega samuraja na eni strani ali t. i. gejša na drugi, tipične avstro-ogrske brke in zalizce, kite kmečkih deklet, meniške tonzure, irokeze plemena Pawnee ..., naj gre za stil, ki ga predpisuje modna revija, za religiozno zapoved ali za priporočeno kulturno normo, vse to so sekundarni in kulturno uravnavani načini nošenja in ravnanja z biološko določeno telesno poraščenostjo glave. Tudi evolucijska pridobitev zmožnosti bipedalne hoje ne določa v celoti specifičnega načina hoje, na primer zapeljivega pozibavanja manekenk na modni stezi, nežnega podrsavanja brez privzdigovanja bokov japonskih dvornih dam, marširanja vojaške armade, ali grozeče hoje mestne nasilniške tolpe. Bipedalna hoja je res človekova prirojena lastnost, a od kulture do kulture lahko opazimo razlike v načinu hoje, kakor velja tudi za druge telesne tehnike, od sedenja, čepenja, plavanja, prehranjevanja itd.¹

Zatorej, tudi če je dejstvo zmožnosti človeške govornice biološka danost, če je jezik *instinkt*, kakor temu pravijo nekateri,² oziroma če obstaja gen »univerzalne slov-

1 Prim. razpravo Marcela Maussa z naslovom Telesne tehnike, v kateri pokaže na priučeno in kulturno pogojeno naravo različnih telesnih praks. V slovenskem jeziku je esej objavljen v zbirki razprav z naslovom Esej o daru in drugi spisi (Mauss, 1996).

2 Gl. Pinker (1995).

nice«, kakor je predpostavljala, na primer, Chomskyjeva izvorna teorija, po kateri je mehanizem sintaktičnih struktur že vpisan v človeške možgane in s tem avtonomen in ločen od pomena,³ je sam jezik, se pravi človeška govorica kot znakovni sistem, s katerim se sporazumevamo, sekundarni proizvod človeških družb, ki se razlikuje od skupnosti do skupnosti, in nenazadnje, na določeni ravni, od posameznika do posameznika. Hkrati seveda nobena govorica ni izum posameznika, pač pa gre za znakovni sistem, ki se udejanja in generira šele v komunikacijskem aktu, v izjavah, postavljenih v izjavljalni kontekst.

Če hočemo v celoti razumeti vlogo jezika v družbi, onkraj vprašanja genetsko pogojene predispozicije za tvorjenje glasov⁴ ali celo sintaktičnih struktur, moramo jezik razumeti tudi kot družbeno dejstvo. Družbeno dejstvo razumemo v smislu sociološkega koncepta kot družbeno prakso, ki jo akterji opravljajo z določeno zavestjo o tej praksi. V tem pomenu ima jezik med družbenimi institucijami oziroma praksami to posebno mesto, da je temelj zavesti same, hkrati pa imajo govorci nekega jezika tudi posebno zavest o svoji jezikovni praksi, ki nima nič skupnega s samim komunikacijskim dejanjem, temveč ta zavest, ali natančneje *ideologija*, strukturira imaginarno razmerje subjektov te ideologije do njihovih realnih eksistenčnih razmerij.⁵ Jezik v družbenem kontekstu ima torej posebno mesto, saj je hkrati nosilec vsakršne ideologije, poleg tega pa sam deluje kot posebna ideologija, namreč kot ena od družbenih institucij, ki opravljajo vlogo vezi med posamezniki in družbeno strukturo.⁶

Družba je skupek praks, ki jih ljudje opravljajo z »zavestjo«, torej z določeno vednostjo oziroma predstavo (Kržan, 2013, 10). Skupku teh praks rečemo *kultura*, ki predstavlja *način*, kako so v določeni družbi te prakse strukturirane. Družbene institucije so tista razsežnost v družbeni strukturi, ki ureja intersubjektivna razmerja med posamezniki, so mehanizmi, ki posameznike integrirajo v družbeno strukturo, se pravi v celotno mrežo družbenih razmerij, ki sestavljajo določeno družbo.⁷ Jezik

3 Gl. Chomsky (1957).

4 Uporabljamo izraz glas, saj ne smemo zagrešiti napake, da bi tisto, čemur rečemo *fonem*, razumeli kot empirično fiziološko ali akustično dejstvo. Fonem je namreč teoretski koncept v polju fonologije, ki empirično neskončno množico fonetičnega gradiva reducira na določeno omejeno število pertinentnih potez, po katerih so si glasovi med seboj podobni ali pa se razlikujejo. Vsak glas zato lahko definiramo kot kombinacijo takih »razločevalnih« potez in tako definiran glas je fonem (Močnik, 1989, 267).

5 V ideologiji ni predstavljen sistem realnih produkcijskih in drugih razmerij, ki določajo eksistenco posameznikov, pač pa določeno imaginarno razmerje teh posameznikov do realnih razmerij, v katerih živijo (Althusser, 2000, 90) in ki jih oblikujejo prav s pomočjo jezika, s katerim ustvarjajo svojo »realnost«. Ljudje smo zato vselej že v ideologiji.

6 O povezavi med konceptoma ideologije in institucije in o teoriji institucije kot materialne eksistence ideologije gl. Močnik (1999) in Culiberg (2007).

7 Radcliffe-Brown (1994, 17) pojasnjuje družbeno strukturo takole: »Družbena razmerja, katerih stalna mreža oblikuje družbeno strukturo, niso naključne zveze med posamezniki – družbena razmerja določa družbeni proces; vedenje ljudi v njihovih medsebojnih interakcijah v vsakem razmerju določajo norme, pravila ali vzorci. (...) Vzpostavljenim normam vedenja v določeni obliki družbenega življenja po navadi pravimo *institucije*.«

je ena takih družbenih institucij, vendar je hkrati institucija posebne vrste: kot temelj vsakršne zavesti jezik omogoča in povezuje vse družbene institucije, ki jih enoti prav s svojo zmožnostjo komunikacije, se pravi s tem, da omogoča zavest – ta pa je vselej že družbeno dejstvo, ki se oblikuje le v medosebnih odnosih prav v polju simbolnih sistemov, kakršen je jezik. Poleg tega pa imajo ljudje o svoji jezikovni dejavnosti tudi neko določeno predstavo – predstavo o jezikovni skupnosti. Ta predstava oziroma ideologija o jeziku je mehanizem subjektivacije v to skupnost, s čimer totalizira druge družbene institucije v celoto. Jezik kot družbena institucija zato deluje kot *celotno družbeno dejstvo*.

5.2 Jezik kot celotno družbeno dejstvo

Koncept *celotnega družbenega dejstva*⁸ je vpeljal Marcel Mauss v svojem spisu *Esej o daru* (1996, 152), kjer je dejstva opredelil kot družbene pojave, ki se tičejo celote družbe in njenih institucij oziroma zaobjemajo večje število institucij in so hkrati pravni, ekonomski, religiozni, estetski in morfološki:

Šele ko smo si ogledali celoto skupaj, smo lahko opazili bistveno, gibanje celote, živi vidik, bežni trenutek, ko se družba ali ljudje čustveno ovedo sebe samih in svojega položaja v razmerju do drugega. S tem konkretnim gledanjem na družbeno življenje je mogoče najti nova dejstva, ki jih šele začenjamo slutiti. Po našem mnenju ni nič bolj nujnega in koristnega kakor tako raziskovanje družbenih dejstev (prav tam, 153–154).

Mauss je z vpeljavo tega koncepta naredil velik korak v polju proučevanja družbene realnosti, namreč korak na poti k temu, kakor zapiše Claude Lévi-Strauss v Uvodu v delo Marcela Maussa, da družbo dejansko definiramo kot *realnost* (Lévi-Strauss, 1996, 241). Družbeno je lahko realno, samo če je integrirano v sistem, vendar družbeno dejstvo še ne more biti integrirano, torej celotno, zgolj s tem, da kratko malo reintegrira diskontinuirane vidike, temveč se mora utelesiti tudi v individualni izkušnji (prav tam, 241–242).

