

MELANHOLIJA IN REVOLUCIJA:

Kultura v postkomunističnem izrednem stanju

Alcheringa kot mitski začetek

125

Kako lepa je bila republika v dobi cesarstva! V teh besedah Guya de Maupassanta, ki jih navaja Marx v enem izmed najbolj znamenitih političnih spisov evropske moderne, 18. *brumairu Luisa Bonaparta*, se skriva prevladujoča izkušnja časa po tistem, kar je še preostalo od nedopolnjene zgodovine. To izkušnjo napačno imenujejo nostalgija za minulimi časi. Nostalgija je vedno podobna pastoralni sliki spominjanja na tisto, kar se je dogodilo nekoč. Aborigini so zlato dobo imenovali *alcheringa*. V njej se je živelo izpolnjeno. Bogovom je pripadalo božje, ljudem človeško, živalim živalsko. V nasprotju s tem je melanholija blizu žalovanju za preteklostjo. Tožimo za nečim, kar je izgubljeno in kar se ne more nikoli več povrniti. Walter Benjamin je v enem izmed fragmentov svojega spisa o Baudelaieru, *Centralni park*, melanholijo upravičeno umestil v samo sredico križevega pota moderne dekadence.¹ Kdor ne verjame v napredek zavesti o svobodi na fronti prihodnosti, ki se ga tako militantno oglašuje, ne more biti nič drugega kot dekadent in melanholik. Zavest o izgubljenosti izhaja iz jasnega spoznanja časa, ki obstaja samo kot čas zapravljenega preteklosti. Vendar, kot v eseju o Velasquezu in španskem baročnem slikarstvu zatrjuje Ortega y Gasset, je tu beseda o neki dru-

¹ Walter Benjamin, »Zentralpark«, v: *Novi Andeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2008, izbrala in prevedla Snješka Knežević.

gi vrsti premišljevanja časa. Poraja se iz primarne ideje o celovitosti sveta in časa, ki jo je mogoče zaznati šele, ko se ideja udejanji v resničnosti. V tem stanju transparentnosti reda stvari se rahlo zarisujejo sledi preteklega časa, njegove zagone-
tne življenjske moči, prenesene v zdajšnjost. Zato je zgodovina resnični živi čas.²

To, da preteklost oživimo, še ne pomeni, da za njo žalujemo. Nasprotno pa se melanholija poraja iz zavesti o razcepljenem subjektu kot soudeležencu dogajanja v času, ki se v svojih izčrpanih možnostih naknadno razpira kot nekakšna prikazen. Če spregovorimo s prispodobno, subjekt je razcepljen med velikimi pričakovanji glede republike v dobi cesarstva in med neznosnostjo trajanja novega cesarstva v dobi republike. Zato se nam postavlja vprašanje, ali je neki dogodek, ki je zaobrnil tek svetovne zgodovine, sploh mogoče razumeti v tradicionalnih kategorijah kavzalnosti? Namreč, ali je obstajalo sovisje vzrokov, ki je pripeljalo do posledic, zaradi katerih tudi pride do melanholičnega doživljanja žalosti za preteklim, ki je umeščeno tik pred sam preobrat? Zaradi tega je Jacques Derrida v svojem branju Marxa po koncu Berlinskega zidu tudi lahko govoril o njegovih »prikaznih«, celo če je v svoji kritični interpretaciji konca zgodovine, katere tarča je bil istoimenski esej Francisa Fukuyame, objavljen prav leta 1989, skušal razgraditi ideološko srž neokonzervativnega postulata o koncu zgodovine kot triumfu liberalne demokracije.³ Pri tem ni govoril o kavzalnem modelu, temveč o svetu kapitalistične racionalnosti znanosti in tehnologije. Samo v tem okrožju bi bilo namreč morebiti mogoče govoriti o tem, da je en primarni vzrok proizvedel vrsto različnih učinkov.

126

Ikonoklastično kladivo in zastave v vetru

Kaj je oni udarec ikonoklastičnega kladiva pravične togote leta 1989 v Berlinu zares porušil? Nekdaj so alegorične slike starih mojstrov in vera v resnico teksta o dogodkih, ki so spremenili tek svetovne zgodovine, bile posredno dokazilo vzvišenosti revolucij in njihovega neusmiljenega obračuna z ostanki starega sveta. Podiranje berlinskega zidu pa je bil dogodek absolutne medijske transparentnosti sveta. Še se spomnimo kladiva s televizijskih posnetkov satelitske postaje CNN, vodilne medijske korporacije v globalni informacijski dobi. Ne spomnimo pa se več človeka, ki je z njim udarjal po že načetem zidu. Lahko bi rekli, da je prav to tisto, kar dobro ve vsak resen medijski teoretik, od McLuhana prek Flusserja pa do Baudrillarda. Mediji niso človeško sredstvo prenašanja informacij v vsem razumljiva sporočila. Medijski proizvod je človek sam v vseh svojih bizarno-banalnih izrazih. Literarno je to v svoji mizantropsko kritični antropologiji najbolje

2 José Ortega y Gasset, »Oživljanje slike«, v: *Evropski glasnik*, št. 7/2002. Prevedla Tanja Tarbuk.

3 Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, Routledge, London – New York 1994.

označil Thomas Bernhard. V njegovem *Posnemovalcu glasov* govorica strahovitega cinizma sama izpisuje svoj tekst o figurah, ki ničesar ne prikazujejo in ničesar ne predstavljajo. So gola informacija, zvedena na pojavnost, na telo brez organov, na kontekst nacije in regije, iz katere prihajajo. Niso mediji znaki sveta, temveč je svet medijska konstrukcija pomenjanja. V vseh vzhodnoevropskih državah so verižno reakcijo podiranja nagrobnih plošč na odprtih grobovih realnega socializma pričakali s svobodnjaškim mahanjem z zastavami. Le v Romuniji je bil potreben krvavi obračun s komunističnim totalitarnim voditeljem Ceausescujem. Nekdanja Jugoslavija je izjema, ki potrjuje zlato pravilo tega političnega reza. Toda v dialektičnem nihaju je njen *mračni razpad* (Badiou) razprl novo zlato pravilo globalne postideološke dobe.⁴

