
EINE ZUKUNFT FÜR TRIEST ODER ÜBER DIE REKONTEXTUALISIERUNG DER GESCHICHTE

Elke-Nicole Kappus

149

IZVLEČEK

Triestinità in italianità se še danes pogosto uporabljata kot sinonima. Pri tem se slovenska manjšina izključuje iz samopredstavitve mestne skupnosti. Mnogi Tržačani se sicer pritožujejo nad to situacijo, ki otežkoča skupno življenje obeh etničnih skupin v mestu, vendar jo pojasnjujejo kot 'logični rezultat' zgodovine. Prispevek skuša rekonstruirati razvoj triestinità v preteklosti in zahteva 'rekontekstualizacijo' zgodovine in novo definicijo triestinità.

AUSZUG

Triestinità und Italianità werden noch heute häufig als Synonym verwendet. Dabei wird die slowenische Minderheit aus der Selbstdarstellung des städtischen Gemeinwesens ausgeschlossen. Viele Triestiner beklagen zwar diese Situation, die das Zusammenleben der beiden ethnischen Gruppen in der Stadt erschwert, erklären sie jedoch als ein 'logisches Resultat' der Geschichte. Der Artikel versucht, die Entwicklung der Triestinità in der Vergangenheit zu rekonstruieren und fordert eine 'Rekontextualisierung' der Geschichte und eine Neudefinition der Triestinità.

In einem jüngst erschienen Artikel über die Zukunft Triests mahnt Diego de Castro die Triestiner zur Selbstreflexion: Sollte es der Stadt nicht gelingen, das 'Syndrom der *Triestinità*, "quella presunzione della propria superiorità rispetto agli altri e dalla conseguente difesa (...) del proprio status quo..." (De Castro 1997: 155) zu überkommen, so befürchtet der Autor, dann wird Triest unter Umständen die Gunst der Stunde und die Entwicklungsmöglichkeiten, die sich für Triest nach dem Ende des kalten Krieges ergeben haben, verpassen. De Castro steht mit seiner Kritik an der 'Mentalität' Triests nicht allein. Viele Triestiner beklagten und beklagen sich über die 'neurotische Komponente' der *Triestinità*. Fabio Cusin hatte bereits in der Nachkriegszeit den Triestiner 'particolarismo presuntuoso' kritisiert, den er darauf zurückführte, dass die Triestiner ihre Geschichte und Vergangenheit vollkommen isoliert wahrnehmen, "senza vederne

150 i nessi con la storia di altri paesi" (Cusin in Cervani 1983: 25). Aus dieser Geschichte der historischen Isoliertheit habe sich eben jener Aspekt der *Triestinità* entwickelt, in der die Umwelt - und auch die slowenische Minderheit in Triest - immer als 'Fremde', als 'Bedrohung' und möglicher 'Feind' wahrgenommen wurde, gegen den es die Eigenart der Stadt zu verteidigen galt. Viele Triestiner hatten gehofft, dass diese Mentalität mit den Entwicklungen nach dem Ende des Ost-West Konfliktes ein Ende haben würde. Wenn Triest erst einmal aus dem Schatten des Eisernen Vorhanges treten würde und in einem europäischen Kontext neue Aufgaben und Entwicklungsmöglichkeiten erhielte, so hatte ich seit 1989 in vielen Gesprächen gehört, dann würde sich die Mentalität Triests notwendigerweise und fast notgedrungen ändern; mit der politischen und wirtschaftlichen Öffnung würde Triest seinen Blick wieder der Welt zuwenden und sich dieser öffnen. Es ist demnach nicht De Castros Analyse der *Triestinità*, sondern vielmehr die Umkehrung von Ursache und Wirkung, die in seinem Artikel erstaunt. Hatten viele Beobachter angenommen, dass die strukturellen Veränderungen in der Region nach dem Ende des kalten Krieges unweigerlich auch zu Veränderungen in Triest und in der Folge auch zu einer Neudefinition der *Triestinità* führen würde, macht De Castro jeglichen sozialen Wandel in der Stadt von eben einer solchen Neudefinition der *Triestinità* abhängig.

Die Diskussion um die Zukunft Triests eröffnet demnach nicht nur die Frage nach den Bedingungen und Voraussetzungen sozialen Wandels, sie eröffnet - da alle Beteiligten übereinstimmen, dass es sich bei der *Triestinità* um ein 'Resultat' der Geschichte handelt - vor allem auch die Frage nach den Zusammenhängen zwischen Geschichte und kollektiver Identität und nach den Möglichkeiten und Bedingungen, diese Identität mit einem Blick auf die Zukunft trotz der 'Prägenkraft der Geschichte' zu ändern. Diesen Fragen möchte ich zunächst nachgehen, um dann auf den 'Fall Triest' zurückzukommen.

GESCHICHTE UND IDENTITÄT

Im traditionellen Geschichtsverständnis stellt Geschichte die Basis und den Grundstein für das Verständnis der Gegenwart dar. Als Erfahrungsraum prägt Geschichte nicht nur die Gegenwart und die gegenwärtige Identität von Menschen und Kollektiven, sie formt auch den Erwartungshorizont hinsichtlich zukünftiger Entwicklungen und Ereignisse (Kosselleck 1979). Gegenwart und Zukunft erscheinen - in Triest und anderswo - daher als von der Geschichte konditioniert, wenn nicht gar determiniert.

In den letzten Jahren hat die historische Anthropologie jedoch ein 'alternatives' Geschichtsverständnis entwickelt, bei dem sie dem traditionellen Bild einer kausalen und linearen Geschichte ein dialektisches Verhältnis zwischen Gegenwärtigem, Vergangenen und Zukünftigem gegenüberstellt. 'Geschichte' wird dabei ausdrücklich nicht als ein Synonym für 'Vergangenheit' betrachtet,

sondern als eine selektive "Rekonstruktion der Vergangenheit... mit Hilfe von der Gegenwart entliehenen Gegebenheiten" (Halbwachs 1967:55). Geschichte ist somit immer 'aktualisierte Geschichte' (Giordano 1996), bei der die Anforderungen der Gegenwart - jedoch auch Pläne und Erwartungen für die Zukunft - die Interpretation des 'Erfahrungsraumes der Vergangenheit' beeinflussen, verändern und teilweise sogar deformieren (ibid.).

Geschichte kann demnach als ein gegenwärtiger und zukunftsorientierter Diskurs über die Vergangenheit verstanden werden, dessen Aufgabe darin besteht, die Gegenwart und die Zukunft historisch zu 'verankern' und ihnen dadurch Legitimität und Glaubwürdigkeit zu verleihen. Wenn jedoch Geschichte - mit dem Blick auf die Zukunft - einen Bogen von der Gegenwart zurück in die Vergangenheit spannt, dann heisst das auch, dass jede Wahrnehmung der Gegenwart und jede angestrebte Zukunft ihre ganz spezifische Geschichte - d.h. ihr ganz spezifisches Verhältnis zur Vergangenheit - entwickelt. Jede Vergangenheit ermöglicht daher potentiell eine Vielzahl von Geschichten, die jeweils von bestimmten Hoffnungen, Erwartungen und Interessen geformt und beeinflusst sind. Geschichte existiert daher immer im Plural: tatsächlich existiert in allen Gesellschaften eine Vielzahl von Interpretationen der Vergangenheit. Welche sich dabei als 'offizielle Geschichte' durchsetzt, ist letztendlich eine Frage gesellschaftlicher Interessen und vor allem gesellschaftlicher Macht.

151

Dieses 'alternative' Geschichtsverständnis eröffnet auch eine neue Perspektive auf das Verhältnis zwischen Geschichte und Identität: Als ein 'sense of sameness over time' (Gillies 1994: 3) ist die Identität von Individuen und Kollektiven notwendigerweise an den zeitlichen Bogen gebunden, den die Geschichte zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft spannt. Als 'logisches Resultat der Geschichte' konstituiert sich die 'Identität' und das Selbstverständnis eines Kollektivs demnach durch sein Verhältnis zur Vergangenheit und nicht durch die Vergangenheit selbst. Jeder neue, veränderte Blick auf die Vergangenheit verändert demnach das Selbstverständnis eines Kollektivs, jede veränderte Selbstwahrnehmung führt zu einer neuen Interpretation der Vergangenheit. Die von De Castro geforderte Modifikation und Neudefinition der *Triestinità* muss daher notwendigerweise mit einer Redefinition und einer Modifikation der Geschichte einhergehen, bzw. setzt diese voraus.

DIE REINTERPRETATION DER GESCHICHTE

Die Modifikation von Geschichte stellt keinesfalls eine Seltenheit, sondern vielmehr den Normalfall dar. Jede Epoche entwickelt ein Geschichtsverständnis, das sich von der vorherigen unterscheidet. Die Aktualisierung von Geschichte ist somit eine gebräuchliche und eine sogar notwendige Form der sozialen Adaption an sich verändernde Umwelten. Geschichte muss sich verändern, um

die Kontinuität mit der Vergangenheit trotz veränderter Ansprüche und Erwartungen an die Zukunft aufrechtzuerhalten. Da Geschichte nicht in Isolation, sondern "in conversation with others that occur in the context of community, broader politics and social dynamics" (Thelen 1989:1119) 'ausgehandelt' wird, muss sie auch mit den sich ändernden Interessen und Erwartungen sozial, politisch und wirtschaftlich 'signifikanter' Anderen in Einklang gebracht werden. Die 'Aktualisierung der Geschichte' kommt damit der Korrektur einer Standortbestimmung im Fluss der Zeit gleich und existiert als solche weder als 'Fakt' noch als 'Invention', sondern "as an epistemological enterprise, created in dialect and argument" (Middleton/Edwards 1990:9).

152

Obgleich Geschichte demnach situational konstruiert und formbar ist, sind ihrer 'Formbarkeit' doch Grenzen gesetzt: Indem Geschichte nämlich die Kontinuität eines Kollektivs über die Zeit hinweg beschreibt, kann ein Bruch mit dem bisherigen Verständnis der Vergangenheit zu einer solchen Krise im Selbstverständnis und dem durch die bisherige Geschichte legitimierten 'Gemeinsamkeitsglauben' (Weber 1978) führen, dass die Kontinuität und somit die Zukunft des Kollektivs selbst in Gefahr gerät. Die Geschichte des Kollektivs muss auch in ihrer Aktualisierung einen Raum darstellen, in dem die individuellen Lebensgeschichten, Erwartungen und Ansprüche der Mitglieder integriert werden können, da diese sonst ihr Zugehörigkeitsgefühl zum Kollektiv verlieren und ihre Mitgliedschaft 'kündigen' könnten. Dadurch wiederum wird das eigentliche Ziel der 'Aktualisierung der Geschichte' - die Beibehaltung des Kollektivs in sich verändernden Umwelten und die Adaption an Anforderungen der Gegenwart und Zukunft - zunichte gemacht. Die 'Aktualisierung der Geschichte' geht häufig schleichend und unbemerkt mit einem sich verändernden 'Zeitgeist' einher, ohne dass sie von den Mitgliedern des Kollektivs oder seiner Umwelt bemerkt wird. Erst in Momenten beschleunigten Wandels, die eine plötzliche oder radikale Neuorientierung notwendig machen, wird sie unter Umständen zu einem Problem.

Christian Giordano hat in der 'Zerstörung der Geschichte' und in der 'Reversibilität der Geschichte' zwei wichtige Formen der 'Aktualisierung der Geschichte' thematisiert. Die 'Zerstörung der Geschichte' bricht mit allem bisher Gewesenen, das nun als "'barbarisch', obskur und degeneriert erscheint" (Giordano 1996: 103), und überlässt sozusagen die Geschichte der Zukunft. Giordano weist auch darauf hin, dass dadurch der Gegenwart jegliche Legitimation durch die Vergangenheit entzogen wird und dass kaum eine gesellschaftliche Ordnung auf solch eine Legitimation verzichten kann¹. Die Idee der 'Reversibilität der Geschichte' ist dagegen weit verbreitet und lässt sich auch in Triest beobachten: Der Multikulturalismus, der heute in Triest von Vertretern

1 Die 'Zerstörung der Geschichte' lässt sich dagegen eher in Momenten der Revolte und Revolution - also in einer vorübergehenden Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung - finden, vor allem wenn diese mit utopischem Gedankengut operieren.

zahlreicher gesellschaftlichen Institutionen und sozialen Gruppen als Kritik und angestrebte Alternative zu der eingangs beschriebenen *Triestinità* diskutiert wird, findet seine Legitimität in eben solch einer 'Umkehrung der Geschichte'. Im Verweis auf die kosmopolitische Handelsstadt des 18. und 19. Jahrhunderts wird dabei ein Bild von Triest entworfen, das 'eigentlich' und 'ursprünglich' multikulturell und weltoffen ist. Das bestehende Bild, in dem Triest "nichts anderes sein kann als italienisch" (Cusin in: De Castro 1997: 154), bzw. das Bild des 'Trieste italianissima', wird auf eine ideologische Verfehlung des 19. Jahrhunderts zurückgeführt und als solche demaskiert. Für die Zukunft gelte es nun, zur ehemaligen Triestiner *Multiculturalità* zurückzukehren. Die Epoche der ethno-nationalistischen Auseinandersetzungen, welche die heutigen Einstellungen und Mentalitäten in Triest tief geprägt haben, werden in dieser Zukunftsvorstellung ausgeklammert, ausradiert und vergessen.