Pri vprašanju celotnega družbenega dejstva gre torej za klasični topos humanistike in družboslovja, za razmerje med družbenim in individualnim. Vsak psihološki

8 Uveljavljeni prevod Maussovega koncepta *fait social total*, ki ga vpeljuje leta 1996 izdana knjiga v zbirki Studia Humanitatis *Esej o daru in drugi spisi*, v prevodu Zoje Skušek in Rastka Močnika, je *totalno družbeno dejstvo*. Avtor pričujočega prispevka odstopa od tega uveljavljenega prevoda v prid konceptu *celotnega družbenega dejstva*, ki po njegovem mnenju ohranja idejo *totalnosti*, se pravi integrirane celote delov, skladno, na primer, s konceptom *celotne umetnine* (besedo pozna že Pleteršnik in jo definira kot: celosten, -tna, *adj.* integrierend, *Cig.*, Maks Pleteršnik, Slovensko-nemški slovar (1894–1895)), kar koncept uspešneje umesti v humanistični teoretski aparat, ki hkrati rokuje s koncepti »ne-cele« družbene strukture in dopolnilnih institucij, katerih učinek integracije zagotavlja prav celotno družbeno dejstvo. Hkrati pa se znebimo še nekaj tiste teže, ki jo besedi »totalen« obešajo totalne vojne in totalitarizmi.

pojav je v nekem smislu sociološki pojav, kakor piše Lévi-Strauss, hkrati pa je dokaz za socialno lahko le duševen, z drugimi besedami, »nikoli ne moremo biti prepričani, da smo dognali smisel in funkcijo institucije, če nismo sposobni, da podoživimo njen učinek na individualno zavest.« (Lévi-Strauss, 1996, 243)

Če hočemo ustrezno razumeti družbeno dejstvo, tedaj ga moramo doumeti *totalno*, se pravi od zunaj kot stvar, a kot stvar, katere neločljiv sestavni del je subjektivni (zavestni ali nezavedni) dojem, ki bi ga o njej imeli, če bi – ker smo pač neizbežno ljudje – to dejstvo doživljali kot domačini in ga ne bi zgolj opazovali kot etnografi (prav tam, 244).

Izhodišče za možnost družboslovne znanosti je konceptualizacija njenega objekta – družbe – kot realnosti. Celost, integriranost množice v *družbo* ni nekaj že vnaprej zagotovljenega. Družbe, ki jih prepoznamo kot take, so vselej že posledica delujoče družbene strukture, ki prek svojih družbenih institucij integrira posameznike v *družbo*. Celoti teh institucij lahko rečemo družbena struktura, specifičen način, kako se te institucije organizirajo v delujočo družbeno strukturo, pa imenujemo *kultura*.⁹

Skratka, družbene institucije vselej delujejo kot simbolni sistemi, ki delujejo hkrati kot *stvari* in *predstave*, se pravi kot institucije, ki svoje materialne učinke dosegajo s svojo ideološko interpelacijo, to je s tistim, kar je Lévi-Strauss imenoval »podoživljanje njenega učinka na individualno zavest«, torej s predstavo, ki jo subjekti določene institucije imajo o svoji družbeni praksi. Te predstave oziroma ideologije nikakor niso monolitni mehanski odsevi realnih družbenih razmerij, temveč se na ravni ideologije soočajo različni tipi odsevov, odvisno od družbenega položaja, gledišča, interesov.

Kljub vsemu pa mora družbena struktura kljub različnim interesom, če hoče doseči svoj integracijski učinek *družbenosti*, nekako zagotoviti učinek družbene integracije, najprej na ravni posameznih institucij in nato na ravni družbene strukture kot celote. Mehanizem, ki zagotavlja to integracijo, je prav *celostno družbeno dejstvo*. Vendar, če predpostavimo, da je celostno družbeno dejstvo strukturirano kot *stvar* + *domačinska predstava*, moramo biti previdni pri razumevanju te »predstave«, ki jo o družbenem dejstvu goji domačin neke družbe.

9 Težava t. i. »kulturnih študijev«, ki si za svoj objekt jemljejo »kulturo«, se pravi le vsebinsko, idejno plat formalne družbene strukture brez analize njene materialne plati družbenih razmerij, je v tem, da na ta način ostajajo ujeti v »domačinsko predstavo«, se pravi v zavest, ki jo o teh institucijah gojijo domačini, s čimer že v svojem epistemološkem izhodišču zagrešijo zdrs iz teorije v ideologijo. Njihovi spoznavni predmeti niso teoretsko proizvedeni koncepti, ki bi družbena dejstva konceptualizirali celostno kot družbene prakse (institucije) in predstave o teh praksah (ideologije), temveč jih v duhu empiristične paradigme jemljejo že vnaprej izdelane v obliki domačinskih predstav, se pravi, ostajajo na ravni predstav oziroma ideologije.

Jasno je, da je ne moremo misliti popolnoma subjektivistično kot nekakšno naključno predstavo, ki jo ta ali oni domačin goji ob nekem družbenem dejstvu, zato moramo, kakor pravi Močnik (1996, 291), to domačinsko predstavo *objektivirati*, se pravi, jo razumeti kot predstavo, »ki jo imata domačinka in domačin ob družbeni napravi ali dejstvu ne kot naključni osebi, temveč kot pripadnica in pripadnik družbe, v kateri ta naprava ali to dejstvo obstajata.« (prav tam) To doseže mehanizem subjektivacije, ki ga zagotavljajo družbene institucije. Korak k temu, da se individui kot subjekti te ali one družbene institucije povežejo v družbeno celoto, pa zagotavlja posebna vrsta institucije, ki ji je Lévi-Strauss (1998) rekel *ničta institucija*,¹⁰ to je tista institucija, ki ima ničto simbolno vrednost, ki zaznamuje nasprotje odsotnosti pomena, skratka, ki ne pomeni ničesar drugega kot zgolj to, da pomen »je« (Močnik, 1996, 287). S tem lahko pojasnimo dejanski pluralizem ideologij v določeni družbi; »domačinskih pogledov« je lahko več, pa kljub temu družbeno dejstvo še naprej zagotavlja učinke družbene integracije oziroma totalizacije.

Nujnost *ničte institucije* je namreč v tem, da integrira pluralnost družbenih institucij v celoto, da družbeni strukturi zagotovi subjektivno iluzijo (na ravni posameznih subjektov) o družbeni celoti. V nacionalno organiziranih družbah to vlogo *ničte institucije* opravlja institucija *naroda*, ki s subjektivno predstavo o nacionalni identiteti, se pravi s predstavo o pripadnosti določenemu narodu, homogenizira in integrira pluralnost ideoloških pogledov, ki v individualističnih nacionalnih družbah nimajo drugih sidrišč kakor prav nevtralnno *nacionalno ničto institucijo*, prek katere subjekti te institucije interpretirajo vsa druga ideološka stališča. Ničta institucija je tisti *ničti označevalec*, s katerim se subjekt vpiše v sistem:

Je označevalec tistega kraja v sistemu, od koder je sistem videti cel, popoln, zapolnjen in »totalen«. »Subjektivna predstava«, ki stori, da je družbeno dejstvo totalno, je predstava totalnosti s tega subjektivnega kraja, ki je del družbenega dejstva samega; točka ali kraj, od koder je dejstvo videti totalno, sta vpisana v to dejstvo samo – z ničtim označevalcem ... K vsakemu načinu družbenosti ali družbenemu »registru« je potemtakem mogoče pripisati *domačinski pogled, za katerega je simbolni sistem tega registra videti cel, popoln, totaliziran*. Oporišče tega pogleda ali očišča je *ničti označevalec v sistemu samem* (Močnik, 1996, 287).

10 Lévi-Strauss je koncept *ničte institucije* izpeljal prav iz dejstva, ki smo ga opisali zgoraj, namreč da se nam glede na našo pozicijo v družbeni strukturi družbena organizacija lahko kaže na različne načine. V takšni dualistični organizaciji, v kateri sta možni dve različni dualistični umevanji družbene »celote«, bi prišlo do komunikacijskega zloma, kar pa lahko preprečimo z vpeljavo nekega *tretjega* umevanja, ki je glede na prejšnji ideološki predstavi »nevtralnno«. Institucijo, ki nudi to nevtralnno podlago, Lévi-Strauss poimenuje »ničta institucija«. Za nadaljnjo obdelavo koncepta *ničte institucije* gl. Močnik (1999) in Culiberg (2007).