Vojn po koncu hladne vojne ne vojujejo več subjekti moderne westfalske ureditve, torej nacionalne države. To so zdaj vojne za vzpostavitev novih držav in za dekonstruiranje federalnega ustroja večnacionalnih skupnosti, potem ko je po zlomu komunizma ideologijo nadnacionalnega zavezništva zamenjal brutalni državni nacionalizem dominantne nacije. Po razpadu komunizma Sovjetsko zvezo v realnih kategorijah politične moči prevzame Rusija, Jugoslavijo pa zaradi perfidne diplomatske igre okrog nove pravno-politične legitimnosti, potem ko je v 90. letih razpadla v vojnah v Sloveniji, na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini, vse do vzpostavitve Črne gore kot samostojne države skuša zase obdržati Srbija. Vojna na območju nekdanje Jugoslavije v 90. letih 20. stoletja je univerzalni model vojn v dobi konca zgodovine. Ko ni več krvavih revolucij in ko sta kapitalizem in liberalna demokracija postala red totalitete sveta, se je ideološki spopad med subjekti/akterji postmoderne politike premestil na edino še preostalo področje boja za priznanje lastne identitete. To mesto je na prvi pogled vzvišeno in čisto. A prav zato je nekaj najbolj nestvornega. Prazno mesto identitete sveta je sodobno razumevanje pojma kulture. Ta je sveti gral nacije-države, pa tudi posameznika, družbenih skupin in religij. Kultura v dobi, v kateri je prišlo do zaokreta kompleksni večznačnosti pomenov, postane sredstvo/smoter politike identitete. Brez nje ne more priti do družbene figuracije življenja, ki bi sodobni kapital nacije-države ustvarjalno varovala pred propadom oziroma jo – v nasprotnem primeru – razkrojila in prepustila samouničenju na robu zgodovine.

Vojne v dobi konca zgodovine so po svoji formi predvsem etnične vojne. Njihovega temelja ne tvori kultura. Kultura je samo njihovo sveto ime – nova univerzalna ideologija.⁵ Za mračno realnostjo vojn zaradi ozemlja in nadzora nad nafto, plinom, vodo ni ničesar, razen totalne transparentnosti politične moči. Ideolo-

4 Alain Badiou, *D'un désastre obscure sur la fin de la vérité d'état*, Editions de l'Aube, Pariz 1998.

5 Žarko Paić, *Politika idnetiteta: kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2005.

gija, ki to prikriva, denimo v primeru ameriške intervencije v Iraku, s kazanjem na imaginarno-realno grožnjo z jedrskim orožjem v rokah »kriminalnih držav« (rogue states), učinkuje kot spektakularno vizualno zastraševanje.⁶ To pomeni bistveno preobrazbo tistega, kar se je v tradicionalni dialektiki imenovalo vsebina oziroma substanca kake stvari. Zdaj je forma substancialna, substanca pa je brez subjekta. Vse je gola vizualizacija realnosti, tako kot v instalacijah sodobnega umetnika Damiena Hirsta ali pa Francisa Bacona. Za tem ni več ničesar. Zaradi te čiste imanentnosti dogodkov je realnost neznosno okrutna in zaradi tega dolgočasna.⁷

Politike identitete

Boj za nacionalno/kulturno identiteto je boj za priznanje novega političnega subjekta v Evropi, ki se realno prične prav leta 1989. Doba obnove demokracije v starih-novih državah Evrope je obenem obdobje simbolične konstrukcije nacionalne države. Izjeme, ki smo jih omenili, vseeno potrjujejo to splošno tendenco *postkomunističnega stanja*.⁸ Lahko jo opišemo z naslednjimi besedami: Nacija nadomesti prazno sredico moči. Namesto totalitarnega Vodje, Partije in birokratske države, ki upravlja z gospodarstvom, politiko in kulturo, si znamenja vekovitega varuha lastne praznine z ideološko kačjo levitvijo prisvoji nacija kot država. Ta varuh je religija oziroma, v evropskem kulturnem prostoru, krščanstvo – katolicizem in pravoslavje. Demokracija, ki je nastala na razbitinah komunističnega cesarstva, postane nacionaldemokracija vrnitev religije v sredico politike pa resno ogroža posvetno naravo moderne zahodne demokracije. Vrnitev religije se dogaja v znamenju latentnega fundamentalizma vere.⁹ V tem pogledu ni bistvene razlike med idejo krščanske Evrope in islamskim fundamentalizmom. Seveda to v družbah »prave Evrope« ne dominira, prav tako to ne bi bilo mogoče v tistih dveh nacijah-državah, ki se imata za zgodovinski voditeljici evropskega združevanja – v Franciji in Nemčiji.

6 Noam Chomsky, *A New Generation Draws the Line: Kosovo, East Timor and the Standards of the West*, Verso, London – New York 2000.

7 O tem glej: Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, Continuum, London – New York 2003.

8 To je pojmovno sovisje, ki ga na sledi poststrukturalistične kritike jezika subtilno obravnava nemški filozof in teoretik sodobne umetnosti Boris Groys v svojem delu *Die kommunistische Postskeptum*, Suhrkamp, Frankfurt na M. 2006. Navezujoč se na njegove analize simbolične konstrukcije komunizma kot ideološkega sovisja, Peter Sloterdijk zapiše, da »komunizem ni ustvaril postkapitalistične, temveč postmonetarno družbo, ki je – kot je to pokazal Boris Groys – opustila denar kot pglavitni medij in ga nadomestila z jezikom čistega ukazovanja, v čemer nikakor ni brez podobnosti z orientalnimi despotizmi (oziroma z nekakšno pohabljenno vladavino filozofov)«. Glej v: Peter Sloterdijk, *Srdžba i vreme: političko-psihološki ogled*, prev. Nađežda Čačinovič, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2007, str. 33.