Es stellt sich die Frage, ob es nicht - wie in den ehemals sozialistischen Ländern - des inneren und äusseren Drucks eines gesellschaftlichen Umsturzes oder zumindest einer 'sanften Revolution' bedarf, um eine solche 'Umkehrung der Geschichte' innerhalb einer relativ kurzen Zeitspanne, die zudem nicht selbst gewählt, sondern durch die Veränderungen in Mittel- und Osteuropa vorgegeben wurde, über alle lebendigen Erinnerungen und über die bisherige Geschichte hinweg gesellschaftlich konsens- und tragfähig zu machen. Zumindest hat sich diese 'alternative Geschichte' Triests bisher nicht als 'repräsentative Geschichte' durchgesetzt.

In der spezifischen Situation Triests lässt sich die notwendige 'Aktualisierung der Geschichte' also weder als eine 'Zerstörung' noch als eine 'Umkehrung der Geschichte' vorstellen. In Rückgriff auf Cusin, der die kritisierte *Triestinità* darauf zurückführt, dass die Triestiner ihre Entwicklung in der Vergangenheit als isoliert und losgelöst von der Welt wahrgenommen haben, könnte die Aktualisierung der Geschichte vielmehr in einer 'Rekontextualisierung' bestehen, bei der die *Triestinità* auch rückwirkend aus ihrem isolierten Rahmen herausgerissen und in einen breiteren europäischen Kontext integriert wird.

GESCHICHTE UND TRIESTINITÀ

Das von De Castro und Cusin beschriebene Geschichtsbild, auf dem die heutige, häufig kritisierte *Triestinità* beruht, lässt sich in den Worten des Historikers Ernest Sestan folgendermassen zusammenfassen: "La storia etnica e culturale di Trieste è rettilinea, omogenea nella sua sostanza, coerente nel suo sviluppo: è un incremento continuo delle premesse della sua lontana Romanità" (Sestan 1965: 62).

Dieses Geschichtsbild geht demnach von einer Kontinuität und Stabilität der *Triestinità* aus, die eindeutig und logischerweise an die ursprüngliche *Romanità*

- und da die *Romanità* die Grundlage der *Italianità* darstellt - an die heutige *Italianità* der Stadt gebunden ist, die es daher auch in der Zukunft zu pflegen und zu wahren gilt. Innerhalb dieser 'Logik' ist es verständlich, dass alle jene, welche dieser *Italianità* andere Geschichts- und Selbstbilder entgegenstellen, auch die slowenische Minderheit, als eine Gefahr für die *Triestinità* und für Triest selbst gesehen werden.

Nun ist sich jedoch die heutige Ethnizitäts- und Nationalismusforschung weitgehend darüber einig, dass ethnische und nationale Kollektive im heutigen Sinne erst durch massive Vereinheitlichungs- und Homogenisierungsprozesse in den vergangenen beiden Jahrhunderten entstanden sind. Der Verweis auf die 'primordiale Natur' der *Triestinità* wird in solch einer modernistischen Sicht - ebenso wie jegliche Idee einer ursprünglichen 'Homogenität' bzw. eines über die Geschichte der langen Zeiträume hinweg gleichbleibenden, stabilen Gemeinsamkeitsgefühls - geradewegs in die Kategorie der nationalen bzw. ethnischen Mythenbildung verwiesen (Heckmann 1991: 59). Wenn man nun jedoch Geschichte - wie ausgeführt - als einen zukunftsorientierten Diskurs über die Vergangenheit betrachtet, dann sagt uns das Triestiner Geschichtsbild mehr über die Positionen und Erwartungen der Triestiner Eliten zum Zeitpunkt seiner Entstehung als über die tatsächliche Vergangenheit der Stadt. Es gilt daher, näher zu analysieren, welche Zukunftserwartungen, welche Zwänge und welche 'Logik' diesem Geschichtsbild, das sich bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen lässt, zugrundeliegen.

DIE TRIESTINITÀ IN DER GESCHICHTE

Wenn sich das 18. und 19. Jahrhundert durch ethnische und nationale Homogenisierungsprozesse auszeichnet, so war zuvor besonders das Leben in den Städten nach Auffassung vieler Autoren (z. Bsp. Cole 1985, Gellner 1991, Demandt 1996) gerade durch eine ausgesprochene kulturelle Heterogenität charakterisiert. Die soziale Grenze zwischen den verschiedenen Ständen, Gilden, Handwerks- und anderen sozio-professionellen Gruppen war - ganz im Sinne Frederic Barth's (Barth 1969) - durch kulturelle Besonderheiten markiert, die auch zu jeweils gruppenspezifischen 'Identitäten' führten (Cole 1985: 13). Ernest Gellner führt die Vielfalt an Kulturen und Identitäten auf das herrschende Prinzip gesellschaftlicher Ungleichheit zurück: "Gerade dadurch, dass die (unüberwindliche) Ungleichheit externalisiert, absolut gesetzt und betont wird, macht man sie erträglich, stärkt sie, indem man ihr die Aura der... Natürlichkeit verleiht" (Gellner 1991: 23).

Soziale Ungleichheit und kulturelle Differenz bedingten sich demnach gegenseitig und beide waren absolut und unüberwindbar. Sie waren auch durch Tradition und durch ein festgefügtes Weltbild so unhinterfragt gegeben, dass die verschiedenen sozio-professionellen Gruppierungen weder nach Gemeinsam-

BILINGUISMO MAI



155

**È STATO APPROVATO IN QUESTI GIORNI DAL
CONSIGLIO DEI MINISTRI IL DISEGNO DI
LEGGE PER IL BILINGUISMO. È L'ENNESIMO
TRADIMENTO DI UN REGIME VILE E SENZA
DIGNITÀ, È L'ENNESIMO INSULTO A TRIESTE
ITALIANA, ALLA SUA LINGUA, ALLA SUA TRA-
DIZIONE, ALLA SUA STORIA.**

**CONTRO IL BILINGUISMO
SABATO 9**

CORTEO TRICOLORE

RITROVO IN VIALE XX SETTEMBRE ALLE ORE 8.30

PARTENZA CORTEO ALLE ORE 9

FRONTE DELLA GIOVENTÙ - FUAN

CONFERENZA E LEGATI TRIESTINI

ICAMERATI

keiten suchten, noch die Differenz problematisierten. In Cole's Worten war Differenz und Ungleichheit "no matter... of mutual regard or disdain" (Cole 1981: 119). Auch Triest stellte in dieser Perspektive daher keine homogene 'Gemeinschaft' und die *Triestinità* keine alle Bewohner umfassende kollektive Identität im heutigen Sinne dar. Sie war vielmehr aufgefächert in eine Vielzahl von Identitäten und Lebensstilen, die jedoch nicht als 'ethnisch', sondern als 'ständisch' empfunden und akzeptiert - wenn nicht gar gewollt - wurden.

156

Nach Cole und anderen Autoren war es der Eintritt in das kapitalistische Wirtschaftssystem, der ihm Rahmen massiver Urbanisierung, Industrialisierung und Modernisierung das Gleichgewicht der absoluten Ungleichheit durcheinanderbrachte, und somit eine grundlegende Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Kultur, Wirtschaft, Gesellschaft und Politik notwendig machte (Cole 1981; 1985).

Nachdem Triest 1719 im Rahmen der Modernisierungsbestrebungen des Habsburger Reiches - und gegen den Willen der alten Triestiner Eliten - zum Freihafen erklärt wurde, entstand um die alte Stadt herum eine neue, nach modernen städtebaulichen Überlegungen geplante Handelsstadt; eine begünstigende Gesetzgebung und die vielfältigen Möglichkeiten, welche die Handelsstadt boten, zogen Menschen nicht nur aus dem Triestiner Umland, sondern aus dem gesamten Habsburgerreich und aus sprichwörtlich aller Herren Länder nach Triest². Das neue Triest, als ein Projekt der Moderne geboren, wurde schnell zu einem derer 'multikulturellen Laboratorien' (Altermatt 1997: 86). Am Anfang, so könnte man sagen - und zwar unabhängig davon, ob man nun die alte Triestiner Kommune oder aber die neue Handelsstadt zum historischen Träger der *Triestinità* erklärt - stand in Triest die kulturelle Heterogenität.

DIE INTEGRATION KULTURELLER HETEROGENITÄT

Die Dynamik der Stadt und die Mobilität, die diese von ihren Bewohnern verlangte, war mit der alten, stabilen ständischen Ordnung unvereinbar. Wie Gellner bemerkt, ist "die alte Stabilität der sozialen Rollenverteilung... mit dem stetigen Wachstum und beständiger Innovation einfach inkompatibel" (Gellner 1991:41). Neue Berufszweige und Märkte, der zunehmende Bedarf an nicht-spezialisierten Arbeitern, das Aufkommen des Bürgertums, die gemeinsamen Interessen und die Interaktionen der Handelsleute verschiedenster Herkunft sprengten die alten exklusiven Gruppenzugehörigkeiten und führten zur Herausbildung einer Sphäre des wirtschaftlichen Lebens und Handelns, die allen linguistischen, religiösen und kulturellen und ethnischen Kollektiven der Stadt gemeinsam, d.h. 'öffentlich' war.

2 Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich die Einwohnerzahl der alten Kommune von etwa 6000 bereits versechsfacht. 1914 zählte Triest 240.000 Einwohner.

Cole weist darauf hin, dass "economic unification within (a territory)... required cultural uniformity as well" (Cole 1985: 10). Dort, wo die 'economic unification' in Europa zur Herausbildung nationaler Märkte führte, wurde die Nation zum neuen Ideal der gesellschaftlichen Ordnung. Auch die Einwohner Triests entwickelten das Bewusstsein "to be members of a Triestine nation" (Cattaruzza 1991: 191).

Diese 'Triestinische Nation' definierte sich jedoch nicht als eine nationale Einheit im heutigen Sinne, nach dem die Nation durch kulturelle und ethnische Homogenität und vor allem durch die Idee einer gemeinsamen Herkunft und Abstammung ihrer Mitglieder gekennzeichnet ist; die 'Triestiner Nation' war vielmehr eine wirtschaftliche Interessengemeinschaft, die bereit war, all jene zu integrieren, die dem gemeinsamen Wohlstand zugute kamen. Man sollte jedoch nicht vergessen, dass Max Weber in gemeinsamen wirtschaftlichen und damit verbundenen politischen Interessen die Grundlage eines jeglichen ethnischen und nationalen 'Gemeinsamkeitsglaubens' vermutete (Weber 1978). Die *Triestinità* als Ausdruck dieses langsam aufkommenden 'Gemeinsamkeitsglaubens' der Triestiner Bevölkerung betraf zwar zunächst nur den wirtschaftlichen, 'öffentlichen Raum' der Handelsstadt, während die verschiedenen Gruppierungen ausserhalb dieser gemeinsamen Sphäre weiterhin in 'segregierter Koexistenz' (Altermatt 1996) lebten, in der sie ihre jeweiligen kulturellen, sprachlichen, religiösen, ethnischen und andere gruppenspezifischen Identitäten bewahrten und pflegten; die 'Triestiner Nation' blieb den 'privaten' kulturellen Praktiken ihrer Mitglieder gegenüber weitgehend gleichgültig; dennoch bildete sie einen Rahmen, der den Raum für kulturelle Annäherung, kulturelle Synkretismen und kulturelle Assimilation schuf.

Im öffentlichen Raum der Handelsstadt setzte sich schnell das Italienische, oder besser das Venezianische, das als lingua franca den Handel des gesamten Mittelmeerraums beherrschte, als Verkehrs- und Umgangssprache durch. In der Vorstellung der 'stabilen, homogenen Geschichte' der Stadt wurde die Italophonie Triests häufig so gedeutet, dass die alte Kommune die fremden Händler und Handwerker assimiliert und dass somit die alte Stadt der modernen Handelsstadt ihren kulturellen Stempel aufgedrückt habe. Die Tatsache, dass sich der alte, eher friulanische Dialekt Triests nach der Proklamation des Freihafens zunehmend 'venezianisierte' deutet jedoch - neben anderem - eher auf eine weitgehende Überlagerung der alten Kommune durch die internationale Handelsstadt hin (Sestan 1965: 59; De Castro 1997:156 e.a.). Der ursprüngliche friulanische Dialekt wurde, wie die anderen Sprachen der multikulturellen städtischen Gemeinschaft, in die Privatsphäre der Triestiner verdrängt.