Narod je v modernih družbah abstraktnih atomiziranih individuov tisti mehanizem, ki zagotavlja vez med posamezniki in družbeno celoto, ki pa ni dana vnaprej:

Prav to pa je poteza, ki je tem atomiziranim posameznikom skupna: da vsak zase – a enako kakor vsi drugi – »sanja« celoto, ki bi ji lahko pripadal. Po tej potezi se posamezniki in posameznice med seboj »prepoznajo« kot pripadniki in pripadnice istega – izsanjanega – občestva. Benedict Anderson je tem celotam dal ime: *imagined communities*, skupnosti, ki obstajajo le v imaginaciji. A ta »imaginacija«, te sanje so zadošči, da tvorijo »videz« celote, utvaro, ki vzpostavlja celoto. Med domačini in domačinkami so te skupnosti znane z drugimi imeni; eno izmed njih je »narod« (Močnik, 1996, 302–303).

Narod svojo prazno institucionalno formo zapolni z različnimi ideološkimi narativi, od nacionalnih mitov, nacionalne zgodovine, nacionalne književnosti itd. Ključni mehanizem, ki enoti ideološko polje, ki vzpostavlja »ideološki most« med individui in družbo kot celoto, je, kakor smo videli, *jezik*. Zato je tako rekoč strukturno nujno, da se v kontekstu *naroda* jezik reinstitucionalizira na poseben način, in sicer kot institucija *nacionalnega jezika*.

Nacionalni jezik je institucija, ki v kontekstu nacionalne institucije zagotovi učinek *celote*,¹¹ to pa lahko zagotovi samo tako, da vse različne govore znotraj »zamišljene skupnosti« naroda reinterpreтира kot *različice* vseobsegajočega *nacionalnega jezika* in jih prepozna kot *narečja* ali kot *socialne zvrsti*. Nasprotno ideologija nacionalnega jezika jezikovne različice, ki so lahko bližje standardu kakor katero od narečij, nujno prepozna kot tuj jezik, če njegovi govorniki pripadajo drugi »zamišljeni skupnosti«.

5.3 Kako jezik opravlja vlogo celostnega družbenega dejstva?

Ideološki pojavi so družbeni pojavi s svojo specifično družbeno dejanskostjo. Ne smemo jih razumeti kot pojave individualne zavesti, se pravi psihološko, temveč kot družbene pojave, skratka, sociološko. Vse, kar je ideološko, vsak ideološki produkt pa ima pomen: »predstavlja in zastopa nekaj, kar obstaja zunaj njega, je torej *znak*. *Kjer ni znaka – tam tudi ni ideologije*.« (Vološinov, 2008, 13–14) Znak hkrati obstaja ne le kot del dejanskosti, pač pa odraža tudi neko drugo dejanskost:

11 *Jezik* smo označili kot *celotno družbeno dejstvo*, vendar je treba pri tem poudariti, da ta »celost« družbenega dejstva ni statična kategorija, temveč je dinamični proces. Družbene institucije niso »cele«, saj s svojim normalnim delovanjem subjekte postavljajo v kontradiktorne položaje, ki jih morajo potem vedno znova odpravljati z novimi institucijami. Institucije se morajo zato ves čas »dopolnjevati«. Celost družbenega dejstva je v tem, da se mora ta celost ves čas zagotavljati in prav to zagotavljanje učinka celote je ideološki mehanizem družbene kohezije.

Področje ideologije sovпада s področjem znakov. Med njima lahko postavimo enačaj. Kjer je znak – tam je tudi ideologija. *Vsemu ideološkemu pripada znakovni pomen* (prav tam, 15).

Vološinov tudi opozarja, da znotraj področja znakov, se pravi znotraj ideološke sfere, obstajajo pomembne razlike, toda kljub tem razlikam in posebnim funkcijam, ki jih znakovni sistemi opravljajo v poenotenju družbenega življenja, je znakovna narava splošno določilo vseh ideoloških pojavov (Vološinov, 2008, 15).

Na strukturalističnem prepričanju, da je mogoča splošna veda o znakih, je temeljila predpostavka semiologije, da neka skupna splošna razsežnost povezuje razne znakovne sisteme, da pa ima lingvistika v semiotičnih študijah vodilno vlogo:

[P]ri Jakobsonu to središče ne izvira iz naivnega pogleda kakor pri Saussuru (da je pač »jezik« najpomembnejši ipd. znakovni sistem, in je torej njegovo proučevanje lahko za vodilo proučevanju drugih znakovnih sistemov), temveč izhaja iz spoznanja o »notranjih« povezavah med govorico in drugimi semiotičnimi sistemi, tj. iz spoznanja o jezikovni posredovanosti vsakršnega semiotičnega procesa (Močnik, 1989, 258).

Kljub subtilnejšemu Jakobsonovemu razumevanju narave semiotičnih sistemov ostaja argumentacijska logika podrejena disciplinarni determinanti, ki jo pelje k napačnim zaključkom. Ker ima med različnimi znakovnimi sistemi *jezik* posebno mesto, to samo po sebi še ne postavi lingvistike kot vede o jeziku na dominantno mesto, temveč, nasprotno, naddoločenost vseh semiotičnih sistemov z govorico pomeni, da jezik zahteva posebno teoretsko obdelavo, ki presega metodološke okvire lingvistike in mora poseči na področje teorije ideologije.

Sleherni znakovni ideološki pojav ima svojo materialnost, najsibo v zvoku, v materialu, v barvi, v telesni motoriki itd., in je v tem smislu v celoti pojav zunanjega sveta, kar je ključnega pomena za razumevanje narave ideološkega znaka (Vološinov, 2008, 16). Vološinov je s tem, ko je pokazal na zmote idealistične filozofije kulture in psihologistične kulturologije ter ideologijo jasno ločil od individualne zavesti, postavil nujno izhodišče za teoretsko konceptualizacijo tako same ideologije kakor tudi jezika kot znakovnega sistema:

Tako predstavniki idealizma kot predstavniki psihologizma prezrejo, da se lahko samo razumevanje realizira zgolj v nekem določenem znakovnem materialu (recimo v notranjem govoru). Pri tem zanemarijo dejstvo, da je nasproti znaku postavljen znak in da *se lahko zavest sama realizira in postane realno dejstvo zgolj, kolikor se utelesi v znakovnem materialu* (prav tam).

Zavest torej nikoli ne more biti stvar individualnega psihizma, temveč postane zavest šele, ko se napolni z znakovno vsebino, se pravi, z ideologijo, znaki sami pa nastajajo zgolj v procesu interakcije *med* individualnimi zavestmi (Vološinov, 2008, 17). Na podlagi spoznanja, da je individualna zavest *družbeno ideološko dejstvo*, da so zakonitosti ideoloških pojavov del posebne problematike, ločene od individualnega psihizma, moramo predpostaviti, da je ideologija neločljivo zvezana z oblikami in pogoji družbenega občevanja, ki pa jih določa dejanskost znaka, ki ni nič drugega kot materializacija tega občevanja (prav tam, 20).

Ta narava znaka in način, kako jo vsestransko pogojuje občevanje, pa sta najbolj izražena prav v *jeziku* (Vološinov, 2008, 17). Za razliko od drugih znakov, katerih fizična materialnost ima lahko pomen, ki ga je mogoče ločiti od ideološkega pomena, ki ga pridobijo v okviru znakovnega sistema v procesu občevanja, pa v *besedi* ni ničesar zunaj njene funkcije ideološkega znaka. Materialnost njenega glasu je brez vsakršnega pomena zunaj znakovnega sistema jezika.

Beseda je zato, po Vološinovu, *nevtralen znak*:

Ves preostali znakovni material je specializiran za katero izmed posameznih področij ideološkega ustvarjanja. Sleherno področje ima svoj znakovni material in oblikuje svoje specifične znake ter simbole, ki jih ni mogoče uporabiti na drugih področjih. V teh primerih nastane znak na podlagi specifične ideološke funkcije, od katere ga ni mogoče ločiti. Beseda pa je nevtralna v razmerju do specifične funkcije. Lahko je nosilec *poljubne* ideološke funkcije (Vološinov, 2008, 20).