9 Martin Rieserbrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, C. H. Beck, München 2001, 3. izdaja.

Ne bi bilo mogoče ravno zaradi tega, ker je ikonoklastično kladivo, ki je razbilo osovraženi Zid, pomenilo simbolično sojenje ideologiji, ki je vse od leta 1945 svojo legitimnost gradila na nenehnem »kulturnem spopadu« z dvema himeričnima sovražnikoma. Če naj si pomagam z znano Lacanovo shemo življenja in smrti subjekta zavesti,¹⁰ je eden izmed njiju je bil simbolen, drugi pa realen. Simbolni sovražnik je bil poraženi fašizem. Vsi spomeniki v državah realnega socializma so bili spomeniki narodnim herojem in totalitarnim vodjem (Stalin, Tito). Drugi, realni sovražnik pa je bil obenem tisti, brez katerega realna eksistenca tovrstnega reda politične vladavine sploh ne bi bila mogoča. Ni naključje, da vsi leninistično-stalinistični spisi kapitalizem in liberalno demokracijo orisujejo s povednim pojmom *buržoazne dekadence*, ki ga je v dobi neoliberalne ureditve globalizacije v militantno-religioznem apokaliptičnem tonu obnovila retorika islamskega fundamentalizma.

V odsotnosti realnega sveta ekonomske blaginje in političnih svoboščin je realni socializem svojo utopijo, paradokсно, legitimiral s sklicevanjem na univerzalni pojem kulture. Vendar to ni bila kultura v ožjem pomenu humanistike in umetniškega delovanja, temveč v tistem pomenu, ki je prav danes prevladujoč: kultura kot totaliteta sveta življenja oziroma kot neoavantgardni konstruktivizem življenja iz imaginarne konstrukcije sveta. Komunizem in zgodovinska avantgarda prve polovice 20. stoletja si prizadevata za isto, le da z razlikami. Premena sveta kot horizonta pomenjanja izhaja iz radikalnega socialističnega revolucioniranja družbe. Ta sistem prevzame državo kot buržoazni aparat nasilja in jo potem ukine tako, da prav država vstopi v vse sfere življenjskega sveta. Umetnost vstopa v življenje in ga konstruira, izhajajoč iz ideje o radikalni preobrazbi družbe. Zato pa je demokratizacija kulture in umetnosti v neoavantgardnih umetniških gibanjih iz 60. let 20. stoletja obenem kritika kapitalistične družbe spektakla (Debord) in kritika institucionalne smrti kulture in umetnosti v totalitarnih komunističnih sistemih. Na prvi pogled se zdi paradoksalno, da je bila najbolj radikalna neoavantgardna umetnost v drugi polovici 20. stoletja prav tista, ki je živela v podzemlju vzhodnoevropskih držav. Tovrstno, edino resnično notranje disidentstvo v odnosu do vladajočega ideološkega reda s kultom Vodje in partijsko organizirane družbe je vsebovano v najpomembnejših dosežkih vizualnih neoavantgardnih umetnosti v vzhodni Evropi in na Balkanu pred padcem Berlinskega zidu.¹¹

Filmi Miklósa Jancse, Andrzeja Wajde, Andreja Tarkovskega, Dušana Makavejeva, performansi Tomislava Gotovca in konceptualna umetnost Olega Kulika so

¹⁰ O ideološko-političnih in kulturnih implikacijah Lacanove psihoanalize glej zbornik Slavoj Žižka (ur.) *LACAN: The Silent Partners*, Verso, London – New York 2006.

¹¹ Boris Groys, *Art Power*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London 2008.

kazalec kritičnega subvertiranja sistema. Ta se je sicer legitimiral s kulturo, obenem pa je bil po svoji notranji naravi antikulturni projekt mobilizacije »delovnega ljudstva« zoper prikrita in neprikrita sporočila takšne umetnosti. Nikakor ni naključje, da pomembne razprave o zgodovini umetnosti 20. stoletja prav leto 1989 dojemajo kot leto preobrata, namreč konca avantgardne in postmoderne umetnosti, in kot leto vstopa v globalno dobo sinkretičnosti različnih gibanj in tendenc brez slogov in brez enotnega označevalca.¹²

To, za čimer se nereflektirano žaluje, ko se govori o tem, *kako lepa je bila republika v dobi cesarstva*, se predvsem nanaša na socialno konstrukcijo kulture (na zanesljivo delovno mesto, družbeno stanovanje, brezplačno zdravstvo, šolstvo in visokošolsko izobraževanje). Mesto te utopične projekcije sveta kot univerzalne kulture je po letu 1989 zasedla ultimativna zahteva po priznavanju identitete človeka kot pripadnika svoje nacije-države. Tako kot je v komunističnem stanju komandna ekonomija (realno) bila podrejena avtoritarni politiki (simbolno), tako je mesto kulture kot projekta »novega sveta« (imaginarno) zasedla kultura kot nova ideologija kolektivne identitete. Glavni problem postkomunističnega stanja zato ni pomanjkanje demokratične politike, temveč presežek postmoderne kulture identitete. Kjer je manko realnega, se ta vedno nadomešča s presežkom fantazmatskega. Problem je torej v tem, da je postkomunistično stanje po padcu berlinskega zidu načeloma nenehno insceniranje izrednega stanja. Zaradi tega ni boljšega opija – kot je to vedel že mladi Marx v svoji radikalni kritiki religije, ki si prizadeva politično učinkovati kot himerični derivat logike kapitalistične dominacije nad svetom življenja –, kot je kultura kot nova ideologija.