Gerade die Tatsache, dass die lingua franca "was not linked to any specific national feelings" (Cattaruzza 1991: 191), erlaubte es, dass alle Triestiner sie als gruppenübergreifende 'Gemeinsamkeit' akzeptieren konnten. Die Italophonie stellte somit einen wichtigen Integrationsfaktor des multi-kulturellen

Gemeinwesens dar und es erscheint kein Wunder, dass diese gemeinsame Sprache bei der Definition der *Triestinità* eine solch prominente Rolle spielt(e).

Ein weiterer Integrationsfaktor war sicherlich der Strudel, in den die Stadt ihre Bewohner auf dem Weg in die Moderne riss. Alle Zeichen der Stadt waren auf Umbruch und auf die Zukunft gerichtet und man muss nur die Berichte von Reisenden lesen, um eine Ahnung von der Dynamik und der Lebendigkeit zu bekommen, die Triest von seinem Umland und von anderen Habsburger Städten der damaligen Zeit unterschied (Carmichael 1995). Es war nicht zuletzt die bedingungslose Zukunftsorientierung und der Glaube an die Moderne, der die Handelsstadt immer mehr von ihrem Hinter- und Umland entfernte. Die Grenze zwischen Umland und Stadt zeichnete sich demnach nicht nur zwischen dem Zentrum und der Peripherie, zwischen bäuerlichem und bürgerlichem Leben, sondern massgeblich zwischen Fortschrittsglaube und Traditionsgebundenheit ab. Aus dieser Opposition heraus wurde die Sprache der Stadt - die Italophonie - zum Synonym für Fortschritt, die Sprache des Hinterlandes - die Slawophonie - zum Synonym für Rückständigkeit und Immobilität.

158

Die *Triestinità* kann demnach bis ins 19. Jahrhundert als Ausdruck eines tatsächlich 'partikularen', städtischen Gemeinsamkeitsgefühls gelten, das sich durch die spezifische Entwicklung Triests in der zunehmenden Abgrenzung vom deutschsprachigen Herrscherhaus einerseits und vom slawophilen Umland andererseits herausbildete. Die Abgrenzung vom slawophilen Hinterland war jedoch keineswegs 'ethnischer' Art; sie entstand vielmehr durch die Kluft, die sich in der Lebensweise und daher auch in der Lebenswelt zwischen den Triestinern und den Bewohnern der Umgebung auftat. Auch die *Triestinità* stellte keine 'ethnische' Grösse dar; sie war vielmehr eine 'Dachkultur', die es ermöglichte, die linguistische, religiöse und kulturelle Vielfalt der Stadt zu integrieren.

In dieser Hinsicht verweist auch die Idee des römischen Ursprungs der Stadt nicht notwendigerweise auf die 'nationale' Italianità Triests. Rom konnte auch für ein Weltreich stehen, das den kulturellen Eigenheiten seiner Bewohner gegenüber ebenfalls relativ gleichgültig geblieben war, solange diese die politischen und wirtschaftlichen Interessen des Reiches nicht beeinträchtigten. Rom konnte daher ein Symbol für die kosmopolitische Stadt und Bezugspunkt für all ihre Einwohner sein. Der Verweis auf die Triestiner *Romanità* erlaubte es jedoch, die Italophonie und das städtische Gemeinwesen selbst in der Vergangenheit zu verankern und ihnen Legitimität für die Gegenwart und die Zukunft zu geben.

DIE NATIONALISIERUNG DER TRIESTINITÀ

Im 19. Jahrhundert hatte sich allerdings die Bedeutung des Begriffes 'Nation' so grundlegend geändert, dass diese Bezeichnung nicht mehr zur Definition des Triestiner Gemeinwesens passte: Wie Eric Hobsbaum zeigt, war 'die Nation' im liberalen Verständnis der Zeit zwar schon - eben wie in Triest - ein wirtschaftlicher

und politischer Zweckverband; er musste jedoch über eine bestimmte Grösse und Bevölkerungszahl verfügen, um als wirtschaftlich und militärisch 'überlebensfähig' erachtet zu werden. Neben diesem 'Schwellenprinzip' musste eine Nation über eine frühere staatliche Selbständigkeit, eine alteingesessene kulturelle Elite und über den Nachweis verfügen, sich in einem Krieg siegreich geschlagen zu haben. In diesen 'Bedingungskatalog' passte die Triestiner Nation nicht hinein. In der Logik und im Fortschrittsglauben jener Zeit war die Nation die politische und wirtschaftliche Organisationsform grosser gesellschaftlicher Gebilde und Märkte und man akzeptierte, dass kleinere Nationen und Nationalitäten - im 'Namen des Fortschritts' - verschwinden und sich in grössere Nationen auflösen würden (Hobsbaum 1991, Kap. 2). Die Homogenisierung der Moderne konnte nicht vor einem Stadtstaat - der zudem ein Projekt der Moderne war und somit als 'geschichtslos' galt - haltmachen. Die Triestiner Nation konnte nur als Teil einer grösseren Nation oder staatlichen Einheit existieren. Viele richteten ihre Hoffnungen auf ein 'erneuertes' und modernisiertes Habsburger Reich. Andere richteten dagegen ihren Blick auf die neue, fortschrittliche italienische Nation.

Als sich in den nationalen Diskursen Europas - vor allem im Rahmen der Vereinigungsbestrebungen Italiens und Deutschlands - das Herderische Konzept der Nation durchzusetzen begann, verlor die *Triestinità* als kultureller Ausdruck der kosmopolitischen Stadt ausserdem zunehmend an sozialem Konsens und Tragfähigkeit. Wo die Gleichung 'eine Nation - ein Staat - eine Kultur' zum politischen Ideal wurde, meinte man, dass das Zusammenleben der Völker zur Charakterlosigkeit führe, die Mischung von Völkern und Kulturen erschien nun als Sünde gegen "den Volksgeist und gegen den public spirit" (Demandt 1996:44). In der Definition von Gemeinwesen trat neben das Primat der gemeinsamen Interessen und der gemeinsamen Wirtschaft nach und nach das der gemeinsamen Kultur. Auch Triest wird 1854, ganz in diesem Sinne, als "Città d'inferno, che mette cuori e coscienze a tariffa,... rinnega, oggi per interesse, domani per viltà quella origine e quella nazionalità (sua)" (Ressmann in: Apih 1988: 47). Triest wurde zunehmend als 'kulturlos' empfunden und kritisiert.

In diesem Klima, in dem 'Kultur' per se zur Definition von Gruppen und Gemeinschaften herangezogen wurde, war das städtische Gemeinwesen zunehmend zwischen ihren ökonomischen Interessen und der Suche nach einer gemeinsamen 'Kultur' hin- und hergerissen. Scipio Slataper schreibt zu Beginn des Jahrhunderts: "E il travaglio delle due nature che cozzano ad annullarsi a vicenda: la commerciale e l'italianità. E Trieste non puo strozzare nessuna delle due: è la sua doppia anima: si ucciderebbe. Ogni cosa al commercio necessaria è violazione d'italianità; ciò che né é vero aumento danneggia quello" (Slataper 1954: 45).

Das Dilemma, vor dem sich Triest auf der Suche nach seiner 'nationalen' Kultur befand, lässt sich am Statistikenstreit der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts deutlich machen, in dem es um die Formulierung der Frage nach der

nationalen Zugehörigkeit in den Volkszählungen des Habsburger Reiches ging: wurde die nationale Zugehörigkeit über die *Umgangssprache* definiert, so waren die Triestiner italienisch. Wurde sie dagegen über die *Muttersprache* bestimmt, so bestand Triest aus einer Vielzahl von Nationalitäten was in der Umsetzung der Nationalitätenrechte, die politische Vertretung und schulische Bildung in der eigenen nationalen Sprache zusicherten, dazu geführt hätte, dass auch die gemeinsame italophone öffentliche Sphäre, und damit die Triestinità, in eine Sprachenvielfalt zerfallen wäre. Um die Italophonie als verbindendes Element in der kosmopolitischen Stadt zu bewahren und die 'Triestiner Nation' zusammenzuhalten, konnte Triest "nichts anderes sein, als italienisch"³ (Cusin in: Der Castro 1997: 154), obgleich dadurch dem 'kulturellen Selbstbestimmungsrecht' der nationalen Gruppierungen, aus denen sich die Triestiner Bevölkerung zusammensetzte Unrecht geschah.

Um die *Italianità* der Stadt zu bekräftigen und gegenüber dem Habsburger Reich einzuklagen, wandten sich die italophonen und -philen Eliten im Rahmen des neuen nationalen Diskurses in einer Art 'wilful nostalgia' (Robertson 1992) auf der Suche nach den Ursprüngen Triests der Vergangenheit zu. Nicht zuletzt Dank der Geschichtsforschung, der Archäologie und der Linguistik gelang es den Triestiner Eliten, sich in Rückgriff auf die 'römischen Ursprünge' der Stadt - und ganz im Sinne der Zeit - als homogene 'Kulturnation', als Träger der reichen kulturellen und 'nationalen' italienischen Traditionen darzustellen (Aph 1988: 76).

Charles Taylor hat darauf hingewiesen, wie stark der Herderische Nationengedanke und die Suche nach der nationalen Kultur und deren Ursprüngen mit dem neuen Ideal der 'Authentizität' zusammenhängen, das er auf den beschriebenen Niedergang der 'alten', hierarchischen kulturelle differenzierten Ordnung der Gesellschaft zurückführt: Indem die soziale Stellung, welche bisher die (sozialen und kulturellen) Identitäten von Gruppen und Individuen bestimmt hatten, nicht mehr durch stabile Umwelten und Traditionen unhinterfragt gegeben waren, mussten Identitäten - als Ergebnis des Prozesses des 'Sich Erkennens und anerkannt sein' (Greverus 1978, 229) nunmehr neu gesellschaftlich ausgehandelt werden. Da die neue Gesellschaft zunehmend Gleichheit und soziale Mobilität proklamierte, konnten Identitäten in der modernen Gesellschaft nicht länger an soziale Rollen gebunden sein. Identität wird nun über das neue Ideal der 'Authentizität', über die "Treue gegen sich selbst... gegenüber seiner Originalität" (Taylor 1992: 20) definiert. Dies bedeutet auch, dass die Eigenart von Menschen und Kollektiven sich nicht mehr "aus der Gesellschaft ableiten (lässt), sie muss im Inneren und aus dem Inneren erzeugt werden" (ibid., 21). Identitäten wurden nicht länger über momentane Lebenswelten, sondern über die Treue zur eigenen Herkunft und zur eigenen, im nationalen Diskurs formu-

3 In dieser Hinsicht entsprach die 'Italianità' Triests nicht nur den Interessen der italienisch-nationalen Gruppierungen, sondern auch der kosmopolitischen Kreise.

lierten und teilweise produzierten 'nationalen' Kultur bestimmt. Dadurch kam es in gewissem Sinne zu einer Umkehrung der alten gesellschaftlichen Organisation von Differenz: war die kulturelle Heterogenität in der alten Welt der Ausdruck externalisierter gesellschaftlicher Ungleichheit (Gellner 1991: 23), wurde nun die Kultur per se herangezogen, um Differenzen zwischen und die Identitäten von Menschen und Kollektiven zu markieren.

Mit diesem Paradigmenwechsel im 'Identitätsmanagement' änderte sich nicht nur die Selbstdarstellung der *Triestinità*, sondern vor allem auch die Integrations- und Assimilationskraft der Stadt: Konnte ein Individuum, das aus dem slawophonen Land in die italophone Stadt zog, bisher seine Bezugsgruppe - und seine Identität - aufgrund seiner neuen Lebenswelt ändern und zum 'Triestiner' bzw. zum 'Italiener' werden, machte das Postulat der Authentizität einen solchen Wechsel des Bezugssystems nun unmöglich, denn wie Taylor bemerkt: "Assimilation ist die Todsünde gegen das Ideal der Authentizität" (Taylor 1992: 29). Solange die *Triestinità* über politische oder wirtschaftliche Inhalte - oder über die Opposition zum slawophilen Umland und zum deutschsprachigen Herrscherhaus definiert worden war, war die Integration in die italophone Stadt für all jene, die am städtischen Projekt der Moderne teilnehmen wollten, möglich. Mit dem Postulat der Treue gegenüber sich selbst, seiner Herkunft, Sprache und Kultur wurde es unmöglich zum 'Italiener' bzw. zum 'Triestiner' zu werden. Während die *Triestinità* und auch die *Italianità* - die im Ursprung viel eher eine Italophone war - Ausdruck einer städtischen Integration kultureller Unterschiede war, machte die Nationalisierung bzw. Ethnisierung von Kultur die weitere Integration der städtischen Heterogenität unmöglich⁴.

Indem der ethnische Nationalismus Gemeinschaften über ihre 'Kultur' definiert, akzentuiert er kulturelle Verschiedenheit innerhalb des eigenen Kollektivs als "unerwünschte Unterschiedlichkeit und Unangepasstheit, die es zu assimilieren oder, in seiner schärferen Variante, gewaltsam zu vertreiben (gilt)" (Heckmann 1991: 64). Dieser Assimilationsdruck führt jedoch - gerade aufgrund des Postulats der Authentizität - zu Widerstand und somit fast automatisch zu einem "Konstituierungsprozess ethnischer Minderheiten" (ibid.). In Triest kam es zur zunehmenden Ethnisierung und nationalen Polarisierung - und aufgrund des grossen und weiter wachsenden Bevölkerungsanteils, der aus dem slowenischen Hinterland stammte - zu einer schrittweisen Bipolarisierung⁵ der städtischen Gesellschaft, an der das kosmopolitische Gemeinwesen zerbrach.