Poleg tega, da je jezik edini *nevtralen* znakovni sistem, ima še eno pomembno lastnost, ki jo Vološinov opiše takole: materialna dejanskost jezika se kakor vsak drug znakovni sistem prav tako razprostira med individui, vendar pa se jezikovni znaki realizirajo s sredstvi individualnega organizma, brez kakršnegakoli zunanega materiala. Zato jezik za razliko od drugih znakovnih sistemov lahko deluje kot »znakovni material notranjega življenja«, se pravi *zavesti*. Beseda se lahko realizira kot znak, ne da bi se ji bilo nujno treba izraziti navzven, zato jezik kot družbeni znak funkcionira kot okolje zavesti (Vološinov, 2008, 21):

Po zaslugi svoje izjemne vloge okolja zavesti *spremlja beseda kot nujen sestavni del vse ideološko občevanje nasploh*. Beseda spremlja in komentira sleherno ideološko dejanje. Ne glede na to, za kateri tip ideološkega pojava gre (za sliko, glasbo, obred, dejanje), se procesi razumevanja ne morejo realizirati, ne da bi bil pri tem vključen notranji govor. [...] Beseda je navzoča v vsakem dejanju razumevanja in v vsakem dejanju interpretacije (prav tam, 21–22).

Videli smo, zakaj ima jezik posebno mesto v razumevanju ideoloških pojavov. Gre za edini *nevturalen* semiotični sistem, ki je hkrati podlaga vsem drugim semiotičnim sistemom, kakor tudi zavesti sami, saj je edini znakovni sistem, ki omogoča realizacijo zavesti kot »notranjega govora«. Jezik kot nevtralen semiotični sistem se v kontekstu nacionalno strukturirane skupnosti poveže z narodom kot *ničto institucijo*, tako da ji zagotovi na simbolni ravni ideološki učinek skupnosti z verjetjem, da vsi subjekti nacionalne institucije govorijo isti jezik. Kjer so dejanske jezikovne bariere prevelike, da bi bila komunikacija še možna, se jo zagotovi z nasilno jezikovno politiko uvajanja standardnega jezika. Poglejmo si konkreten zgodovinski primer nacionalizacije jezika in njegove reinstitucionalizacije kot celostnega družbenega dejstva, ki v ideološki predstavi zagotovi nacionalno integracijo, tako da postane, z besedami enega prvih japonskih jezikoslovcev, »duhovna kri naroda«.

5.4 Nacionalizacija jezika na Japonskem

V poznejših letih t. i. obdobja Meiji (*Meiji jidai* 明治時代) (1868–1912), dobe, ki je zaznamovala padec večstoletne vladavine fevdalno strukturiranega režima pod oblastjo samurajske dinastije Tokugawa (徳川), se je prvič resneje začelo razpravljati o novem jezikovnem standardu.

Odgovor na vprašanje, kakšen naj bo ta standard, v tem prvem obdobju nikakor ni bil preprost, še manj pa je bil samoumeven. Predlogi za rešitev problema jezikovnega poenotenja so bili zato raznovrstni. Miyake Yonekichi (三宅米吉 1860–1929) je pri svojih petindvajsetih letih, leta 1884, v članku O narečjih različnih dežel (*Kuni-guni no namari kotoba ni tsukite* くにぐにのなまりことばにつきて), ki je bil objavljen v reviji društva Prijatelji kane (*Kana no shirube* かなのしるべ), razpravljal o različnih metodah za poenotenje jezika (Kamei in drugi, 2007, 388). Miyake piše, da je prva možnost, da se za standard izbere »elegantni jezik« (*miyabikotoba* みやびことば) in se vsa narečja nadomesti z njim. V nasprotju s predlogom, da bi standard postal t. i. »klasični jezik« (*kogo* 古語), je predlagal, da se »vzame jezik, ki se uporablja tu in zdaj« (*Ima manoatari mochiiraruru kotoba o toru*. いままのあたりもちいらるることばをとる.), se pravi sodobni jezik. V tem primeru sta obstajali spet dve možnosti: 1. da se za standard izbere tedanji govor tisočletne cesarske prestolnice – mesta Kjoto ali 2. da se za standard izbere tedanji govor nove prestolnice – današnjega Tokia. Spet tretja možnost, glede na to, da je po njegovem mnenju govor v teh dveh mestih, naj gre za Tokio ali Kjoto, popolna zmešnjava, pa je, da se izvede raziskava vseh narečij in naj standard postane tisto narečje, ki ima največ govorcev. Po Miyakejevem mnenju je vsaka od teh treh metod v praksi enako težko izvedljiva (prav tam).

Miyakeyeva rešitev je bila liberalna: menil je, da bodo moderne izboljšave v transportu in komunikaciji avtomatično zblížale prebivalce Japonske, ki bodo nezavedno prilagodili svoj jezik, da bodo lahko uspešno komunicirali drug z drugim. Državljeni nove Japonske naj bi tako z izboljšanjem družbenih pogojev sami razvili standard brez zunanjega vmešavanja in brez zavedanja, da so spremenili svoje govorne navade (Kamei in drugi, 2007, 388–389).

Anglist Okakura Yoshizaburō (岡倉由三郎 1868–1936) je leta 1902 napisal ostro kritiko Miyakejeve metode, ki jo je označil za izjemno nevarno, saj s takim posrednim in liberalnim pristopom ne bi mogli preprečiti morebitnega vdora kakšnega drugega jezika (*takokugo* 他国語), zato je zagovarjal neposredni pristop s širjenjem »centralnega jezika« s pomočjo šolskega sistema (Kamei in drugi, 2007, 389).

Avtorji Zgodovine japonskega jezika (Kamei in drugi, 2007) ugotavljajo, da tu ni šlo le za razlike v mišljenju med Miyakejem in Okakuro, temveč za odsev ideologije njunih časov. Ko se je začelo enotenje države, ni bilo jasnega stališča glede metode poenotenja. Z vstopom Japonske v mednarodno družbo elitnih držav po zmagah v kitajsko-japonski vojni (1894–1895) in rusko-japonski vojni (1904–1905) in z začetkom širjenja japonskega imperija na nova ozemlja, je vprašanje enotnega govornega jezika postalo pomembno ne le več samo kot jezikoslovno, pač pa kot politično vprašanje, hkrati pa se je med japonskim ljudstvom začela prebujati narodna zavest (prav tam, 389).

Ker so narečja veljala za glavno oviro pri poenotenju naroda, za akterje jezikovne politike niso bila le nepotrebna, ampak celo v napoto. Zato so jih označili za družbeno »škodljiva«. To škodljivo stanje naj bi odpravila politika standardnega jezika (*hyōjungo* 標準語) in izobraževanje v nacionalnem jeziku (*kokugo* 国語). Slogani, ki so se pojavili v tistem času, so govorili o »reformi narečij« (*hōgen kyōsei* 方言矯正) oziroma o »iztrebljenju narečij« (*hōgen bokumetsu* 方言撲滅) (Kamei in drugi, 2007, 390).

Leta 1934 ustanovljeni Svet za nacionalni jezik (*Kokugo shingikai* 国語審議会), posvetovalno telo Ministrstva za izobraževanje, ki je nasledil predhodna Svet za raziskovanje nacionalnega jezika (*Kokugo chōsa iinkai* 国語調査委員会 1902–1913) in Začasni svet za raziskovanje nacionalnega jezika (*Rinji kokugo chōsa kai* 臨時国語調査会 1921–1934), je v svojem poročilu leta 1995 posebno pozornost posvetil vprašanju »spoštovanja narečij« (*hōgen no sonchō* 方言の尊重). Med drugim so zapisali:

Narečja so nosilci regionalne kulture in vzdržujejo bogate medčloveške odnose na ravni regij, zato jim lahko pripišemo vlogo enega od

gradnikov lepega in bogatega jezika. »Spoštovanje narečij« pomeni, da se državljeni zavedajo vrednosti posameznih narečij po vsej deželi in da jih spoštujejo.

Narečja so bogati govori, ki poživljajo regionalno jezikovno življenje, medtem ko je temelj vsedržavne komunikacije skupni jezik (*kyōtsūgo* 共通語). Kot rezultat dosedanjega izobraževanja in razširjenosti televizije se je skupni jezik razširil po vsej državi, zaželeno stanje pa je, da tudi v bodoče skupni jezik in narečja soobstojajo in še naprej opravljajo vsak svojo vlogo (Yasuda, 1999, 12).