Tiananmen in biopolitika postzgodovine

Ali je zrušenje Berlinskega zidu sploh odločilen trenutek začetka *mračnega razpada* v prostoru nekdanje Jugoslavije? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo najprej odgovoriti na neko drugo, preliminarno. Kje se je pravzaprav zrušil berlinski zid? To vprašanje ni absurdno. Ironija zgodovine je, da je do prve artikulirane zahteve po temeljnih idejah demokracije prišlo prav tam, kjer tega nihče ni pričakoval, v samem središču cesarstva maoističnega komunizma. V imenu človekovih pravic, politične svobode in tolerance do drugačnih svetovnih nazorov se je leta 1989 na *Trgu nebeškega miru* v Pekingu pričel resnični konec zgodovine. Ta medijsko-zgodovinski dogodek dovršitve moderne v globalni ureditvi sveta je bil protest študentov zoper rigidno komunistično ideologijo in totalitarno vladavino

12 Hans Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte: Eine Revision nach zehn Jahren*, C. H. Beck, München 2002. V kontekstu problema periodiziranja sodobne umetnosti po letu 1989 prim. še: Žarko Paić, »Teorija danas«, v: Krešimir Purgar (ur.), *K 15 – Pojmovnik suvremene hrvatske umjetnosti*, ART magazin KONTURA, Zagreb 2007, str. 150–165.

na Kitajskem. Nadaljevanje francoske in ameriške revolucije s konca 18. stoletja, s katerima se je vzpostavila ureditev republikanstva in politične demokracije na Zahodu, se je torej pripetilo 200 let pozneje. Zanimivo je, da najpomembnejše študije o smislu in pomenu padca berlinskega zidu kot naznanila triumfa Zahoda, kapitalizma in liberalne demokracije, ki so jih napisali vodilni liberalni teoretiki, ta dogodek omenjajo le mimogrede.¹³

Okruten odziv kitajskih oblasti na zahteve študentov je sicer bil pričakovan, vendar ne v meri tako strahotnih zločinov nad njimi. Glede na to, da je do omenjenega dogodka lahko prišlo šele v razmerah tihe demokratizacije kitajske politike konec 80. let, ki je bila odgovor na *perestrojko* sovjetske družbe v času Gorbačova, se je pred tem pojavilo naivno prepričanje, da ni več mogoče zaustaviti revolucionarnih idej o enotnem svetu človeške pravičnosti, svobode in pravice do zasebne lastnine v tržno usmerjenem gospodarstvu. Pri tem pa je treba reči, da se ta naivnost ne nanaša na odsotnost smisla za realno. Nasprotno, gre za moralno prepričanje, da se pred očmi svetovne javnosti ni mogoče več povrniti v mračni čas mučenja, množičnih eksekucij disidentov na stadionih in oživljanja idej Mao-ve kulturne revolucije v najhujši obliki. CNN je svetovno zgodovino spremenil v dogodek absolutne hiperrealnosti. Razlika med tem in dogodki iz 60. let v Ameriki in Evropi (študentsko gibanje, vietnamska vojna, intervencija Sovjetske zveze, ko je šlo za zadušitev »praške pomladi«) je razlika med dvema paradigama medijskega samoreprezentiranja realnega:

131

1. ideološko-politična, ki temelji na tradicionalnem liberalnem ločevanju države, civilne družbe in posameznika in ki kot takšna ustreza moderni ureditvi nacije-države;
2. kulturno-politična, ki temelji na decentralizirani in dehierarhizirani ureditvi struktur moči in ki kot takšna ustreza postmodernemu redu transnacionalne korporativne ekonomije, politike in kulture.

13 Ralf Dahrendorf je v svojem delu o letu 1989 (glej: *Razmatranja o revoluciji u Evropi*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 1996, prevedel Ivan Prpić) je v skladu s teorijo o drugi moderni dogodke po zrušitvi Zidu v Evropi poimenoval politična revolucija meščanskega sveta, ki dovrši idejo francoske revolucije. Vendar je zelo pomenljivo, da je v svojem delu o intelektualcih in ideologijah 20. stoletja za vrsto liberalnih mislecev, ki so v mračnih časih ideologij in totalitarizmov edini primerno zastopali zadevo mišljenja (Hannah Arendt, Raymond Aron, Isaiah Berlin, Norberto Bobbio), skoval izraz *erazmovci* (prim. Ralf Dahrendorf, *Versuchungen der Unfreiheit: Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*, C. H. Beck, München 2006). – Kot sem že pokazal na nekem drugem mestu (glej moje delo *Moč nepokornosti: intelektualac i biopolitika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2006), je težava v tem, da je Dahrendorf predstavnik tradicionalnega liberalizma, ki v teoriji nikoli ni razvil tistega, kar očita predvsem marskističnim teoretikom, namreč kritičnega pojma ideologije. Še več, Dahrendorf uporablja prav sociologizirani Marxov pojem ideologije.

Ni treba posebej poudarjati, da je ta razlika v tehnično-tehnološkem smislu rezultat splošnega razvoja informacijsko-komunikacijskih tehnologij.¹⁴ Dogodki leta 1989 obenem naznanjajo prehod v kompleksnost digitalne dobe, v kateri resnice ne določa t. i. realna razprtost dogodka v opazovalčevi zavesti, temveč slikovno-diskurzivna procedura medijskega proizvodjanja resnice, realnega in sveta.¹⁵ Izjema glede povezovanja dogodkov »krvave revolucije« v Pekingu s padcem berlinskega zidu in z meščanskimi revolucijami v družbah vzhodne in jugovzhodne Evrope, ki idejno pripadajo tistemu, kar bi Stefan Zweig poimenoval kot »včerajšnji svet«, namreč ideologiji liberalizma s tradicionalnim korpusom človekovih pravic, svobode privatne lastnine, svobode medijev, političnega in svetovnonazorskega pluralizma, je italijanski filozof Giorgio Agamben s svojim kratkim esejem, ki ga je preprosto naslovil kar kot *Tiananmen*. Agamben je celotno dogajanje protestov in brutalnega odziva kitajskega totalitarnege reda na ta izraz svobode mišljenja v Pekingu umestil v horizont svoje osnovne teze o globalni dobi kot stanju biopolitike. To je stanje, v katerem imperialni red neoliberalne globalizacije razveljavi idejo univerzalne svobode državljanstva/civilnosti vsem tistim, ki temu redu ne pripadajo kot njegovi priznani subjekti, ampak le kot nepriznano človeško gradivo s svojim golim fizičnim življenjem (*zoe*).¹⁶