4 Im Jahr 1880 stellte die Volkszählung bei der Nachfrage der Umgangssprache 5.200 Deutsche, 89.000 Italiener und 46.000 Slowenen fest. Im Jahr 1910 12.000 Deutsche, 119.000 Italiener und 51.000 Slowenen, wozu noch 38.600 Ausländer kamen, die fast ausnahmslos Italiener aus dem Königreich waren (weiter 1965: 46). Diese Zahlen zeigen, dass sich in der multi-kulturellen Stadt bereits nationale Blöcke geformt hatten.

5 Bzw. zu einer Dreiteilung, wenn man auch die germanophone Bevölkerung mitbedenkt, die im heutigen Diskurs bereits häufig vergessen wird.

Nach dem Zerfall des Habsburger Reiches und der Integration Triests in die italienische Nation konnte der italienische Staat und der italienische Faschismus geradewegs an das nationalisierte Triestbild des 19. Jahrhunderts anknüpfen; sie machten das 'Trieste italianissima' zum einzig gültigen 'repräsentativen Diskurs' und versuchten, das Projekt der Triestiner *Italianità* zu vollenden. Dabei versuchte man nicht nur, die kulturellen Gruppen, die nun zu nationalen Minderheiten geworden waren, zu assimilieren, sondern man tabuisierte auch alle Erinnerungen an die kosmopolitische Stadt und an die 'citta fedelissima' zu der Triest nur hundert Jahre zuvor, 1819, aufgrund besonderer Habsburgtreue ernannt worden war (Weiter 1965: 45). Die Gemeinsamkeiten, die die unterschiedlichen ethnischen Kollektive einst in einer gemeinsamen *Triestinità* verbunden hatten, wurden somit aus dem sozialen Bewusstsein der Stadt getilgt. Die Zwangsassimilation der Triestiner 'Minderheiten' blieben zwar weitgehend erfolglos; dennoch wurde Triest unter italienischer Herrschaft weiter italianisiert; teils durch die 'Nationalisierung' der staatlichen und lokalen Institutionen, teils durch die Ansiedlung von Italienern und auch weil viele derer, die im Handel und in der Verwaltung der Stadt gearbeitet hatten, Triest verliessen und die Stadt dadurch ihre 'Multikulturalität' nahmen. Nun wurde *Italianità* und *Triestinità* endgültig zu einem Synonym - nun Triest wurde 'italianissima. Und an diesem Selbstbild hat sich bis heute - trotz der massiven politischen Veränderungen und massiven Wandel seit der ersten Integration in Italien nichts geändert

ÜBER DIE FOSSILISIERUNG DER TRIESTINITÀ

Dieser kurze, bruchstück- und lückenhafte Abriss der Entwicklung Triests von der 'Triestiner Kommune' über die 'Triestiner Nation' bis zum 'nationalen Triest' zeigt, dass die *Triestinità* über weite Teile der Vergangenheit eine 'Kategorie im Wandel' darstellte, die auf einer beständigen 'Reinterpretation der Vergangenheit' und 'Aktualisierung der Geschichte' beruhte. Das Selbstbild und die Selbstdarstellung der Triestiner haben dabei sensibel jede Strömung des europäischen Zeitgeistes aufgegriffen. Der 'particularismo' Triests scheint dabei weniger in Triests 'inneren', vom Rest der Welt losgelösten Entwicklung, sondern vielmehr darin zu liegen, dass sie als 'Projekt der Moderne' deren Entwicklungen sozusagen in einem Zeitraffer ausgesetzt war. Die *Triestinità* - und die Geschichte Triests - wurde dabei stets in Hinblick auf die Zukunft, in Hinblick auf die zu integrierende städtische Gemeinschaft und auf deren Positionierung in einem weiteren politischen und ökonomischen Kontext formuliert.

Taylors Beobachtung hinsichtlich des Paradigmenwechsels im Identitätsmanagement der Moderne eröffnet einen weiteren, wichtigen Aspekt auf die Problematik der *Triestinità*, wenn er die im Ideal der Authentizität proklamierte "innerliche, gleichsam monologische Erzeugung einer Identität" (Taylor 1992, 21) als einen Trugschluss entlarvt. Da Identitäten immer einen dialogischen

Charakter besitzen, bleibt auch die neue, 'intern' formulierte 'Identität' in der Moderne vollständig von der Anerkennung durch die Umwelt und der signifikanten Anderen abhängig. Taylor stellt daher fest, dass "in der Kultur, die sich um dieses Ideal (der Authentizität) gebildet hat,... die Anerkennung eine herausragende Rolle (spielt)" (ibid., 25). Tatsächlich war der Diskurs der *Triestinità* im 19. Jahrhundert zunehmend nach aussen, zunächst an Habsburg, später an den italienischen Staat - d.h. an den jeweils politisch relevanten Bezugspunkt-, adressiert. Die Suche nach der Anerkennung durch politisch 'signifikante Andere' gewann dabei die Oberhand über das anfängliche Projekt der innerstädtischen Integration. Wenn Marina Cattaruzza die Entwicklung Triests als einen "caso emblematico di modernizzazione imperfetta" (Cattaruzza in: Apih 1988: 69) beschreibt, so könnte man hinzufügen, dass es sich bei der heutigen *Triestinità* auch um das Ergebnis einer fehlgeschlagenen bzw. fehlgeleiteten 'Integration' der städtischen kulturellen Heterogenität handelt.

Man hat Triest häufig einen 'egozentrischen Blick' vorgeworfen, eben weil die eigene Partikularität als ein Ergebnis der 'inneren, homogenen Entwicklung' gesehen wird, durch die Triest als eine 'italienische Insel' in einem slowenischen Umfeld erscheint. Anhand Taylors Beobachtung könnte man diese Analyse jedoch auch umdrehen: Triest hat seinen Blick in der Suche nach Anerkennung so nach aussen gerichtet und seine Selbstdefinition und Selbstdarstellung so vollständig von seinem nationalen Umfeld abhängig gemacht, dass eine Bestandsaufnahme der 'aktuellen Triestinità' verhindert und unmöglich gemacht wurde. Eine Einschätzung der eigenen Fähigkeiten und Kapazitäten, im Rahmen der neuesten europäischen Entwicklungen wieder eine 'Brückenfunktion' zwischen Ost- und West und zwischen Süd- und Nord wahrzunehmen, setzt daher in gewissem Masse nicht nur eine Öffnung der Triestinità nach aussen, sondern vor allem einen inneren Diskurs über die Triestinità voraus.

SCHLUSSBEMERKUNG

Kulturelle und ethnische Vielfalt hat es in Triest immer gegeben. In diesem Artikel wurde gezeigt, dass nicht die 'Italianità', sondern die kulturelle Heterogenität die Konstante in der Triestiner Vergangenheit und Gegenwart darstellt. Was sich jedoch im Laufe der Zeit - und mit dem jeweiligen Zeitgeist - geändert hat, ist die „soziale und politische Organisation der kulturellen Unterschiede“ (Barth 1969). Aus einem segregierten 'multikulturellen' Zusammenleben in der Handelsstadt hat der Nationalismus nationale Blöcke gemeißelt. Indem die Stadt nicht mehr als Freihafen im Habsburger Kontext, sondern als Stadt im nationalen Kontext nach klaren Zugehörigkeiten suchte, hat sich der Bezugsrahmen, innerhalb derer sich der Triestiner Geschichtsdiskurs entwickelte, verlagert. Das Projekt eines Triestiner Freistaats, in dem Triest sich selbst Referenzpunkt und die *Triestinità* wieder Ausdruck eines Gemeinsam-

keitsgefühls *aller* Triestiner hätte sein können, wurde nie realisiert. Mit der Rückkehr Italiens wurde der Diskurs der Triestinità - verstärkt noch durch die Lage im Schatten des Eisernen Vorhanges - völlig in Bezug auf die Nation und darüber hinaus auf das westliche Bündnis geführt. Dabei wurde die kulturelle Vielfalt, die wie gezeigt wurde die Spezifität der 'Triestinità' ausmachte, aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein ausgeblendet und sanktioniert.

Die Suche nach der Anerkennung der Triestiner *Italianità* durch die politisch 'signifikanten Anderen' hat dazu geführt, dass die 'Politik der Anerkennung' nach innen in Triest zunehmend in den Hintergrund trat. Dass eine solche Anerkennung vor allem der slowenischen Minderheit in Triest - als 'Relikt' der ehemaligen kulturellen Heterogenität - auch heute noch vorenthalten wird, dafür gibt es zahlreiche, ja unendliche Beispiele. Während man im politischen Diskurs mancher Triestiner Gruppierungen noch immer von - wenn auch seltener werdenden - Diffamierungen sprechen kann, zeichnet sich das Alltagswissen der italienischen Triestiner durch ein erstaunliches Nichtwissen und Desinteresse - und eben gerade dadurch durch Nichtanerkennung - gegenüber der slowenischen Minderheit aus. Da im Alltagsgebrauch die Bezeichnung 'Triestiner' noch immer als ein Synonym für 'Italiener' gebraucht wird, werden die Slowenen aus dem Gemeinwesen der *Triestinità* ausgeschlossen. Bestenfalls werden die Triestiner Slowenen, wie Elio Apih bemerkt 'irgendwie als Italiener gesehen, "die slowenisch sprechen und nicht als Slowenen italienischer Staatsbürgerschaft, die das Recht darauf haben, ihre Sprache und die Kultur zu pflegen" (Apih 1988). Da führt die Idee, dass der Papst bei einem Triestbesuch die slowenische Kirchengemeinde in ihrer Muttersprache begrüßen könnte, noch immer zu Aufregung und Protest, "weil da der Eindruck entstehen könnte, Triest sei eine multi-kulturelle und keine italienische Stadt". Die Liste der kleinen Alltäglichkeiten, die von der Ignoranz und dem Desinteresse an den slowenischen Mitbewohnern - die gleichzeitig Geschäftspartner, Freunde, Familienangehörige sind - ist lang und würde viele Seiten füllen. Alle bezeugen jedoch, dass der Politik der Anerkennung - nicht nur gegenüber der slowenischen Minderheit - aber auch gegenüber der Vergangenheit Triests - bisher wenig Tribut gezollt wurde.

Die Triestinità, so könnte man sagen, hat sich im vergangenen Jahrhundert von einer 'Formel' innerstädtischer Integration zu einem image-management der nationalen Zugehörigkeit gewandelt. Dass sich daran auch nach der Beilegung der Grenzfrage nichts grundsätzliches geändert hat, ist nicht notwendigerweise verwunderlich. Zu Beginn dieses Artikels wurde darauf aufmerksam gemacht, dass sich Identität, ebenso wie die Interpretation der Vergangenheit - in der Auseinandersetzung mit der Umwelt und mit einer angestrebten Zukunft formuliert. Die Möglichkeiten einer freien Zukunftsgestaltung waren jedoch in Triest nach den Wirren des zweiten Weltkrieges im Schatten des Eisernen Vorhanges - im wahrsten Sinne des Wortes - 'begrenzt'. "Wo man keine Zukunft sieht, da hält man sich eben an der Vergangenheit

fest“ sagte mir auch viele Triestiner. Auch der politische Bezugsrahmen war durch die ‘Teilung der Welt’ in zwei antagonistische ideologische Blöcke klar gegeben. Die häufig kritisierte ‘Fossilisierung der Geschichte’ in Triest ist daher nicht nur im Rahmen der ‘inneren Geschichte’ Triests, sondern auch im Rahmen des politischen Umfeldes zu sehen.

Ein genauer Blick zeigt auch, dass es in Triest viele Initiativen gab und gibt, die gespaltene Seele Triests - wobei diese Spaltung nicht mehr, wie zu Zeiten Slatapers, zwischen der Ökonomie und der Kultur sondern zwischen zwei Kulturen, der italienischen und der slowenischen, verläuft - wieder zu vereinen. Diese Initiativen entstanden jedoch nicht in der offiziellen Sphäre, sondern in der privaten Sphäre der Stadt. Im Alltagsleben der Stadt leben nämlich Italiener und Slowenen schon lange gemeinsam ‘als Triestiner. Vergleicht man diese Konstellation mit der Situation im Freihafen, dann lässt sich wiederum eine Umkehrung feststellen: War das Alltagsleben dort durch eine „segregierte Koexistenz“ (Altermatt 1996) der verschiedenen ethnischen und kulturellen Gruppierungen gekennzeichnet, deren Gemeinsamkeit nur in der gemeinsamen öffentlichen Sphäre ihren Ausdruck fand, so liegt die Gemeinsamkeit der slowenischen und italienischen Triestiner heute im Alltagsleben, während sich die öffentliche - und vor allem die politische - Sphäre durch eine vollständige „segregierte Koexistenz“ der beiden Bevölkerungsgruppen auszeichnet.