To je precejšnja sprememba v primerjavi z jezikovno ideologijo, ki jo je še leta 1947 Ministrstvo za izobraževanje formuliralo v uradnih smernicah za poučevanje japonskega jezika, kjer je bilo zapisano, da je treba, »kolikor se le da, narečja (*hōgen* 方言), provincialne govore (*namari* なまり) in neartikulirano izražanje (*shita no motsure* 舌のもつれ) popraviti in se približati standardnemu jeziku.« (Yasuda, 1999, 14)

Vendar pa Yasuda (1999, 20–21) opozarja, da je zgodba o družbenem položaju narečij, ki jo ponavljajo dialektologi, namreč o preganjanju narečij v preteklosti in o spoštovanju narečij v sedanjosti, preveč poenostavljena in prezre, da se je skupaj z velikimi spremembami v japonski družbi spreminjal odnos do narečij tako na ravni družbe kakor na ravni jezikovne vede. Tako v predvojnem kakor v povojnem času so narečja kot *družbena institucija* vselej opravljala določeno družbeno vlogo.

Pri vzpostavljanju nacionalnega jezika so narečja na eni strani odigrala vlogo anti-poda, ne-nacionalnega jezika (*hi-kokugo* 非国語), na drugi strani pa so novemu konceptu nacionalnega jezika priskrbela njegovo *zgodovinskost* s tezo, da se v narečjih ohranjajo aspekti starodavnega jezika (Yasuda, 1999, 25). Predpostavka, da se v narečjih ohranja starodavni jezik (*hōgen no naka ni kogo ga nokoru* 方言のなかに古語が残る) je zagotovila japonskemu jeziku zgodovinskost, hkrati pa so narečja kot gradivo za historično rekonstrukcijo jezika odigrala pomembno vlogo v teorijah o izvoru jezika in so podpirala genealoške teorije jezika (prav tam).

Poleg tega so imela narečja posebno funkcijo tudi v času japonskega kolonializma. Na koloniziranih ozemljih, kjer so lokalno prebivalstvo učili japonski jezik, se ni bilo mogoče izogniti vplivu maternih jezikov na japonsščino. Japonščino, zaznamovano z vplivom lokalnega jezika, so imenovali »narečje«, recimo »tajvansko narečje japonščine« ali »korejsko narečje japonščine«. Ta »narečja« so bila postavljena v isto kategorijo z »domačimi narečji« (*naichi hōgen* 内地方言), kar je kolonije ideološko

tesneje zvezalo z japonskim otočjem (*naichi* 内地). V koloniji Koreji so z analogijo odnosa *standardni jezik – narečje* pojasnjevali razmerje med japonsščino in korejščino (*kokugo* 国語 – *chōsen-go* 朝鮮語) (Yasuda, 1999, 25).

Po porazu v drugi svetovni vojni, ko je cilj nove državne politike postal proces »demokratizacije«, se je vzpostavila zavest, da so narečja začela že »izumirati«. V tem kontekstu narečja niso bila več v funkciji izgradnje diahrono identitete, temveč se je pozornost usmerila na bolj sodobno, sinhrono podobo narečij (pod nazivom »jezikovno življenje«), ki je bila vsebovana v konceptu »povsod razumljivega« skupnega jezika (*kyōtsūgo* 共通語), ki je zagotavljal identiteto na sinhroni ravni (Yasuda, 1999, 25–26).

Diskurz o narečjih je vselej vpet v razmerje do naddoločujoče kategorije jezika, a kakor je pokazal Yasuda (1999, 38), tudi ko je bil v ideološkem smislu status narečij navidezno najnižji, se pravi v času najagresivnejšega vpeljevanja standardnega jezika, v strukturnem smislu ni šlo za dejansko eliminacijo (*haijo* 排除) narečij, saj so bila narečja ključna oporna točka diskurza o »izvoru in »zgodovini« japonskega jezika. Standardni jezik je japonsščini zagotavljal poenotenje na *sinhroni osi*, narečja pa so zagotavljala identiteto na *diabroni osi*. Kljub formulaciji smernice Sveta za raziskovanje nacionalnega jezika, »naj se razišče narečja in izbere standardni jezik« (*hōgen o chōsa shite hyōjungo wo sentei suru koto* 方言ヲ調査シテ標準語ヲ選定スルコト), to ni pomenilo, da se zbere besedišče iz vseh narečij in iz njega sestavi standard, temveč so kot standardne prepoznali jezikovne oblike tokijskega jezika, ki so mu pripisovali največjo funkcionalnost in razširjenost (prav tam).

Kakor smo videli, Miyake Yonekichi leta 1880 še ni prišel do ustreznega zaključka, kako določiti standardni jezik. Leta 1902, ko je bil ustanovljen Svet za raziskovanje nacionalnega jezika, v njegovih temeljnih smernicah ni pisalo drugega, kakor da je treba »izvesti raziskavo o narečjih in določiti standardni jezik«. Šele po koncu obdobja Meiji se v Slovnici govornega jezika (*Kōgobō* 口語法), ki jo je leta 1916 napisal Ōtsuki Fumihiko (大槻文彦 1847–1928), prvič pojavi definicija standardnega jezika kot jezika, ki ga govori izobraženi sloj sodobnega Tokia.

Ōtsuki Fumihiko je prepoznal izobraženi sloj tokijske regije kot izhodišče za določitev standardnega jezika, pri čemer iz njegovega pisanja ni jasno, ali gre pri tem za jezik, ki se je tam *že govoril* ali samo za osnovo, na podlagi katere bi standardni jezik *šele oblikovali*. Pozneje je jezikoslovec Jinbō Kaku (神保格 1883–1965) zapisal, da je standardni jezik »jezik izobraženih ljudi, ki živijo v predelu Tokia, imenovanem Yamanote (山手)«, s čimer je *že obstoječi jezik* eksplicitno identificiral

s standardnim jezikom, definiciji pa je dodal še družbeni status (izobraženi ljudje) in natančno lokacijo – del Tokia, imenovan Yamanote, kjer je zgodovinsko prebival samurajski razred (Kamei in drugi, 2007, 420–421).¹²

Po drugi svetovni vojni, ko je bila skupaj s celotno predvojno ideologijo diskreditirana tudi jezikovna politika, je ostre kritike doživel tudi koncept »standardnega jezika«. Ishiguro Rohei (石黒魯平) je v knjigi *Hyōjungo* (標準語) leta 1950 kritiziral Jinbōjevo razumevanje standardnega jezika, za katerega je bil »tokijski jezik« (*tōkyōgo* 東京語) že sam po sebi »standardni jezik«, saj naj bi bil tokijski jezik le osnova, na podlagi katere bi na učinkovit, racionalen, senzibilen, intelektualen in etičen način ustvarili idealni jezikovni sistem (Kamei in drugi, 2007, 421). Po Ishigurovem mnenju se takemu idealnemu jeziku lahko ves čas približujemo, nikoli pa ga ne moremo zares doseči. Poleg tega je bila predvojna državna represivna jezikovna politika v celoti diskreditirana, zato je bilo Ishigurovo razumevanje standardnega jezika v novih družbenih okoliščinah oprto na posameznikov vložek v standardizacijo. Po njegovem mnenju mora imeti vsak posameznik aktivno vlogo pri vzpostavljanju standardnega jezika oziroma mora pri vzpostavljanju tega nositi vsaj odgovornost (prav tam).

Ideološko zagato »standardnega jezika« v novih družbenih okoliščinah je razrešila dodatna institucija v obliki »skupnega jezika« ali *kyōtsūgo*. *Kyōtsūgo* je postal pojem, ki je zdaj stal nasproti narečjem, *hyōjungo* pa je v tem novem kontekstu dobil nov pomen. Po vojni so bila narečja rehabilitirana kot pokrajinski jeziki, ki niso razumljivi po vsej Japonski, nasproti njim pa je stal zdaj *kyōtsūgo*, »skupni jezik« Japonske, kot jezik, razumljiv vsem Japoncem in Japonkam. Tako narečja kakor *kyōtsūgo* naj bi bili jeziki, ki realno obstajajo in se konkretno udejanjajo v nekakšni diglosiji japonskega prebivalstva, medtem ko je *hyōjungo* postal jezik, ki v sedanosti *še ne obstaja*, ki pa bi moral biti s tako ali drugačno metodo določen kot jezikovna norma (Kamei in drugi, 2007, 422–423). *Kyōtsūgo* je bil poleg tega zdaj definiran kot jezik, ki je blizu tokijskemu govoru, vendar mu ni enak.