132

To ozračje triumfa konca zgodovine z idejo liberalne demokracije in Nietzschejevega poslednjega človeka bo osrednji predmet pričujočega razpravljanja. Najprej je treba reči, da gre za idejo, ki jo je razvil že Hegel v letu 1807. V njegovih zadnjih predavanjih o filozofiji prava, v katerih ima angleško ustavno monarhijo za vrh politične modernosti kot sprave med idejo in dejanskostjo svobode, pa se jasno kaže, da pomen tega konca zgodovine ni niti mesijanski niti apokaliptičen. To je med drugim pri svojem dialektičnem obratu teh misli z glave na noge dobro vedel tudi Marx. Zgodovino je opredelil kot dramo nasprotnih si sil v časovnosti, katere dovršitev so meščanska politična država, svetovni kapitalizem in znanost absolutnega duha, ki filozofijo, religijo in umetnost zbere v okrožju

14 O tem prim.: Geert Lovink, *Dark Fiber: Tracking Critical Internet Culture*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London 2003; Douglas Kellner, *Media Culture*, Routledge, London-New York 2003; Žarko Paić, *Vizualne komunikacije: uvod*, Centar za vizualne studije, Zagreb 2008.

15 Zanimivo je, da je bila prva postmoderna vojna, kot so jo poimenovali teoretiki kulture, namreč ameriška intervencija, imenovana »Puščavska nevihta«, v Kuvajtu, potem ko je iraški totalitarni vodja Sadam Hussein na začetku leta 1990 zavzel to državo in jo spremenil v iraško provinco, obenem tudi poskusni poligon za to, kako kritično spodbijati postavko Jeana Baudrillarda o simulaciji realnega dogodka in trditev iz njegovega članka v *Libérationu*, da se ta vojna sploh ni dogodila. Glede tega glej teoretsko kritiko postmodernizma v angažiranem delu Christopherja Norrisa *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1992.

16 Giorgio Agamben, »Tiananmen«, v: *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin 2003, str. 78–80. O Agambenovih filozofsko-političnih tezah glej tudi mojo interpretacijo v delu *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*, str. 177–188.

izčrpanih možnosti. Konec te vulgarne časovnosti in odtujene zavesti razrednih bojev v dobi moderne bo katarzični trenutek nastopa resnične nove zgodovine v znaku udejanjene ideje človeka v kraljestvu svobode. Za Marxa je to smisel komunizma. Obstajata torej dve različici konca zgodovine – Heglova in Marxova. Obnovo prve označuje liberalni kapitalizem, druge pa radikalni neomarksizem.¹⁷

Toda kje se pravzaprav godi ta druga, v sebi dopolnjena revolucija moderne? V realnem, v hiperrealnem ali pa v svetu, ki se sploh ne nanaša več na realno, saj realno sam ideološko-politično konstruira, in to ne kot iluzijo in fikcijo, ampak kot realno iluzijo in fikcijo? Nikoli ne bomo trdili, da se Tiananmen in padec berlinskega zidu nista realno dogodila. Kljub temu pa moramo poudariti, da se ta dva dogodka ulegata v tisti model kulture, ki ga naddoloča vladavina medijske logike spektakla, pri kateri se, kot v semiotični teoriji komunikacije, znaki ne nanašajo na realni subjekt dogajanja, ampak na simbolične objekte označenega. To je ta nova situacija naše postmoderne kulture. V njej živimo, kot da ne bi vedeli, da se nas snema v gledališču sveta (*speculum mundi*), kot pravi Lacan.¹⁸ Skrivnost delovanja postmoderne kulture kot nove ideologije je prav v tem »kot da ne vemo«, kaj se je zgodilo, in v tem, da »kot da to ne vedoč« delujemo, nezavedno artikulirajoč svoje življenjske zahteve po samopotrditvi.

Kot da torej ne vemo, da je zgodovina jugoslovanskega socializma obenem kriptoliberalni projekt realnega federalizma nacij-držav in njihove omejene suverenosti, vzporednega obstoja Brionov in Golega otoka, antiimperialističnega gibanja neuvrščenosti in stalinistično-titoistične represije nad svobodo državljanov, odprave sleherne oblike nacionalizma in šovinizma v javni sferi in sistemske hegemonije srbskega unitarizma in nacionalizma nad vsemi drugimi narodi pred razpadom SFRJ. Zdi se, da ta dvojna narava nadnacionalne skupnosti, ki je na Zahodu veljala za svetilnik liberalnega multikulturalizma pod Titovo diktaturo s človeškim obrazom, vendarle ne dovoljuje, da bi jo uvrstili pod skupni imenovalec ene izmed postkomunističnih zgodb, predvsem zaradi njenega *mračnega razpada*. Vendar je njena *differentia specifica* prav v tem, da je predstavljala idealnotipski model totalitarizma 20. stoletja. In prav zato je tako strahotno razpadla v krvi in pepelu. Vendar vemo, da je to nujno, da bi lahko ideologija še naprej gladko funkcionirala v vseh možnih preobrazbah podob, besed in teksta. Dogajanje na Tiananmenu in zrušenje berlinskega zidu tvorita epohalni dogodek vstopa v postzgodovinsko dobo. Njuna singularnost je enost v razlikah.

17 Prim. Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest: Kritika kriptofilozofskog »ustrojstva« Marxove misli*, Globus, Zagreb 1987, 2. izd.

18 Jacques Lacan, *XI Seminar – Četiri temeljna pojma psihoanalize*, prevedla Mirjana Vujanić-Lednicki, Naprijed, Zagreb 1986, str. 83.