165

Die ‘Politik der Anerkennung’, die Taylor als Grundlage der Organisation kultureller Differenz in der Moderne definiert hat, und die nach ihm nur in der „gegenseitigen Anerkennung unter Gleichgestellten... eine zufriedenstellende Lösung finden kann“ (Taylor 1993: 42) fordert jedoch genau die Anerkennung kultureller Verschiedenheit in der öffentlichen Sphäre. Die Zukunft Triests erfordert daher eine Reorganisation des öffentlichen Raumes, durch das Triest zum gemeinsamen Forum aller Triestiner werden kann. Die wirtschaftlichen Möglichkeiten, die das ‘neue Europa’ Triest offeriert, können dabei durchaus als Bindeglied zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen wirken, denn, wie Weber bemerkte, sind gemeinsame wirtschaftliche und politische Interessen die Grundlage für jegliches „Gemeinsamkeitsgefühl“ - und demnach auch die Grundlage für eine Neudefinition der *Triestinità*.

Eine solche *Triestinità* findet jedoch kein Modell in der Vergangenheit. Sie stellt ein politisches Projekt der Zukunft dar, das Triest auch kaum - anders als in der eingangs gestellten Forderung De Castros - alleine verwirklichen kann. Da die *Triestinità* im Dialog mit den politisch ‘signifikanten Anderen’ ausgehandelt wird, müssen auch der italienische Staat und Europa bewusst ein Umfeld und Projekte schaffen, in dem Triestiner Slowenen und Italiener zum gemeinsamen Handeln aufgerufen werden. Zunächst gilt es jedoch, einen Raum zu schaffen, das den gemeinsamen *öffentlichen* und *offenen* Dialog über die Redefinition der *Triestinità* ermöglicht. Dabei müssen klare Zeichen gesetzt werden, dass Triest in einem Europa, das immer weiter zusammenwächst, nicht länger „nur italienisch“

sein kann. Die *Triestinità* bleibt dabei zwar auch weiterhin ein Projekt der Zukunft; sie kommt jedoch der Realität durch die Anerkennung der eigenen kulturellen Heterogenität gleichzeitig näher.

LITERATURLISTE

- ALTERMATT, Urs (1996): Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa. Zürich: NZZ
- APIH, Elio (1988): Trieste: Rom
- CARMICHAEL, Cathie (1995): Locating Trieste in the eighteenth and nineteenth centuries. In: Borut Brumen & Zmago Šmitek :MESS (Mediterranean Ethnological Summer School): 11-21
- CATTARUZZA, Marina (1991): Slovenes and Italiens in Trieste, 1850-1914. In: M. Engman e.a. (Hg.): Ethnic identity in urban Europe. Worcester: Billings&Sons: 189-220
- CERVANI, Giulio (1983): Gli "Appunti alla storia di Trieste" di Fabio Cusin ed il problema storico del particolarismo triestino. In: Cusin, Fabio (1983): Appunti alla storia di Trieste. Verona: Del Bianco: 7-56
- COLE, John W. (1981): Ethnicity and the rise of nationalism. In: Sam Beck & John W. Cole: Ethnicity and Nationalism in South Eastern Europe. Papers on European and Mediterranean Societies. Amsterdam: 105-134
- COLE, John W. (1985): Culture and Economy in Peripheral Europe. In: Ethnologia Europea XV: 3-26
- CUSIN, Fabio (1983): Appunti alla storia di Trieste. Verona: Del Bianco
- DE CASTRO, Diego (1997): Il futuro di Trieste. In: Tito Favoretto e Ettore Greco (Hg.): Il confine riscoperto. Milano: Franco Angeli: 154-162
- DEMANDT, Alexander (1996): Patria Gentium - Das Imperium Romanum als Vielvölkerstaat. In: Klaus J. Bade (Hg.): Die multikulturelle Herausforderung. München: Beck: 27-45
- GELLNER, Ernest (1991): Nationalismus und Moderne. Berlin: Rotbuch
- GIORDANO, Christian (1996): The Past in the Present: Actualized History in the Social Construction of Reality. In: FOCAAL 26/27: 97-107
- GREVERUS, Ina-Maria (1978): Kultur und Alltagswelt. München: Beck
- HALBWACHS, Maurice (1967): Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart: Enke
- HECKMANN, Friedrich (1991): Ethnos, Demos und Nation, oder: Woher stammt die Intoleranz des Nationalstaats gegenüber ethnischen Minderheiten? In: Uli Bielefeld (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?. Hamburg: Junius: 51-78
- HOBBSBAUM, Eric J. (1990): Nations and Nationslism since 1970. Cambridge: University Press
- KOSSELLECK, Reinhard (1979): Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt: Suhrkamp
- MIDDLETON, David / Derek Edwards (1990): Introduction. In: Ibid.: Collective remembering. London u.a.: Sage
- ROBERTSON, Robert (1992): Globalization and the Nostalgic Paradigma. In: Ibid.: Globalization - Social Theory and Global Culture. London: Sage: 146-163
- SESTAN, Ernesto (1965): Venezia Giulia. Lineamenti di una storia etnica e culturali. Bari
- SCHRÖDER, Ingo (1997): Conflicting narratives of conflicts. Unveröffentlichtes Manuskript
- TAYLOR, Charles (1993): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt: Suhrkamp
- TENBRUCK, Friedrich H. (1990): Repräsentative Kultur. In: Hans Haferkamp (Hg.): Sozialstruktur und Kultur. Frankfurt: Suhrkamp 20-53
- THELEN, D. (1989): Memory and American history. In: Journal of American history 75: 1117-1129
- VEITER, Theodor (1965): Die Italiener in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie. Eine volkspolitische und nationalitätenrechtliche Studie. München: Oldenbourg
- WEBER, Max (1978): Ethnic Groups. In: ibid. Economy and Society Bd. 1: Berkeley: University of California Press: 385-398

PRIHODNOST ZA TRST ALI O REKONTEKSTUALIZACIJI ZGODOVINE

Elke-Nicole Kappus

167

V pred kratkim objavljenem članku o prihodnosti Trsta Diego de Castro poziva Tržačane k samorefleksiji: Če mestu ne bo uspelo preseči 'sindroma *triestinità*, "quella presunzione della propria superiorità rispetto agli altri e dalla conseguente difesa (...) del proprio status quo..." (De Castro 1997: 155), se avtor boji, da utegne zamuditi ugoden trenutek in razvojne možnosti, ki so se za Trst pokazale po koncu hladne vojne. De Castro s svojo kritiko 'mentalitete' Trsta ni osamljen primer. Mnogi Tržačani so se pritoževali in se pritožujejo nad 'nevrotično komponento' *triestinità*. Fabio Cusin je že po vojni kritiziral tržaški 'particolarismo presuntuoso', ki si ga je razlagal s tem, da Tržačani vidijo svojo zgodovino in preteklost popolnoma izolirano, "senza vederne i nessi con la storia di altri paesi" (Cusin v Cervani 1983: 25). Iz te zgodovine historične izoliranosti se je razvil ravno tisti vidik *triestinità*, v katerem se okolje - in tudi slovenska manjšina v Trstu - razume kot 'tujec', kot 'nevarnost' in možni 'sovražnik', pred katerim je treba braniti posebnost mesta. Mnogi Tržačani so upali, da bodo razvojni procesi po koncu konflikta med Vzhodom in Zahodom naredili konec tej mentaliteti. V mnogih pogovorih od leta 1989 dalje sem slišala, da bi se mentaliteta Trsta z umikom iz sence železne zaves, s čimer bi v evropskem kontekstu dobil nove naloge in razvojne možnosti, nujno in malodane po sili razmer spremenila; s politično in gospodarsko odprtostjo bi Trst svoj pogled spet obrnil k svetu in se mu odprl. Potemtakem ni De Castrova analiza *triestinità* tisto, kar preseneča v njegovem prispevku, temveč obrnitev vzroka in posledice. Če so mnogi opazovalci domnevali, da bodo strukturalne spremembe v regiji po koncu hladne vojne neogibno privedle tudi do sprememb v Trstu in posledično do nove definicije *triestinità*, je za De Castra vsaka socialna sprememba v mestu odvisna prav od nekakše nove definicije *triestinità*.

Diskusija o prihodnosti Trsta torej ne odpira samo vprašanja o pogojih in predpostavkah socialne spremembe, temveč - ker vsi udeleženi soglašajo, da gre pri *triestinità* za 'rezultat' zgodovine - predvsem tudi vprašanje o povezavah med zgodovino in kolektivno identiteto in o možnostih in pogojih, da se s pogledom,

obrnjenim v prihodnost, ta identiteta kljub 'moči pečata zgodovine' spremeni. Najprej bi rada raziskala ta vprašanja, da bi se potem vrnila k 'primeru Trst'.

ZGODOVINA IN IDENTITETA

V tradicionalnem pojmovanju zgodovine je zgodovina osnova in temeljni kamen za razumevanje sedanjosti. Kot izkustveni prostor ne zaznamuje samo sedanjosti in sedanje identitete ljudi in kolektivov, temveč oblikuje tudi horizont pričakovanih glede bodočih razvojnih poti in dogajanj (Kosselleck 1979). Sedanjest in prihodnost se zato zdita - v Trstu in kje drugje - kot pogojeni, če ne celo determinirani z zgodovino.

168

Toda v zadnjih letih je historična antropologija razvila 'alternativno' razumevanje zgodovine, pri katerem je tradicionalno podobo kavzalne in linearne zgodovine soočila z dialektičnim razmerjem med sedanjim, preteklim in prihodnjim. Pri tem se na zgodovino ne gleda izrecno kot na sinonim za 'preteklost', temveč kot na selektivno "rekonstrukcijo preteklosti /.../ s pomočjo iz sedanjosti izposojenih danosti" (Halbwachs 1967: 55). Zgodovina je potemtakem vedno 'aktualizirana zgodovina' (Giordano 1996), pri kateri zahteve sedanjosti - pa tudi načrti in pričakovanja za prihodnost - vplivajo na interpretacijo 'izkustvenega prostora preteklosti', ga spreminjajo in deloma celo deformirajo (ibid.).

Zgodovino je torej mogoče razumeti kot sedanji in v prihodnost usmerjen diskurz o preteklosti, katerega naloga je, da sedanjest in prihodnost historično 'zasidra' in jima s tem da legitimnost in verodostojnost. Če pa zgodovina - s pogledom na prihodnost - napne lok iz sedanjosti nazaj v preteklost, pomeni to tudi, da vsako razumevanje sedanjosti in vsaka zamišljena prihodnost razvije svojo povsem specifično zgodovino - to je svoje povsem specifično razmerje do preteklosti. Vsaka preteklost zato potencialno omogoča raznolikost zgodovin, ki jih vsakokrat oblikujejo in na katere vsakokrat vplivajo določena upanja, pričakovanja in interesi. Zgodovina zato obstaja vedno v množini: dejansko v vseh družbah obstaja raznolikost interpretacij preteklosti. Katera se pri tem uveljavi kot 'uradna zgodovina', je končno vprašanje družbenih interesov in predvsem družbene moči.

To 'alternativno' razumevanje zgodovine odpre tudi novo perspektivo v razmerju med zgodovino in identiteto: Kot 'sense of sameness over time' (Gilles 1944: 3) je identiteta posameznikov in kolektivov nujno vezana na časovni lok, ki ga zgodovina napne med preteklostjo, sedanjestjo in prihodnostjo. Kot 'logični rezultat zgodovine' se 'identiteta' in predstava kolektiva o samem sebi potemtakem konstituirata s svojim razmerjem do preteklosti in ne prek same preteklosti. Vsak nov, spremenjen pogled na preteklost spremeni torej tudi samopodobo kolektiva, vsako spremenjeno videnje sebe povzroči novo interpretacijo preteklosti. Modifikacija in nova definicija *triestinità*, ki ju zahteva

De Castro, morata biti zato nujno povezani z redefiniranjem in modifikacijo zgodovine, oz. ju predpostavljata.

REINTERPRETACIJA ZGODOVINE

Modifikacija zgodovine nikakor ni redkost, nasprotno, je nekaj običajnega. Vsaka doba razvije svoje razumevanje zgodovine, ki se razlikuje od prejšnjega. Aktualizacija zgodovine je potemtakem običajna in celo nujna oblika socialne adaptacije na spreminjajoče se okolje. Zgodovina se mora spreminjati, da kljub spremenjenim zahtevam in pričakovanjem za prihodnost ohranja kontinuiteto s preteklostjo. Ker se zgodovina ne 'pribaranta' v izolaciji, temveč "in conversation with others that occur in the context of community, broader politics and social dynamics" (Thelen 1989: 1119), jo je treba uskladiti tudi z drugimi spreminjajočimi se interesi in pričakovanji socialno, politično in gospodarsko 'signifikantnih' drugih. 'Aktualizacija zgodovine' je tako korektura opredelitve v toku časa in kot takšna ne obstaja niti kot 'fakt' niti kot 'invencija', temveč "as an epistemological enterprise, created in dialect and argument" (Middleton/Edwards 1990: 9).