12 Osnova standardnega jezika naj bi bil torej jezik tokijskega izobraženega srednjega razreda, kar je pomenilo nov meščanski razred v delu Tokia, imenovanem Yamanote. To novo *petite bourgeoisie*, ki je vzniknila v procesu hitre urbanizacije, razvoja masovne kulture in modernega izobraževanja, so sestavljali vladni uradniki, vojaški oficirji, intelektualci in beli ovrtniki, ki nikakor niso bili jezikovno homogena skupina, temveč so bili prišleki, ki so imigrirali v Tokio iz različnih bivših provinc in so bili v jezikovnem smislu tuji za domačine, katerih idiom je izhajal iz govora Eda (Inoue, 2002, 401–402). Inoue tako trdi, da čeprav filologi pogosto poudarjajo, da je govor tokijskega srednjega razreda v poznem mejdžijevskem obdobju neposredni naslednik *oyashiki kotoba*, nekakšne *lingua franca* med samuraji iz obrobnih delov dežele v poznem tokugavskem obdobju, v resnici ta domnevni neprekinjeni razvoj od *oyashiki kotoba* k tokijskemu govoru srednjega razreda – poznejšemu standardnemu jeziku – nikakor ni tako jasen (prav tam, 402). Tisto, kar velja za govor izobraženega tokijskega srednjega razreda in kar je postalo osnova standardnega jezika, je bilo dejansko »zloženo« skupaj iz številnih heterogenih virov in ni zvedljivo na govor kateregakoli individualnega govorca v tistem času (prav tam).

S tem, ko je bil hyōjungo označen za umetni jezik, je kyōtsūgo lahko zasedel njegovo mesto kot *naravni* jezik, torej kot realno obstoječ japonski jezik, katerega ideološki predpogoj je, da obstaja že od nekdaj.

Kakor ugotavljajo Kamei in drugi (2007, 430), je eden od dejavnikov, ki so pomagali k temu, da je povojna ideologija »skupnega jezika« za razliko od predvojnega »standardnega jezika« v svoj ideološki okvir vključila tudi priznavanje in spoštovanje narečij ta, da so narečja v veliki meri do takrat že izginila in zato niso več zares ogrožala jezikovnega poenotenja naroda.

5.5 Umetni standard in naravna narečja?

Kritika standardizacije jezika, ki izkoreninja narečja, je inverzna slika ideološke kritike narečij kot odklonov od »pravega jezika«. Ti kritiki namreč prezrejo, da je taka kritika standardizacije in poenotenja jezikovne krajine možna šele *ex post facto*, ko je ta standardizacija že opravila svojo institucionalno nalogo apropiacije vseh govorov na območju Japonske v ideološko kategorijo *japonskega jezika*. Šele na podlagi verjetja v obstoj *japonskega jezika*, ki nastopa v idealizirani obliki »standardnega jezika«, lahko narečja postanejo odraz »pestrosti« in »bogastva« *japonskega jezika* in ne več njegovi *konkurenti*. Samo v objemu te ideologije lahko Kamei in drugi (2007, 413) po dolgi zgodbi o standardizaciji jezika zapišejo, da »Japonska že v izhodišču ni bila v položaju, kjer bi nasproti japonskemu jeziku stal kakšen drug jezik« in da tudi v zgodovini ni bilo take izkušnje. Zato menijo, da je z vidika številnih drugih držav kakor tudi v okviru zgodovinskih jezikov to neverjetno redka situacija (prav tam).

Za te raziskovalce japonskega jezika pomeni »monokromatizacija« jezika hkrati tudi »monokromatizacijo« kulture. Ker jezik kot družbena institucija opravlja vlogo ideološke homogenizacije skupnosti na podlagi verjetja v enotno jezikovno skupnost, iz tega logično izhaja verjetje, da se je regionalna kultura porodila prav s pomočjo regionalnih narečij. Zato je po njihovem mnenju japonska kultura toliko bogata, kolikor je bogata njena narečna raznovrstnost, poenotenje jezika pa lahko zato pomeni obubožanje kulture (Kamei in drugi, 2007, 415).

Toda, če narečja porajajo regionalno kulturo, lahko »japonsko kulturo« porodi samo »japonski jezik«, zato ta ideologija nacionalnega jezika implicitno predpostavlja jezikovno diglosijo: prebivalci posameznih regij morajo ohraniti svoje narečne govore, ki tvorijo njihovo lokalno kulturno identiteto, hkrati pa je treba pri prebivalcih vseh regij predpostaviti tudi poznavanje »standardnega jezika« kot konkretne podobe »japonskega jezika«, ki tvori vsem skupno »japonsko kulturo«.

Toda jezikoslovci se hkrati jasno zavedajo zgodovinskosti »standardnega jezika«, se pravi njegovega zgodovinsko načrtovanega in politično izpeljanega nastanka, zato bi enačaj med »standardnim jezikom« in »japonskim jezikom« pomenil, da je »japonski jezik« historični konstrukt političnega načrtovanja. Priznanje, da je »japonski jezik« ideološki politični konstrukt poznega 19. stoletja, pa bi hkrati pomenilo priznanje, da je »japonska kultura« zgodovinski konstrukt poznega 19. stoletja. »Japonski jezik« zato lahko obstaja le v kombinaciji obeh ravni: kot *skupni jezik* poenoti japonsko družbo na sinhroni ravni, *narečja* pa mu zagotavljajo zgodovinskost na diahroni ravni. Predstava, da ima nestrukturirana različnost regionalnih govorov kot *jezik* lahko enotno, strukturirano in jasno definirano obliko, pa izhaja iz posebne ravni jezikovne komunikacije, namreč iz *pisnega jezika*. Poskusimo podrobneje pojasniti.

5.6 Na poti k nacionalnemu jeziku

Na Japonskem do moderne dobe, ki nastopi z mejdžijevskim političnim prevratom, ni bilo splošnega poimenovanja za jezik, ki bi zaobjemal uradniški jezik (*shoki gengo* 書記言語), vsa narečja in druge jezikovne vrste (*wago* 和語, *kango* 漢語 itd.). To vlogo je šele na prehodu v 20. stoletje opravil koncept kokugo, ki je deloval kot vezivo poenotene Japonske (Yasuda, 2011, 75). Sama beseda je izšla kot zmagovalka iz tekme s sorodnimi izrazi, ki so se pojavili na začetku procesa vzpostavljanja nacionalne države v drugi polovici obdobja Meiji, na primer *bōgo* (邦語), *nibongo* (日本語), *nihon kokugo* (日本国語) in seveda kokugo.

Ključni problem, ki smo ga želeli osvetliti v pričujoči razpravi, je razkorak med predstavo o nacionalnem jeziku kot izključno jezikoslovnem predmetu, ki jo vzpostavlja in podpira »japonistika«¹³ oziroma *kokugogaku* (国語学) – veda, ki japonski jezik proučuje kot jezikoslovni objekt – in dejansko politično in družbeno vlogo kokugoja kot družbene institucije s pomembnimi ideološkimi učinki.

V razpravah o nacionalnem jeziku pred drugo svetovno vojno, ko je bil kokugo v vlogi združevalnega principa japonskega imperija, se je upoštevalo dejansko jezikovno različnost govorcev in definicija kokugoja je morala upoštevati tudi govorce, ki niso bili pripadniki »japonskega naroda« (*nihon minzoku* 日本民族). To je imelo vpliv tudi na razprave o pravopisu. V prvem desetletju 20. stoletja so se ob razpravi, ali fonetizirati zapis v državno določenih učbenikih, sklicevali na učbenike za nacionalni jezik, ki so bili v rabi na Tajvanu (Yasuda, 2011, 76). Tak kokugo, ki je moral imeti v zavesti druge, je po porazu v vojni, ko potrebe o predpostavki drugih

13 Proučevanje nacionalnega jezika oziroma *kokugogaku* (国語学) prevajamo kot *japonistika* analogno s poimenovanjem discipline, ki se ukvarja s proučevanjem slovenskega jezika – *slovenistika*.

ni bilo več, brez zadržkov postal *sine qua non* ideološke vezi med narodom (*minzoku* 民族) in državo (*kokka* 国家) (prav tam).