Če gre za tovrsten dogodek, potem je vprašanje, o čem govorimo, ko imamo vse, kar se je dogodilo z vstopom nekdanjih komunističnih držav vzhodne Evrope in nekaterih balkanskih držav v EU, tj. razpad ZSSR in SFRJ, etnične vojne in verski fundamentalizem kot posledice globalizacije, za učinke, ki izhajajo iz svetovnozgodovinske drame novega začetka. Mar se te spoznavnokritične dileme ne da razrešiti tako, da izstopimo iz začaranega kroga mišljenja, ki mu vlada zakon kavzalnosti? Vzrokov in posledic nečesa, kar imenujemo epohalni dogodek, očitno ne moremo obravnavati, ne da bi dekonstruirali samo idejo narave in zakonov. Oboje, naravo in t. i. »naravne zakone«, sta dekonstrukciji podvrgla že Marx in Darwin. Marxova kritika Malthusove demografske teorije, po kateri izvori hrane naraščajo po aritmetičnem, prebivalstvo pa po geometrijskem zaporedju, je pokazala, da se za takšno fatalistično zgodbo o naravnem determinizmu skriva ideološka maska kapitalizma kot sprevrženega sistema potreb. Z drugimi besedami, razvoj je vedno tendenčen, nikoli ni zakonit in neizbežen. Zato ni dialektike narave, kakršno je zastopal Engels, ampak samo dialektika človeške zgodovine, ki spreminja naravo.

Permanentne krize

134

Nihče ni predvidel konca komunizma v vzhodni Evropi. Nihče si ni mogel misliti, da bo rušenje berlinskega zidu nekaj povsem drugačnega od Tiannamena in zločinskega posega kitajske vojske v študentske demonstracije. Seveda, sama nepredvidljivost sesutja stabilnega sistema političnega vladanja nad ljudmi kot nad stvarmi brez osebnosti je bila predvidljiva, saj je totalitarni red, podobno kot nekdanj orientalska despotstva, samega sebe pred temeljnim »zakonom« naravne distribucije moči ohranjal s pomočjo permanentnih kriz. Po leninističnih teorijah o imperializmu naj bi prav krize odlikovale ekspanzijo svetovnega kapitalizma. Namesto permanentnih kriz je v socializmu vladalo permanentno izredno stanje proizvodnje notranjih in zunanjih sovražnikov v razmerah, ko so sam sistem v resnici ogrožale ekonomske napake in družbeno razslojevanje.¹⁹ Mar ni za vse to edino mogoče pojasnilo tisto, ki prihaja iz teorije kompleksnosti (*complexity turn*)? Po tej teoriji se dogodki v naravi, družbi, gospodarstvu, politiki in kulturi odvijajo spiralno in fraktalno, brez naddoločujočega vzroka. Nikakršne železne zakonitosti zgodovine ni. Konec zgodovine ima obliko indeterminističnega kaosa. V njem ni več enega samega sistema moči in njenega reguliranja.²⁰

19 Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, Verso, London-New York 2000.

20 O tem glej: Žarko Paić, »Nakon kulture: teorije zaokreta i zaokret teorije u globalno doba«, v: *Zaokret*, Litteris, Zagreb 2009, str. 7–67.

Iz tega pa izhaja, da padec komunizma leta 1989 ne pomeni triumfa liberalne demokracije.²¹ Nasprotno, ta zakasnela, poslednja revolucija znotraj moderne je transparentnost materialistične narave neoliberalnega kapitalizma zgolj prignala do skrajnih konsekvenc. Le-ta sam proizvaja svoje »duhovne« (ne)bližnjike – krščanstvo, islam in new age –, s tem ko vse, kar je, preobraža v informacijo/blago, v objekt, ki je pripravljen za nadaljnjo uporabo. Ti (ne)bližnjiki so, podobno kot subverzivno kritični intelektualci kapitalizma in liberalne demokracije, sami integrirani v ta sistem celo tedaj, ko ga negirajo ali pa se, kot to velja, denimo, za ameriške ali pa ruske fundamentaliste, zatečejo v zapuščene pejzaže narave oziroma celo v podzemlje, v pokrajine, podobne onim iz filmov Tarkovskega, kjer čakajo na apokalipso. *Ready-made* globalnega gospodarstva, ki se hiperrealno odvija v virtualnem prostoru liberalne demokracije kot univerzalne družbe spektakla, je vso vzvišenost plapolanja novih zastav zreduciral na pragmatičnost žrtvovanja za svobodo. Seveda, žrtve so za napredek nekaj nujnega. Vendar gre v resnici za vprašanje: Žrtve za kaj? Za več človekovih pravic, demokracije, svobode medijev, gmotne blaginje potrošništva?

Zaradi tega dogodka leta 1989 nikakor niso bili radikalna revolucija obstoječega sveta. Šlo je za politično revolucijo zakasnele moderne na njenem obrobju. Zato naivni *globetrotterski* teoretiki, oboroženi z različnimi sociološkimi teorijami o prvi (trdi) in drugi (refleksivni) moderni, le stežka razumejo, zakaj je bilo neizbežno, da je bila tako rekoč vsem postkomunističnim vladam po letu 1989 liberalna retorika tuja in da je bolj ali manj šlo za združbo propadlih nacionalističnih populističnih lažnih prerokov in mesijanskih žrtev komunizma. Pravo intelektualno paradigmo tega preobrata iz radikalnega disidentstva v času komunizma v državotvorno velikorusko hujskaštvo, obsedeno s pravoslavnim fundamentalizmom, predstavlja življenjska pot Aleksandra Solženicina. Tisti, ki bi rad govoril o strahotah komunizma v 20. stoletju, mora prebrati *Arhipelag Gulag*. Kdor pa želi govoriti o moralno-politični bedi intelektualca po koncu komunizma in berlinskega zidu, ne sme brati Solženicina. Solženicin je zgolj klasičen primer bede mesijansko-apokaliptične misije kulture po letu 1989 in njene preobrazbe v ideologijo.²² Ta zaobrat znane trditve, da je globalna doba rezultat prehoda ideologije v vprašanje kulturnih identitet, je pravo branje realnega zadev. Kultura je zdaj samo nova oblika neusmiljenega boja za identiteto v njegovih nenehnih preobrazbah.²³

Realni udarec s kladivom v zid, s kladivom kot enim izmed simbolov industrijskega imaginarija komunizma, kot orodjem delavskega razreda, ob srpu kot

21 Alain Badiou, »The Communist Hypothesis«, *New Left Review*, št. 49, januar-februar 2009.

22 Žarko Paić, *Moć nepokornosti: intelektualac i biopolitika*. Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2006.