Čeprav je zgodovina torej situacijsko konstruirana in jo je mogoče oblikovati, je njena 'oblikovalnost' vendarle omejena: ko zgodovina opisuje kontinuiteto kolektiva v določenem času, lahko prelom z dosedanjim razumevanjem preteklosti povzroči takšno krizo v samopodobi in 'prepričanju o skupnih značilnostih', ki ga je legitimirala dosedanja zgodovina (Weber 1978), da sta ogroženi kontinuiteta in s tem prihodnost samega kolektiva. Zgodovina kolektiva mora tudi v svoji aktualizaciji biti prostor, v katerem je mogoče integrirati individualne življenjske zgodbe, pričakovanja in zahteve članov, ker bi le-ti sicer lahko izgubili svoj občutek pripadnosti kolektivu in 'odpovedali' svoje članstvo. S tem pa se pravi cilj 'aktualizacije zgodovine' - ohranitev kolektiva v spreminjajočih se okoljih in prilagoditev zahtevam sedanjosti in prihodnosti - spet uniči. 'Aktualizacija zgodovine' pogosto postopoma in neopazno poteka vzporedno s spreminjajočim se 'duhom časa', ne da bi jo člani kolektiva ali njegovega okolja opazili. Šele v trenutkih pospešenega spreminjanja, ki terjajo takojšnjo ali radikalno novo usmerjenost, lahko postane problematična.

Christian Giordano je v 'uničenju zgodovine' in 'reverzibilnosti zgodovine' tematiziral dve pomembni obliki 'aktualizacije zgodovine'. 'Uničenje zgodovine' prelomi z vsem, kar je do sedaj bilo, kar je sedaj "videti barbarsko, obskurno in degenerirano" (Giordano 1996: 103), in zgodovino tako rekoč prepusti prihodnosti. Giordano opozarja tudi na to, da se s tem sedanjosti odvzame vsakršna legitimacija zaradi preteklosti in da se komaj kak družbeni red lahko odpove takšni legitimaciji.¹ Nasprotno pa je zamisel o 'reverzibilnosti zgodovine'

1 'Uničenje zgodovine' lahko prej najdemo v trenutkih odpora in revolucije - torej v začasni razpustitvi družbenega reda -, predvsem, kadar se v teh trenutkih uporablja utopični miselni svet.

zelo razširjena in jo je mogoče opaziti tudi v Trstu: multikulturalizem, o katerem danes v Trstu predstavniki številnih družbenih institucij in socialnih skupin razpravljajo kot o kritiki in zamišljeni alternativni uvodoma opisane *triestinità*, najde svojo legitimnost v prav takšni 'obrnitvi zgodovine'. Opozarjajoč na kozmopolitsko trgovsko mesto 18. in 19. stoletja se pri tem zariše podoba Trsta, ki je 'pravzaprav' in 'izvorno' multikulturalna in odprta do sveta. Obstoječa podoba, v kateri Trst "ne more biti drugačen kot italijanski" (Cusin v: De Castro 1997: 154), oz. podoba "Trieste italianissima" se razlaga z ideološkim prestopkom 19. stoletja in se ga kot takšnega tudi razkrije. Za prihodnost bi se bilo torej treba vrniti k nekdanji tržaški *multikulturalità*. Etno-nacionalistični spori, ki so močno oblikovali današnje odnose in mentaliteto v Trstu, so v tej predstavi o prihodnosti izključeni, zradirani in pozabljeni.

170

Postavlja se vprašanje, ali ni - kot v nekoč socialističnih deželah - potreben notranji in zunanji pritisk družbenega prevrata ali vsaj 'mehke revolucije', da bi takšno 'obrnitev zgodovine' v relativno kratkem časovnem razdobju - ki ga vrhu tega ni izbrala dežela sama, temveč so ga določile spremembe v srednji in vzhodni Evropi - naredili družbeno sposobno za konsens in sprejemljivo, ne da bi upoštevali vse žive spomine in dosedanjo zgodovino. Vsaj doslej se ta 'alternativna zgodovina' Trsta ni uveljavila kot 'reprezentativna zgodovina'. V specifični situaciji Trsta potrebne 'aktualizacije zgodovine' torej ni mogoče predstaviti niti kot 'uničenje' niti kot 'obrnitev zgodovine'. Če se vrnemo h Cusinu, ki si kritizirano *triestinità* razlaga s tem, da so Tržičani svoj razvoj v preteklosti videli kot izoliranega in ločenega od sveta, bi bila aktualizacija zgodovine bolj v 'rekontekstualizaciji', pri kateri se *triestinità* tudi s povratnim učinkom iztrga iz njenega izoliranega okvirja in vključi v širši evropski kontekst.

ZGODOVINA IN TRIESTINITÀ

Zgodovinsko podobo, ki sta jo opisala De Castro in Cusin in na kateri temelji današnja pogosto kritizirana *triestinità*, je mogoče povzeti z besedami zgodovinarja Ernesta Sestana: "La storia etnica e culturale di Trieste e rettilinea, omogenea nella sua sostanza, coerente nel suo sviluppo: e un incremento continuo delle premesse della sua lontana Romanità" (Sestan 1965: 62).

Ta zgodovinska podoba izhaja torej iz kontinuitete in stabilnosti *triestinità*, ki je enoumno in logično vezana na prvotno *romanità* - in ker je *romanità* temelj *italianità* - na današnjo *italianità* mesta, ki jo je treba zato tudi v prihodnosti negovati in ohranjati. Znotraj te 'logike' je razumljivo, da se vse tiste, ki tej *italianità* zoperstavijo druge zgodovinske ali lastne podobe, tudi slovensko manjšino, vidi kot nevarnost za *triestinità* in za Trst sam.

Pa vendar so današnji raziskovalci etničnosti in nacionalizma v veliki meri enotni v tem, da so etnični in nacionalni kolektivi v današnjem smislu nastali šele z intenzivnimi procesi poenotenja in homogenizacije v obeh preteklih stoletjih.

Opozorilo na 'primordialno naravo' *triestinità* se v takšnem modernističnem stališču - tako kot vsaka predstava o prvotni 'homogenosti' oz. nekem v zgodovini dolgih razdobij stabilnem, nespremenjenem občutku skupnih značilnosti - prestavi naravnost v kategorijo nacionalnega oz. etničnega oblikovanja mita (Heckmann 1991: 59). Če pa na zgodovino gledamo kot na v prihodnost obrnjen diskurz o preteklosti, potem nam tržaška zgodovinska podoba pove več o pozicijah in pričakovanih tržaške elite v času njenega nastanka kot o dejanski preteklosti mesta. Zato je treba podrobneje analizirati, na katerih pričakovanih za prihodnost, na katerih prisilah in na kateri 'logiki' je temeljila ta zgodovinska podoba, ki ji je mogoče slediti vse do 19. stoletja.

TRIESTINITÀ V ZGODOVINI

Če 18. in 19. stoletje zaznamujejo etnični in nacionalni homogenizacijski procesi, pa je bila pred tem posebno za življenje v mestih, po pojmovanju mnogih avtorjev (npr. Cole 1985, Gellner 1991, Demandt 1996), značilna izrazita kulturna heterogenost. Socialno mejo med različnimi stanovi, cehi, rokodelskimi in drugimi socio-profesionalnimi skupinami so - povsem v smislu Frederica Bartha (Barth 1969) - označevale kulturne posebnosti, ki so privedle tudi do nastanka vsakokratnih skupinsko specifičnih 'identitet' (Cole 1985: 13). Ernest Gellner si raznolikost kultur in identitet razlaga z vladajočim principom družbene neenakosti: "Ravno s tem, da (nepremostljivo) neenakost eksterniziramo, jo postavimo za absolutno in jo poudarimo, jo naredimo znosno in jo krepimo s tem, da ji damo auro ... naravnosti" (Gellner 1991: 23).

Socialna neenakost in kulturna razlika sta se potemtakem medsebojno pogojevali in bili obe absolutni in nepremostljivi. Tudi zaradi tradicije in trdne predstave o svetu sta bili dani s takšno prepričljivostjo, da različne socio-profesionalne skupine niso niti iskale skupnih značilnosti niti problematizirale diference. V Colevih besedah sta bili razlika in neenakost "no matter... of mutual regard or disdain" (Cole 1981:119). Tudi Trst v tej perspektivi ni bil homogena 'skupnost' in *triestinità* ne vse prebivalce zajemajoča kolektivna identiteta v današnjem smislu. Razčlenjena je bila v množico identitet in življenjskih stilov, ki pa se niso občutili kot 'etnični', temveč kot 'stanovski' in bili sprejeti - če ne kar hoteni.

Po mnenju Coleja in drugih avtorjev je bil vstop v kapitalistični gospodarski sistem tisti, ki je v okviru masivne urbanizacije, industrializacije in modernizacije spravil absolutno neenakost iz ravnotežja, in s tem terjal temeljno preoblikovanje razmerja med kulturo, gospodarstvom, družbo in politiko (Cole 1981; 1985).

Potem ko je bil Trst l. 1917 v okviru modernizacijskih prizadevanj habsburške države - in proti volji starih tržaških elit - razglašen za svobodno luko, je nastalo okrog starega mesta novo, po modernih urbanističnih razmišljanjih načrtovano trgovsko mesto; ugodna zakonodaja in vsakovrstne možnosti,

ki jih je ponujalo trgovsko mesto, so potegnile ne samo ljudi iz tržaške okolice, temveč iz cele habsburške države in iz prislovično vsega sveta v Trst.² Novi Trst, rojen kot projekt moderne, je hitro postal eden njenih 'multikulturnih laboratorijev' (Altermatt 1997: 86). Na začetku, bi lahko rekli - in sicer ne glede na to, ali razglasimo za zgodovinskega nosilca *triestinità* staro tržaško komuno ali pa novo trgovsko mesto - je bila za Trst značilna kulturna heterogenost.

INTEGRACIJA KULTURNE HETEROGENOSTI

172 Dinamika mesta in mobilnost, ki jo je le-ta zahtevala od svojih prebivalcev, je bila nezdržljiva s starim, stabilnim stanovskim redom. Kot opaza Gellner, je "stara stabilnost socialnih razdelitev vlog... preprosto nekompatibilna z nenehno rastjo in stalno inovacijo" (Gellner 1991: 41). Novi poklici in tržišča, rastoča potreba po nespecializiranih delavcih, porajanje meščanstva, skupni interesi in interakcije trgovcev najrazličnejšega izvora so minirali stare ekskluzivne pripadnosti skupini in povzročili nastanek sfere gospodarskega življenja in delovanja, ki je bila skupna vsem lingvističnim, religioznim, kulturnim in etničnim kolektivom mesta, se pravi 'javna'.

Cole opozarja na to, da "economic unification within (a territory)... required cultural uniformity as well" (Cole 1985: 10). Tam, kjer je 'economic unification' v Evropi povzročila nastanek nacionalnih tržišč, je postal narod nov ideal družbenega reda. Tudi prebivalci Trsta so razvili zavest "to be members of a Triestine nation" (Cattaruzza 1991: 191).

A ta 'tržaški narod' se ni definiral kot nacionalna enotnost v današnjem pomenu, ko so za narod značilni kulturna in etnična homogenost in predvsem predstava o skupnem izvoru in poreklu njegovih članov, temveč je bil 'tržaški narod' gospodarska interesna skupnost, ki je bila pripravljena integrirati vse tiste, ki so bili v prid skupni blaginji. Vendar ne smemo pozabiti, da je Max Weber domneval, da so skupni gospodarski in z njimi povezani politični interesi temelj vsakega etničnega in nacionalnega 'prepričanja o skupnih značilnostih' (Weber 1978). *Triestinità* kot izraz tega počasi porajajočega se 'prepričanja o skupnih značilnostih' tržaškega prebivalstva je bila sicer najprej povezana le z gospodarskim, 'javnim prostorom' trgovskega mesta, medtem ko so različne skupine zunaj te skupne sfere še naprej živele v 'segregirani koeksistenci' (Altermatt 1996), v kateri so ohranjale in gojile svoje vsakokratne kulturne, religiozne, etnične in druge grupno specifične identitete: 'tržaški narod' je ostal do 'privatnih' kulturnih praktik svojih članov še naprej ravnodušen; pa vendar je oblikoval okvir, v katerem se je vzpostavil prostor za kulturno zблиževanje, kulturne sinkretizme in kulturno asimilacijo.

2 Do konca 18. stoletja se je število prebivalcev stare komune, tj. približno 6000, že pošesterilo. Leta 1914 je štel Trst 240.000 prebivalcev.