Kakor poudarja Yasuda (2011, 76), kokugo ni nekaj, kar bi ljudje govorili naravno, sami od sebe oziroma nekaj, kar bi naravno podedovali iz preteklosti. To velja za vse nacionalne jezike. Ključni proces, ki ga je morala opraviti moderna nacionalna institucija, je bil podeliti nacionalnemu jeziku videz »naravnosti« in ga združiti z dejanskim govorom članov te institucije, se pravi z govorom nacionalnih subjektov.

Funkcija nacionalne države je vzpostaviti mehanizme za ideološko interpelacijo subjektov zamišljene nacionalne skupnosti v enoten in homogen narod. Za to potrebuje nacionalna država infrastrukturo, od transporta in komunikacijskih sredstev, časopisov, knjižnega založništva in pozneje elektronskih medijev, predvsem radia in televizije, do takih ideoloških aparatov, kot sta nacionalna vojska in šolski sistem. Za uspešno delovanje vseh državnih sistemov pa država potrebuje tudi enoten in homogen jezik – nacionalni jezik (Yasuda, 2011, 77).

Tej lastnosti nacionalnega jezika, ki podpira druge ideološke aparate države, Yasuda (2011) pravi *sinbrona struktura* – struktura, ki zagotavlja, da na sinhroni časovni osi enotno ljudstvo govori enoten nacionalni jezik. V predmodernej dobi je bil pisni jezik privilegij drobne skupine prebivalstva, govorjeni jezik pa je bil omejen na določeno področje oziroma na določen družbeni status. Pisni jezik in govorjeni idiomi niso imeli dosti stičnih točk, saj poznejša ideološka zahteva po enotnosti pisnega in govorjenega jezika ni bila pertinentna za zgodovinski položaj, v katerem je govorna komunikacija ostajala omejena na ozko regionalno območje in družbeni sloj, pisna komunikacija, ki je presegala regionalne meje, pa je bila omejena na ozek družbeni sloj vladajočega razreda, vendar ni bila omejena regionalno. V obdobju bakufuja Tokugawa se je ta sloj vse bolj širil tudi med meščansko prebivalstvo, zaradi česar je prihajalo do novih pisnih slogov.

V moderni dobi z nastankom nacionalne države kot političnega udejanjenja institucije naroda pa so državljani kot individui mnogo bolj velikopotezno subsumirani v nacionalno skupnost, in če so predmoderne države lahko delovale na podlagi pisne komunikacije, je v moderni nacionalni državi nujno, da so njeni pripadniki zmožni tudi ustne komunikacije, kar omogoči institucija standardnega jezika, ki jo zgodovinsko vzpostavita obe jezikovni ravni – tako pisni kakor govorjeni jezik (Yasuda, 2011, 78–79).

Pred vzpostavitvijo enotne nacionalne družbe je bila *skupnost govorjenega jezika* omejena geografsko in razredno, nasproti temu pa je stala *skupnost pisnega jezika*, se pravi skupnost, ki je poznala literarni jezik in je v tem smislu presegala regionalne

omejitve (Yasuda, 2011, 79). Vendar je bila za vstop v skupnost pisnega jezika potrebna izobrazba, ki je bila na voljo le privilegiranemu sloju prebivalstva. Ta lastnost pisnega jezika, torej preseganje regionalnih meja, je bila ključna za vzpostavitev moderne nacionalne skupnosti, vendar je za pridobitev kompetence pisnega jezika potrebna izobrazba. Naloga nacionalne države je zato vzpostavitev nacionalnega izobraževalnega sistema, kjer izobrazba ni več na voljo le ozkemu sloju, temveč je dostopna vsem njenim pripadnikom, s čimer pisnemu jeziku poleg preseganja regionalnih meja zagotovi tudi preseganje statusnih meja (prav tam). Vendar pa je pisni jezik priučen, medtem ko je »naraven« le govorni, se pravi »materni jezik«. Zato je moral prav govorni jezik postati ideološko osišče nacionalnega jezika, tisti strukturni element, ki je nacionalnemu jeziku zagotovil njegovo »naravnost«.

Heterogena *skupnost govornega jezika*, ki se je restrukturirala in poenotila, s čimer se je znebila svoje regionalnosti in razrednosti, je postala sinonimna z nacionalno državo, v kateri se govori »nacionalni jezik«. Nacionalni jezik je s tem pridobil lastnosti govornega jezika. To pa je bilo mogoče doseči tako, da je *skupnost pisnega jezika*, ki je bila sprva omejena na ozek družbeni sloj, a je presegala regionalno omejenost, z vključitvijo lastnosti govornega jezika zmogla preseči tudi svoje statusne meje (Yasuda, 2011, 80).

Na stičišču teh procesov se je rodil *nacionalni jezik*, institucija, ki presega tako regionalne kakor statusne razlike, pri čemer mu pisna tradicija zagotavlja predstavo o zgodovinski kontinuiteti, govorni jezik pa mu zagotavlja sočasnost nove govorne skupnosti, s čimer lahko uspešno podpira različne družbene institucije moderne nacionalne države (Yasuda, 2011, 80–81). To je bil proces, ki je v vseh primerih nastajanja nacionalnih jezikov zahteval poenotenje *pisnega in govornega jezika* na podlagi jezikovne ideologije, da je pisava le sekundarni semiotični sistem, le zapis primarnega sistema komunikacije – govora. Na Japonskem se je v obdobju Meiji ta proces utelesil v gibanju, imenovanem *genbun itchi* (言文一致), kar je pomenilo »poenotenje govora in pisanja«.

5.7 Zaključek

Poskusili smo pokazati, da je *nacionalni jezik* ideološka zahteva nacionalne institucije, zato ga ne moremo razumeti kot empirično dejstvo, temveč ga moramo v prvi vrsti obravnavati kot družbeno dejstvo. Nacionalni jezik empirično ni obstajal (in v svoji idealizirani podobi tudi danes ne obstaja). Nikakor ni bilo možno pokazati na konkreten jezik, na konkretno besedišče, na standardizirano naglaševanje, ustaljeno ortografijo itd. Prav ta nedoločnost jezika je omogočala njegovo prilagodljivost

družbeni situaciji, na primer, pri rabi v koloniziranih družbah, se pravi pri širitvi imperija (Yasuda, 2011, 81).

V različnih obdobjih in na različnih področjih *nacionalni jezik* funkcionira na podlagi različnih principov, za doseg interpelacijskega učinka pa se mora poleg *sinhronne strukture* v njegovem mehanizmu odraziti tudi *diahrona struktura*, se pravi ideja zgodovinskosti. Nacionalni jezik namreč ne poenoti prebivalstva le na sinhroni osi zamišljenega nacionalnega občestva, temveč tudi na diahroni osi zamišljene zgodovinskosti tega občestva, z domačinsko predstavo, da se nacionalni jezik govori *že od nekdaj*, kar ideji enotnega naroda zagotavlja predstavo o skupni zgodovini in tradiciji. Res je, da povprečna pripadnica ali pripadnik slovenskega naroda danes ne moreta brati Brižinskih rokopisov, kakor tudi povprečen pripadnik ali pripadnica japonskega naroda ne moreta brez ustreznega prevoda brati pesmi iz zbirke *Man'yōshū* (万葉集), sestavljene v 9. stoletju, vendar jezikoslovje s svojo znanstveno genealogijo zgodovinskih jezikovnih sprememb jezik konceptualizira kot *enotno* kategorijo na diahroni osi, s katero poveže obe skrajnosti v enoten in kontinuiran zgodovinski koncept *jezika*. Yasuda (2011, 82) zato poudarja, da je »tradicija« nacionalne države moderen konstrukt, pri katerega kreaciji je bila mobilizirana tudi znanost, od nacionalne zgodovine, zgodovine nacionalne književnosti in seveda do zgodovine nacionalnega jezika.