23 Ivan Čolović, *Balkan – Teror kulture*, Biblioteka XX. Vek, Beograd 2008.

orodju kmetov, je resnični smisel tega dogodka. Vendar je bila ta osvojitev svobode zgolj pretveza za to, da si je eksistenca prisvojila gmotne dobrine, za katere je bila v realnem socializmu prikrajšana. Svoboda tako postane predpostavka padca v prostovoljno suženjstvo materialnemu delu, da bi se tako zagotovilo užitek v trošenju. Tedaj pa ta svoboda postane ničevna, tako kot utopija komunizma o kraljestvu sreče in duhovne blaženosti brez *egiptovskih loncev mesa*. Tako so Mojzesovi sledilci na svoji poti v Kanaan namesto sanj o obljubljeni deželi začeli tu in zdaj ultimativno terjati presežek realnega, s tem pa tudi manko imaginarnega in simbolnega. Kar bo sledilo dvajset let pozneje, bo totalna transparentnost konca zgodovine – vrnitev k mučnemu delu kot temelju etično-politične legitimnosti liberalnega kapitalizma v njegovi zgodnji fazi, po tistem, ko je za to padlo nekaj kolateralnih žrtev aktualne svetovne finančne krize. Po repolitizaciji kulture kot kritike ideologije liberalne demokracije z njenima »preventivnima vojnama« za človekove pravice in demokracijo v Afganistanu in Iraku vrnitev k temu monstrozno realnemu vse bolj postaja logična vrnitev v puščavo globalne ekonomije.²⁴ Ta, ki vlada zgodovini, vlada ekonomiji in politiki nadzora nad svetom s pomočjo kulture (umetnosti, religije, znanosti). Tistemu, ki je iz zgodovine izključen, pa preostane kultura kot znamenje boja za golo identiteto (za jezik). *Tertium non datur*.

136

Po Agambenu nespodbitno velja, da je Tiananmen dogodek politične razprtosti sveta kot spektakla. Za ta svet ne veljajo več stare liberalne in marksistične teorije o ločenosti politične države in civilne družbe. V omenjenem esaju Agamben pravzaprav prevzema Badioujeve postulate o državi. Badiou trdi, da se država danes legitimira z drugačno vrsto artikulacije zmožnosti upravljanja s skupnostjo, kot je bila tista, ki je temeljila na oskrbovanju njenih prebivalcev in na reprezentaciji razredno socialnih interesov njenih državljanov/članov civilne družbe. Ne gre za to, da Agamben sprejema postmoderne ideje o nihilizmu družbe spektakla (Debord v Baudrillardovi preobleki), temveč za to, da po Heideggrovih sledeh izpelje radikalno trditev, da je sodobni kapitalizem v svoji kulturni podobi popolno udejanjenje postvarelosti in estetizacije človeka kot stroja želje. To je biopolitično stanje onstran kulta humanistične kulture. Antropološki stroj v stanju mirovanja postane enotnost stroja, človeka in živali. To postavlja pod vprašaj vse doslejšnje etične zahteve po revolucioniranju obstoječega sveta.²⁵ Seveda drži, da vladajoča politika po letu 1989 ni več boj za nadzor nad mehanizmom države, temveč boj med državo in ne-državo (človeštvom), oziroma boj med »vključenimi« in »izključenimi«. Tako se je singularnost razpadle celote sveta premestila tja, kjer je že vedno bila – v realno politično ekonomijo neoliberalnega kapitalizma.

24 Slavoj Žižek, *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London 2006.

25 Giorgio Agamben, *Das Offene: Der Mensch und das Tier*, Suhrkamo, Frankfurt/M. 2002.

Vse to je bilo treba teoretsko osvetliti zato, ker je ta retrospektivni pogled na dogajanje padca berlinskega zidu leta 1989 pogoj možnosti tega, da se približamo *mračnemu razpadu* Jugoslavije. To pomeni, da nikakor ne moremo sprejeti razširjenega zdravorazumskega stališča, da je novo rojstvo nacionalnih držav v vzhodni Evropi in na Balkanu samo posledica zloma realnega socializma. Prav tako tudi ni mogoče kar brez kritične distance obsojati nacionalizma vzhodnoevropskih in balkanskih postkomunističnih kulturnih elit. Te so samo uspešno in ideološko sistematično dvigovale hrup okrog nacionalne suverenosti držav, obenem pa so bile osrednji akterji pri tem, ko so se temeljne institucije nacionalnega gospodarstva po smešno nizkih cenah razprodajale transnacionalnim korporacijam Evrope. Vzvišenost prvih trenutkov svobode v liberalnih demokracijah vzhodne Evrope so pričakali z besedami o državljanih nove Evrope in z nacionalnim patosom brez nacionalizma. Ni naključje, da nosi Sloterdijkov esej o padcu berlinskega zidu in združitvi Nemčije v letu 1989 patetičen naslov – *Obljuba po nemško: Govor o lastni državi*.²⁶