V javnem prostoru trgovskega mesta se je kot sporazumevalni in pogovorni jezik hitro uveljavila italijanščina, ali bolje benečanščina, ki je kot *lingua franca* obvladovala trgovino celotnega sredozemskega prostora. V predstavi 'stabilne, homogene zgodovine' mesta se je italo fonija Trsta pogosto razlagala s tem, da je stara komuna asimilirala tuje trgovce in rokodelce in da je potemtakem staro mesto modernemu trgovskemu mestu vtisnilo svoj kulturni pečat. Vendar dejstvo, da se je stari, bolj furlanski dialekt Trsta po razglasitvi svobodne luke vedno bolj 'benečani', kaže - poleg drugega - prej na to, da je mednarodno trgovsko mesto v veliki meri prekrilo staro komuno (glej Sestan 1965: 59; De Castro 1997: 156 e.a.). Prvotni furlanski dialekt je bil, kot drugi jeziki multikulturnih mestnih skupnosti, odrinjen v zasebno sfero Tržačanov.

Prav dejstvo, da *lingua franca* "was not linked to any specific national feelings" (Cattaruzza 1991: 191), je dovoljevalo, da so jo vsi Tržačani lahko sprejeli kot v skupinah vedno bolj razširjeno 'skupno značilnost'. Italo fonija je bila s tem pomemben integracijski faktor multikulturne skupnosti in ni čudno, da je ta skupni jezik igral (igra) pri definiciji *triestinità* tako prominentno vlogo.

Naslednji integracijski faktor je bil gotovo vrtimec, v katerega je mesto potegnilo svoje prebivalce na poti v moderno. Vsi znaki mesta so bili naravnani na prelom in prihodnost in dovolj je, da preberemo poročila popotnikov, da dobimo predstavo o dinamiki in živahnosti, ki je razlikovala Trst od njegove okolice in drugih habsburških mest takratnega časa (Carmichael 1995). Nenazadnje sta bili brezpogojna usmerjenost v prihodnost in vera v moderno tisti, ki sta trgovsko mesto vedno bolj oddaljevali od njenega zaledja in okolice. Mejo med okolico in mestom je bilo torej mogoče slutiti ne samo med centrom in periferijo, med kmečkim in meščanskim življenjem, temveč odločilno med vero v napredek in vezanostjo na tradicijo. Izhajajoč iz te opozicije je postal jezik mesta - italo fonija - sinonim za napredek, jezik zaledja - slavofonija - pa sinonim za zaostalost in imobilnost.

Triestinità lahko potemtakem vse do 19. stoletja velja za izraz dejansko 'partikularnega', mestnega občutka skupnih značilnosti, ki se je pojavil zaradi specifičnega razvoja Trsta v vse večjem ograjevanju od nemško govoreče dinastije po eni in od slavofilne okolice po drugi strani. Vendar ograjevanje od slovanske govorečega zaledja nikakor ni bilo 'etnične' vrste, temveč je nastalo zaradi prepada, ki se je odprl v načinu življenja in zato tudi v življenjskem svetu med Tržačani in okoliškimi prebivalci. Tudi *triestinità* ni bila 'etnična' veličina, pač pa je bila 'krovná kultura', ki je omogočala integracijo lingvistične, religiozne in kulturne raznolikosti mesta.

V tem pogledu tudi predstava o rimskem izvoru mesta ne opozarja nujno na 'nacionalno' italijanskost Trsta. Rim je bil lahko tudi sinonim za imperij, ki je bil do kulturnih svojskosti njegovih prebivalcev prav tako relativno ravnodušen, dokler le-ti niso ovirali političnih in gospodarskih interesov cesarstva. Rim je bil zato lahko simbol za kozmopolitsko mesto in referenčno točko za vse njegove

prebivalce. Opozorilo na tržaško *romanità* pa je vendarle omogočalo, da so italofonijo in samo mestno skupnost utemeljili v preteklosti in jima priznali legitimnost za sedanost in prihodnost.

NACIONALIZIRANJE TRIESTINITÀ

V 19. stoletju se je pomen pojma 'narod' tako temeljno spremenil, da se ta oznaka ni več ujemala z definicijo tržaške skupnosti: Kot kaže Erich Hobsbawm, je bil 'narod' v liberalnem razumevanju časa sicer že - tako kot v Trstu - gospodarsko in politično interesno združenje, vendar je moral imeti določeno velikost in število prebivalcev, da so ga imeli za gospodarsko in vojaško 'preživetveno sposobnega'. Poleg tega 'principa praga' je moral narod izkazati prejšnjo državno samostojnost, staroselsko kulturno elito in dokazati, da se je v vojni zmagovito bojeval. Tega 'kataloga pogojev' tržaški narod ni izpolnil. V takratni logiki in veri v napredek je bil narod politična in gospodarska organizacijska oblika velike družbene tvorbe in tržišč, kjer bodo manjši narodi in nacionalnosti - v 'imenu napredka' - izginili in prešli v večje narode (Hobsbaum 1991, 2. poglavje). Homogenizacija moderne se ni mogla ustaviti pred mestno državico - ki je bila vrh tega projekt moderne in je s tem veljala za državo 'brez zgodovine'. Tržaški narod je lahko obstajal le kot del večjega naroda ali državne enote. Mnogi so usmerili svoje upe k 'obnovljenemu' in moderniziranemu habsburškemu cesarstvu. Drugi pa so imeli usmerjen svoj pogled na novo, napredno italijansko državo.

Ko se je v evropskih nacionalnih diskurzih - predvsem v okviru italijanskih in nemških prizadevanj za združitev - začel uveljavljati Herderjev koncept naroda, je *triestinità* kot kulturni izraz kozmopolitskega mesta poleg tega vse bolj izgubljala socialni konsens in sprejemljivost. Kjer je enačba 'en narod - ena država - ena kultura' postala politični ideal, je vladalo mnenje, da skupno življenje ljudstev privede do breznačajnosti, mešanica ljudstev in kultur se je sedaj zdela kot greh zoper "duha ljudstva in zoper public spirit" (Demandt 1966: 44). V definiciji skupnosti se je primatu skupnih interesov in skupnega gospodarstva postopno pridružil primat skupne kulture. Tudi Trst postane l. 1854, povsem v tem smislu, "Città d'inferno, che mette cuori e coscienze a tariffa,... rinega, oggi per interesse, domani per viltà quella origine e quella nazionalità (sua)" (Ressmann v: Apih 1988). Trst se je vse bolj občutilo kot 'nekulturnega' in se ga vedno bolj kritiziralo.

V tem ozračju, v katerem se 'kulturo per se' uporabi za definicijo skupin in skupnosti, je bila mestna skupnost vse bolj razklana med svojimi ekonomskimi interesi in iskanjem skupne 'kulture'. Scipio Slataper piše na začetku stoletja: "E' il travaglio delle due nature che cozzano ad annullarsi a vicenda: la commerciale e l'italianità. E Trieste non puo strozzare nessuna delle due: e la sua doppia anima: si ucciderebbe. Ogni cosa al commercio necessaria e violazione d'italianità; cio he ne e vero aumento danneggia quello" (Slataper 1954: 45).

Dilemo, pred katero se je Trst znašel v iskanju svoje 'nacionalne' kulture, je mogoče ponazoriti s statističnim sporom v 70. letih zadnjega stoletja, v katerem je šlo za formuliranje vprašanja narodne pripadnosti v ljudskih štetjih habsburškega cesarstva: če se je narodna pripadnost definirala po *pogovornem jeziku*, so bili Tržačani italijanski. Če pa se je določala po *materinem jeziku*, je bil Trst sestavljen iz velikega števila narodnih manjšin, kar bi v uresničitvi pravic narodnih manjšin, ki so zagotavljale politično zastopanje in šolsko izobraževanje v lastnem narodnem jeziku, povzročilo, da bi tudi skupna italoфона javna sfera, in s tem *triestinità*, razpadli v jezikovno raznolikost. Da bi ohranil italoфонijo kot povezovalni element v kozmopolitskem mestu in združeval 'tržaški narod', Trst ni mogel biti "nič drugega kot italijanski"³, četudi se je s tem "pravici do kulturne samoodločbe" narodnih skupin, iz katerih je bilo sestavljeno tržaško prebivalstvo, zgodila krivica.

Da bi potrdili *italianità* mesta in jo iztožili od habsburškega cesarstva, se je italoфона in italoфilna elita v okviru novega 'nacionalnega diskurza' na način 'wilful nostalgia' (Robertson 1992) posvetila iskanju izvorov Trsta v preteklosti. Nenazadnje ji je po zaslugi zgodovinskega raziskovanja, arheologije in lingvistike uspelo, da se je z vračanjem k 'rimljanskim izvorom' mesta - in povsem v smislu časa - predstavila kot homogeni 'kulturni narod', kot nosilka bogate kulturne in 'narodne' italijanske tradicije (glej tudi Apih 1988: 76).

Charls Taylor je opozoril na to, kako močno sta Herderjevo razmišljanje o narodu in iskanje nacionalne kulture in njenih izvorov povezana z novim idealom 'avtentičnosti', ki si ga je razlagal z opisanim propadanjem 'starega', hierarhičnega kulturno diferenciranega družbenega reda: s tem ko socialni položaj, ki so ga doslej določale (socialne in kulturne) identitete skupin in posameznikov, ni bil več dan neposredno s stabilnimi okolji in tradicijami, je bilo treba identitete - kot rezultat procesa 'prepoznati se in biti priznan' (Greverus 1978: 229) - poslej na novo družbeno pribarantati. Ker je nova družba vse bolj razglašala enakost in socialno mobilnost, identitete v moderni družbi niso več mogle biti vezane na socialne vloge. Identiteta se sedaj definira po novem idealu 'avtentičnosti', po "zvestobi do semega sebe... do svoje originalnosti" (Taylor 1992: 20). To obenem pomeni, da posebnost ljudi in kolektivov ni več "mogoče izpeljati iz družbe, poroditi se mora v notranjosti in iz notranjosti" (ibid., 21). Identitete se niso več določale po trenutnih življenjskih svetovih, temveč po zvestobi do lastnega izvora in do lastne, v nacionalnem diskurzu formulirane in deloma proizvajane 'narodne' kulture. Tako je prišlo v nekem smislu do obrnitve stare družbene organizacije razlik: če je bila kulturna heterogenost v starem svetu izraz eksternalizirane družbene neenakosti (glej Gellner 1991: 23), se je sedaj kultura uporabila per se, da bi označila razlike med ljudmi in kolektivi in njihove identitete.

3 V tem pogledu 'italianità' Trsta ni ustrezala samo interesom italijanskih narodnih skupin, temveč tudi interesom kozmopolitskih krogov.

S to menjavo paradigme v 'identitetnem menedžmentu' se je spremenila ne samo samopredstavitvev *triestinità*, temveč predvsem integracijska in asimilacijska moč mesta: Če je lahko individuum, ki se je iz slavofone dežele preselil v italofono mesto, doslej svojo identifikacijsko skupino - in svojo identiteto - spremenil na osnovi svojega novega življenjskega sveta in postal 'Tržačan' oz. 'Italijan', je sedaj postulat avtentičnosti onemogočil takšno menjavanje identifikacijske skupine, kajti, kot pripominja Taylor: "Asimilacija je smrtni greh do ideala avtentičnosti" (Taylor 1992: 29). Dokler je bila *triestinità* definirana po političnih ali gospodarskih vsebinah - ali po opoziciji do slavofilne okolice in nemško govoreče dinastije, je bila integracija v italofono mesto mogoča za vse tiste, ki so hoteli biti udeleženi pri mestnem projektu moderne. S postulatoma zvestobe do samega sebe, svojega porekla, jezika in kulture je postalo nemogoče postati 'Italijan' oz. 'Tržačan'. Medtem ko sta bili *triestinità* in tudi *italianità* - ki je bila izvorno veliko bolj italofona - izraz mestne integracije kulturnih razlik, je nacionalizacija oz. etnizacija kulture preprečila nadaljnjo integracijo mestne heterogenosti.⁴

Z definiranjem skupnosti po njihovi "kulturi" etnični nacionalizem poudarja kulturno različnost znotraj lastnega kolektiva kot "nezaželeno različnost in neprilagojenost, ki jo je (treba) asimilirati ali, v njegovi ostrejši varianti, nasilno pregnati" (Heckmann 1991: 64). Ta asimilacijski pritisk pa privede do - ravno zaradi postulata avtentičnosti - odpora in s tem skoraj avtomatično do "procesa konstituiranja etničnih manjšin" (ibid.). V Trstu je prišlo do vse večje etnizacije in nacionalne polarizacije - in zaradi velikega in še naprej rastočega deleža prebivalstva, ki je izviral iz slovenskega zaledja - do postopne bipolarizacije⁵ mestne družbe, ki je zlomila kozmopolitsko skupnost.