Nacionalna država torej poleg *prostorske* homogenosti potrebuje tudi *časovno* identiteto in prav nacionalni jezik s svojim strukturnim delovanjem, ki zagotavlja poenoteno ideološko polje na ravnini *čas-prostor*, poleg funkcije podpiranja institucij nacionalne države priskrbi tudi ideološke aspekte »zgodovinskosti«, »tradicije«, »kulture« in »nacionalnosti« (Yasuda, 2011, 83). Navidezna zgodovinskost nacionalnemu jeziku poleg tega podeli tudi status »naravnega«, od nekdaj obstoječega jezika, kar pripomore k organski povezavi jezika z narodom, kakor v primeru Ueda Kazutoshija (上田万年 1867–1937), ki je kokugo opisal kot »duhovno kri naroda« (*kokumin no seishinteki ketsueki* 国民の精神的血液) (prav tam). Metafora z duhovno krvjo ima jasne ideološke implikacije: kakor telo ne more brez krvi, tudi narod brez svojega jezika ne more preživeti, in kakor kri mora tudi jezik ostati čist, sicer narod boleha. Yasuda (2011, 83–84) poudarja, da taka ideološka predstava jezika kot organizma ustvarja velik pritisk na subjekte njegove interpelacije, vendar ker metafora krvi to institucijo vzpostavlja kot »naravno«, ko zanjo uporablja še metafore, kot so »mati«, »rodni kraj« itd., s tem prikrije nelagodni občutek prisile.

Jezik kot elementarna simbolna praksa ljudi, kot tista simbolna praksa, ki sploh omogoča vse druge simbolne prakse, igra eno ključnih vlog družbene kohezivnosti sleherne družbe. Zato jezik v svoji ideološki razsežnosti vselej pridobi abstraktno

naravo družbene pripadnosti, kar ga zveže neposredno z abstraktno zamišljeno skupnostjo, ki ji pripada. Jezik ne postane nujno »določitelj« tiste skupnosti na podlagi »objektivnih« jezikoslovnih kriterijev, temveč na podlagi ideološke predstave o mejah te skupnosti. Kakršnakoli že je jezikoslovno gledano jezikovna slika skupnosti, tisti »zunaj« govorijo *drugače*, tisti »znotraj« pa *enako*. V modernih nacionalno zamišljenih skupnostih govorno prakso ideološko naddoloci ideja nacionalnega jezika, ki se skozi institucije nacionalne države (šola, vojska, mediji itd.) tudi materialno udejanja v praksi.

Natanko zato je treba jezik v prvi vrsti opredeliti kot *družbeno dejstvo*, preden ga začnemo proučevati kot *jezikovno dejstvo*, saj se jezikoslovje le v tem primeru lahko izogne ideološki pasti, da k jeziku pristopi kot k predmetu, ki je v sebi zaključen semiotični sistem – sistem, ki ga lahko poimenujemo in s tem jasno zamejimo od sosednjega, ponovno v sebi zaključenega semiotičnega sistema. Tej pasti se ne moremo izogniti niti s tem, da vzpostavimo razliko med t. i. »naravnimi jeziki« in standardiziranimi (nacionalnimi) jeziki. Namreč s tem, ko v primeru standardnih jezikov priznamo določeno stopnjo »umetne« preskriptivnosti, se pravi človeškega posega v njihovo končno standardizirano podobo v obliki slovnice, slovarja, pravoreka in pravopisa, na drugi strani predpostavimo, da so »naravni jeziki« pravzaprav podobni, v sebi zaokroženi in jasno zamejeni semiotični sistemi, le da so osvobojeni vmešavanja jezikoslovne stroke, državnih jezikovnih politik oziroma drugih normativnih posegov.

V tem ideološkem horizontu, namreč v kontekstu standardnih jezikov, vlogo »naravnih« jezikov po navadi privzamejo narečne različice teh standardov, s čimer prek svojih narečnih posrednikov standardni jeziki še naprej ostajajo v skupnosti jezikov, ki nastopajo kot jezikoslovni objekti. Naravni jeziki so v jezikoslovju pogosto označeni takole:

Ne da bi se zadrževali pri podrobnostih, lahko rečemo, da je naravni jezik tisti, ki ni bil na poseben način ustvarjen, najsibo za splošne ali posebne namene, in ga govorci pridobijo brez posebnega učenja kot običajen del procesa odraščanja in socializacije. V smislu te grobe delovne definicije je danes v rabi na svetu več tisoč različnih naravnih človeških jezikov, vključno z angleščino, quechua, dyirbal, yoruba in malajalščino – če jih naštejemo samo nekaj, med katerimi je vsak predstavnik, na različne načine, stotine ali tisočine drugih (Lyons, 1991, 1).

Naravni jeziki so torej jeziki, ki jih govorci pridobijo brez učenja, so njihovi materni jeziki, iz česar sledi, da če obstajajo govorci angleškega jezika, potem je angleščina naravni jezik, in enako velja za slovenščino ali japonščino. Na svetu je tako več tisoč

naravnih jezikov, ki so med sabo različni, v sebi zamejeni in potemtakem števnii. A ta iluzija o realno obstoječih, v sebi zamejenih naravnih jezikih je tisti institucionalni mehanizem, ki govorce interpelira v *zamišljeno skupnost* naroda.

Nacionalni jezik kot družbena institucija mora v sebi nositi subjektivacijsko moč, ki jo doseže z mehanizmom »demokratizacije«. V nacionalnih skupnostih mora biti nacionalni jezik enakovredno v posesti vseh nacionalnih subjektov, se pravi, vsem pripadnikom naroda se priznava, da govorijo isti nacionalni jezik. Toda v tem se skriva paradoks: na videz demokratična institucionalna predpostavka, da vsi ljudje govorijo *isti* nacionalni jezik, hkrati pomeni alienacijo dejanskega maternega jezika od njegovih govorcev. Za subjekt nacionalne skupnosti se namreč predpostavlja, da govori *nacionalni jezik*, a tega jezika dejanski govorniki nikoli zares ne dosežejo; ves čas se spopadajo z »napakami« in drugimi odkloni od pravilne rabe, ki je ne obvladajo v zadostni meri. Prav ta »trud«, to prizadevanje ugoditi institucionalni zahtevi po »pravilni« rabi, govorce podvrže interpelacijskim učinkom institucije nacionalnega jezika. V tem je njena subjektivacijska moč.

Literatura in viri

Althusser, Louis, 2000: Ideologija in ideološki aparati države. V: *Louis Althusser, Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba /*cf. 53–110.

Chomsky, Noam, 1957: *Syntactic Structures*. Hague/Paris: Mouton.

Culiberg, Luka, 2007: *Japonska: med nacionalnim mitom in mitološko nacijo*. Ljubljana: Založba /*cf.

Inoue, Miyako, 2002: Gender, language, and modernity: Toward an effective history of Japanese women's language. *American Ethnologist*. 29/2. 392–422.

Kamei, Takashi (亀井孝) in drugi (ur.), 2007: *Nihongo no rekishi 6: Atarashii kokugo e no ayumi* (日本語の歴史 〈6〉 新しい国語への歩み). Tokyo: Heibonsha.

Kržan, Marko, 2013: Znanstveni predmet sociologije kulture. *Ars & Humanitas*. 7/1. 9–20.

Lévi-Strauss, Claude, 1996: Uvod v delo Marcela Maussa. V: M. Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. 227–266.

- Lévi-Strauss, Claude, 1998: Les organisations dualistes existent-elles?. V: C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon. 147–182.
- Lyons, John, 1991: *Natural Language and Universal Grammar (Volume 1: Essays in Linguistic Theory)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel, 1996: *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Močnik, Rastko, 1989: Teoretik za vse čase. V: R. Jakobson, *Lingvistični in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. 255–275.
- Močnik, Rastko, 1996: Marcel Mauss – klasik humanistike. V: M. Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. 267–303.
- Močnik, Rastko, 1999: *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*. Ljubljana: Založba I/*cf.
- Pinker, Steven, 1995: *The language instinct: How the mind creates language*. New York: Perennial (HarperCollins).
- Radcliffe Brown, Alfred R., 1994: *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Vološinov, Valentin N., 2008: *Marksizem in filozofija jezika: Temeljni problemi sociološke metode v znanosti o jeziku*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Yasuda, Toshiaki (安田敏朗), 1999: »Kokugo« to »hōgen« no aida (「国語」と「方言」のあいだ). Tokyo: Jimbun Shoin.
- Yasuda, Toshiaki (安田敏朗), 2011: »Tagengo shakai« to iu gensō (「多言語社会」という幻想). Tokyo: Sangensha.