Po razpadu habsburškega cesarstva in integraciji Trsta v italijanski narod sta se lahko italijanska država in italijanski fašizem brez okolišenja navezala na nacionalizirano podobo Trsta 19. stoletja; 'Trieste italianissima' sta naredila za edini veljavni 'reprezentativni diskurz' in skušala dokončati projekt tržaške *italianità*. Pri tem se ni poskušalo le asimilirati kulturnih skupin, ki so sedaj postale narodne manjšine, temveč se je tudi tabuiziralo spomine na kozmopolitsko mesto in na 'citta fedlissima', za katero je bil Trst imenovan le sto let pred tem, leta 1819, zaradi posebne zvestobe Habsburžanom (Veiter 1965: 45). Skupne značilnosti, ki so različne etnične kolektive nekoč povezoval v skupni *triestinità*, so bile s tem izbrisane iz socialne zavesti mesta. Prisilna asimilacija tržaških 'manjšin' je bila sicer v glavnem neuspešna; a vendar se je Trst pod italijansko

4 Leta 1880 je ljudsko štetje pri poizvedovanju o pogovornem jeziku ugotovilo 5.200 Nemcev, 89.000 Italijanov in 46.000 Slovencev. Leta 1910 je bilo 12.000 Nemcev, 119.000 Italijanov in 51.000 Slovencev, ter 38.600 tujcev, ki so bili skoraj brez izjeme Italijani iz kraljevine (Veiter 1965: 46). Te številke kažejo, da so se v multikulturnem mestu že izoblikovali nacionalni bloki.

5 Oz. do delitve na tri dele, če pomislimo tudi na germanofono prebivalstvo, ki se v današnjem diskurzu že pogosto pozabi.

vladavino še naprej italijaniziral; deloma zaradi 'nacionalizacije' državnih in lokalnih institucij, deloma zaradi naseljevanja Italijanov in tudi zato, ker so mnogi od tistih, ki so delali v trgovini in upravi mesta, Trst zapustili in s tem mestu vzeli njegovo 'multikulturalnost'. Sedaj sta *italianità* in *triestinità* dokončno postali sinonim - sedaj je Trst postal 'italianissima'. In v tej lastni podobi se do danes - kljub ogromnim političnim spremembam od prve integracije Italije - ni spremenilo nič.

O FOSILIZACIJI TRIESTINITÀ

Ta kratek, fragmentaren in pomanjkljiv oris razvoja Trsta od *tržaške komune* preko '*tržaškega naroda*' do '*nacionalnega Trsta*' kaže, da je *triestinità* med obširnimi deli preteklosti predstavljala 'kategorijo v spreminjaju', ki je temeljila na stalni 'reinterpretaciji preteklosti' in 'aktualizaciji zgodovine'. Lastna podoba in samopredstavitev Tržčanov sta se pri tem senzibilno navezali na vsako smer evropskega duha časa. Zdi se, da pri tem 'particolarismo' Trsta ni toliko v 'notranjem', od preostalega sveta odrezanem razvoju mesta, temveč bolj v tem, da je bilo mesto kot 'projekt moderne' izpostavljeno njenim tokovom takorekoč v pospešenem tempu. *Triestinità* - in zgodovina Trsta - se je pri tem vselej formulirala glede na prihodnost, glede na mestno skupnost, ki jo je treba integrirati, in njeno vmeščanje v širšem političnem in ekonomskem kontekstu.

Kar zadeva menjavo paradigme v identitetnem menedžmentu moderne odpira Taylorjevo opažanje širši, pomemben pogled na problematiko *triestinità*, ko le-ta razkrinka to, v idealu avtentičnosti proklamirno "notranje, takorekoč monološko ustvarjanje identitete" (Taylor 1992: 21), kot napačen sklep. Ker imajo identitete vedno dialoški značaj, ostane tudi nova, 'interno' formulirana 'identiteta' v moderni povsem odvisna od priznanja s strani okolja in signifikantnega drugega. Taylor zato ugotavlja, da "v kulturi, ki je nastala za ta ideal (avtentičnosti),... ima priznanje izstopajočo vlogo" (ibid., 25). Dejansko je bil diskurz o *triestinità* v 19. stoletju vse bolj naslovljen navzven, najprej na Habsburžane, kasneje na italijansko državo - se pravi na vsakokratno politično relevantno referenčno točko. Iskanje priznanja s strani politično 'signifikantnih drugih' je pri tem premagalo začetni projekt mestne integracije. Če Marina Cattaruzza opisuje razvoj Trsta kot "caso emblematico di modernizzazione imperfetta" (Cattaruzza v: Apih 1988: 69), bi lahko dodali, da gre pri današnji *triestinità* tudi za rezultat izjalovljene oz. napačno usmerjene 'integracije' mestne kulturne heterogenosti.

Trstu se je pogosto očital 'egocentrični pogled', prav zato, ker se na lastno partikularnost gleda kot na rezultat 'notranjega, homogenega razvoja', zaradi katerega je Trst videti kot 'italijanski otok' v slovenskem okolju. S pomočjo Taylorjevega opažanja pa bi lahko to analizo tudi obrnili: Trst je svoj pogled v iskanju priznanja tako dolgo usmerjal navzven in svojo samopredstavitev naredil tako popolnoma odvisno od svojega nacionalnega okolja, da je bila preprečena

in onemogočena inventura 'akutalne triestinità'. Ocena lastnih sposobnosti in kapacitet, češ, da je treba v okviru najnovejših evropskih razvojnih poti ponovno prevzeti 'funkcijo mostu' med vzhodom in zahodom in severom in jugom, zato v določeni meri ne predpostavlja samo odprtosti *triestinità* navzven, temveč predvsem notranji diskurz o *triestinità*.

ZAKLJUČNA OPOMBA

178

V Trstu je vedno obstajala kulturna in etnična raznolikost. V tem prispevku se pokaže, da konstanta v tržaški preteklosti in sedanjosti ni 'italianità', temveč kulturna heterogenost. Kar pa se je v teku časa - in z vsakokratnim duhom časa - vendarle spremenilo, je "socialna in politična organizacija kulturnih razlik" (Barth 1969). Iz segregiranega 'multikulturnega' skupnega življenja v trgovskem mestu je nacionalizem izklesal nacionalne bloke. Ko je mesto, ne več kot svobodna luka v habsburškem kontekstu, temveč kot mesto v nacionalnem kontekstu, iskalo jasno pripadnost, se je premestil referenčni okvir, znotraj katerega se je odvijal tržaški zgodovinski diskurz. Projekt tržaške svobodne države, v kateri bi bil lahko Trst referenčna točka samemu sebi, *triestinità* pa spet izraz občutka skupnih značilnosti vseh Tržčanov, ni bil nikoli uresničen. Z vrnitvijo Italije se je diskurz o *triestinità* - še okrepljen zaradi položaja v senci železne zavese - vodil povsem z ozirom na narod in vrh tega na zahodno zvezo. Pri tem se je kulturna raznolikost, ki je, kot prikazano, pogojevala specifičnost 'triestinità', izključila iz družbene zavesti in sankcionirala.

Iskanje priznanja tržaške *italianità* s strani 'signifikantnih drugih' je povzročilo, da je 'politika priznanja' navznoter v Trstu vedno bolj stopala v ozadje. O tem, da se takšno priznanje še danes krati predvsem slovenski manjšini v Trstu - kot 'reliktu' nekdanje kulturne heterogenosti - obstaja zelo veliko, naravnost neskončno primerov. Medtem ko v političnem diskurzu marsikaterih tržaških skupin še vedno lahko govorimo o - čeprav vse manj pogostem - blatenju, se povprečna vednost italijanskih Tržčanov odlikuje s presenetljivo nevednostjo in nezanimanjem - in prav s tem z nepriznavanjem - za slovensko manjšino. Ker se v vsakdanji rabi oznaka 'Tržčan' še vedno uporablja kot sinonim za 'Italijane', se Slovenci izključijo iz skupnosti *triestinità*. V najboljšem primeru se gleda na tržaške Slovence, kot opaža Elio Apih, 'nekako' kot na Italijane, "ki govorijo slovensko in ne kot na Slovence z italijanskim državljanstvom, ki imajo pravico do tega, da gojijo svoj jezik in kulturo" (Apih 1988). Zamisel, da bi papež pri obisku Trsta slovensko cerkveno skupnost lahko pozdravil v njenem maternem jeziku, še vedno izzove razburjenje in protest, "ker bi tedaj lahko nastal vtis, da je Trst multikulturno in ne italijansko mesto". Seznam drobnih vsakdanjosti, seznam ignorance in nezanimanja za slovenske sostanovalce - ki so obenem poslovni partnerji, prijatelji, družinski člani - je dolg in bi zapolnil mnogo strani. Vse pa bi

izpričevale, da se je politiki priznanja - ne le slovenske manjšine, temveč tudi preteklosti Trsta - doslej izkazalo malo spoštovanja.

Lahko bi rekli, da se je *triestinità* v preteklih stoletjih iz 'formule' mestne integracije spremenila v imidž-menedžment nacionalne pripadnosti. Da se v tem tudi po razrešitvi vprašanja meje ni spremenilo nič temeljnega, ni prav nič čudno. Na začetku tega članka sem opozorila na to, da se identiteta, prav tako kot interpretacija preteklosti, formulira v spoprijemu z okoljem in zamišljeno prihodnostjo.

Možnosti za svobodno ustvarjanje prihodnosti pa so bile v Trstu po vihrah druge svetovne vojne v senci železne zavese - v pravem pomenu besede - 'omejene'. "Kjer človek ne vidi prihodnosti, se pač opriema preteklosti," so mi rekli tudi mnogi Tržačani. Z 'delitvijo sveta' na dva antagonistična ideološka bloka je bil jasno postavljen tudi politični referenčni okvir. Pogosto kritizirano 'fosilizacijo zgodovine' v Trstu je treba zato videti ne le v okviru 'notranje zgodovine' mesta, temveč tudi v okviru političnega okolja.

Natančen pogled pokaže tudi, da so v Trstu obstajale in obstajajo mnoge iniciative za ponovno združitev razklane mestne duše - pri čemer se ta razkol ne dogaja več, kot v Slataperjevih časih, med ekonomijo in kulturo, temveč med dvema kulturama, med italijansko in slovensko. Toda te iniciative niso nastale v oficialni, temveč v zasebni sferi mesta. V vsakdanjem življenju mesta živijo namreč Italijani in Slovenci že dolgo skupaj 'kot Tržačani'. Če to konstelacijo primerjamo s položajem v svobodni luki, je spet mogoče ugotoviti obrnitev: Če je bila za vsakdanje življenje tam značilna "segregirana koeksistenca" (Altermatt 1996) različnih etničnih in kulturnih skupin, katerih skupne značilnosti so se izrazile le v skupni javni sferi, potem so skupne značilnosti slovenskih in italijanskih Tržačanov danes v vsakdanjem življenju; medtem ko se javna - in predvsem politična - sfera odlikuje s popolnoma "segregirano koeksistenco" obeh skupin prebivalstva.

'Politika priznanja', ki jo je Taylor definiral kot temelj organizacije kulturne razlike v moderni, in ki se po njegovem mnenju "lahko zadovoljivo razreši le v medsebojnem priznanju med enakopravnimi..." (Taylor 1993: 42), pa zahteva natanko priznanje kulturne različnosti v javni sferi. Prihodnost Trsta zato zahteva reorganizacijo javnega prostora, s čimer Trst lahko postane skupni forum vseh Tržačanov. Gospodarske možnosti, ki jih 'nova Europa' ponuja Trstu, lahko pri tem vsekakor delujejo kot vezni člen med obema skupinama prebivalstva, kajti, kot je pripomnil Weber, so skupni gospodarski in politični interesi temelj za vsak "občutek skupnih značilnosti" - in potemtakem tudi temelj za novo definicijo *triestinità*.

Vendar takšna *triestinità* nima modela v preteklosti. Je politični projekt prihodnosti, ki ga Trst tudi komajda more - drugače kot v uvodoma postavljeni zahtevi De Castra - sam uresničiti. Ker se *triestinità* doseže v dialogu s politično 'signifikantnimi drugimi', morata tudi italijanska država in Evropa zavestno ustvariti okolje in projekte, v katerih se tržaški Slovenci in Italijani pozivajo k

skupnemu delovanju. Toda najprej je treba ustvariti prostor, ki omogoča skupni javni in odprti dialog o ponovnem definiranju *triestinità*. Pri tem je treba jasno nakazati, da Trst v Evropi, ki vedno bolj postaja eno, ne more biti več "samo italijanski". *Triestinità* sicer še naprej ostaja projekt prihodnosti, vendar se s priznanjem lastne kulturne heterogenosti sočasno približuje realnosti.

Prevedla Alenka Novak

LITERATURA: glej str. 166

BESEDA O AVTORICI

Elke-N. Kappus, 1965, študij v Frankfurtu, Trstu in Pragi, magistra kulturne antropologije in evropske etnologije ter sociologije. Asistentka in doktorantka na Etnološkem seminarju Univerze v Fribourgu (Švica).

UBER DEN AUTHORIN

Elke-N. Kappus, 1965, Studium in Frankfurt, Triest und Prag, Studienabschluss in Kulturanthropologie und Europäischer Ethnologie (M.A.) und Soziologie (M.A.). Diplomierte Assistentin und Doktorandin am Ethnologischen Seminar der Universität Fribourg (Schweiz).