Civilna religija – ponorelost patriotizma

Nacionalne države so bile nujen okvir liberalne demokracije v Evropi v obdobju meščanskih revolucij konec 18. in v sredini 19. stoletja. Česar pa v resnici ne moremo poimenovati s pojmom revolucije – na to je opozoril Ralf Dahrendorf –, so dogodki zaokreta zgodovino. Demokracije ni brez ukoreninjenosti v tla, v domovino, v suvereno določen teritorij. Nacija-država je moderni okvir eksistiranja demokracije. Zato je kozmopolitska demokracija zgolj moralni postulat zoper morbidne oblike umazanosti v odnosu do državljanov »neavtohtonega« etničnega porekla, v odnosu do religiozne in kulturne identitete Drugih.²⁷ Toda brez civilne religije svobode, ki se jo pogosto zmotno enači s ponorelim patriotizmom in šovinizmom, demokratične republike ostajajo brez delujočega subjekta demokratičnih vrlin. Manjkajo jim »navade srca« in duša, ideali republikanskega izročila svobode, ki jih danes ponovno oživljajo celo neomarksistični kritiki neoimperialnega globalizacijskega reda, s tem ko se vračajo k izvorom ameriškega ustavnega republikanizma.²⁸ V čem je potem temeljna težava z nelagodjem in nezadovoljstvom državljanov novih nacionalnih držav, potem ko so se te vključile v evropski red liberalne demokracije in tržnega gospodarstva? Ta težava sicer ni bila izražena, zato pa je bila že od samega začetka, kot temna senca prihajajoče »svetle prihodnosti«, nenehno navzoča v zavesti vseh prebivalcev območja za zidom /Tu avtor v izvirniku uporabi zapis Zid, kot tudi sicer zapis Berlinski zid: načeloma

26 Peter Sloterdijk: *Versprechen auf Deutsch: Rede über das eigene Land*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990.

27 Martha C. Nussbaum/Joshua Cohen (ur.), *Za ljubav domovine: Rasprava o granicama patriotizma*, prevedli Drinka Gojković in Slavica Miletić, Biblioteka XX. vek, Beograd 1999.

28 Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Harvard 2000.

se strinjam s popravkom »berlinski zid« po analogiji z »ljubljski grad« ali »uršulinska cerkev«, samo: a gre res zgolj za neki zid v Berlinu ali pa za občno poimenovanje – v SP (2001) je recimo tudi »Kitajski zid« (kar ni samo neki zid na Kitajskem) (ob geslu Kitajska) in »kitajski zid« (ob geslu zid)? V primeru Zid pa se mi zdi, da gre tako rekoč za nekakšno nadomestno lastno ime (za oznako geopolitične, kulturne in »nevemšekakšne« ločnice med Vzhodom in Zahodom (tu je velika začetnica ustaljena!) – ki bi ga bilo po mojem mnenju bolje pisati z veliko – ali pa morda v kurzivi?.. od leta 1945 do leta 1989.

Kljub temu, ali pa prav zato, je prišlo do usodnega, nikakor ne zgolj komunikacijskega, kratkega stika med dvema Evropama, zahodno in vzhodno, v katero s svojimi psihološko-političnimi narcizmi malih razlik (Freud) spadajo vse države z območja srednje Evrope in Balkana, ne glede na to, ali so že članice Evropske unije (tako kot Slovenija, Bolgarija in Romunija) ali pa so tik pred vstopom vanjo (tako kot Hrvaška). Zakaj je ta očitni narcizem malih razlik na Balkanu psihološko-političen? Zato ker se veže na zgodovinsko in politično-kulturno organsko povezanost narodov na skupnem območju, zaradi česar ni mogoče – tako kot je to mogoče v nekaterih drugih, etnično homogenih državah – zgolj salonsko stresati besed o multikulturalnosti, saj ta ne zgolj v Bosni in Hercegovini, temveč tudi v Črni gori, na Hrvaškem in v Srbiji tvori samo socialno konstrukcijo identitete.²⁹ Vse nacionalistične politične elite v 90. letih so tudi po formalnem koncu vojne v nekdanji Jugoslaviji leta 1995, ko je prišlo do podpisa Daytonskega sporazuma, še naprej legitimno demokratično predstavljale oblast.

Kot psihološko-političen lahko poimenujemo tisti način artikuliranja simbolne moči, s katerim se frustracije, paranoičnost, travme in zgodovinsko nerazrešene fiksacije o lažni zgodovinski veličini lastne identitete prenašajo v sodobno politiko. Madžarski politolog István Bibó je to imenoval *beda malih vzhodnoevropskih držav*.³⁰ Realna izvora moči v stanju postkomunizma sta seveda samo vojaška in kulturna elita, glede na to, da kultura kot ideologija določa funkcijo religije v postmodernem svetu fragmentirane identitete.³¹ V vseh socioloških anketah, ki so jih izvedli na Hrvaškem od 90. let pa do danes – verjetno pa enako, z morebitno izjemo Slovenije, velja tudi za druge nekdanje jugoslovanske republike –, so državljani na vprašanje, komu najbolj verjamejo, odgovorili – cerkvi in vojski. Vera v tradicionalno-konservativne in avtoritativne strukture moči na edino

29 Prim. Vjeran Katunarić, »Od 'bratskih naroda' do 'multikulturnog tržišta': izazovi europskoj matici na periferiji«, v: *Lica kulture*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2007, str. 73–86.

30 István Bibó, Huszar Tibor, Szücs Jenő, *Regije evropske povijesti*, prev. Eva Grlić, Igor Karaman, Arpad Vicko., Naprijed, Zagreb 1995.

31 Prim. Zygmunt Bauman, *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge 2006.

nujen in logičen način povezuje balkanske kulturne elite in tamkajšnje *post-war lords*.³²

»Nesporazum« je torej v tem, da so vse družbe in države onstran nekdanjega zidu /imam enak pomislek kot prej/ ekonomsko nerazvite, politično nestabilne in kulturno obsedene z mitom o sebi kot o žrtvi zgodovine ter o lastni veličini v izkrivljenem ogledalu. Od Velike Evrope se je nerealno pričakovalo, da jih bo rešila destrukcije kulturnega kapitala, ki so jo zakriville same. Konec 80. let je kulturni kapital, še posebno v nekdanji Jugoslaviji, zaznamovala dvojnost: z ene strani integrativni projekti liberalnih kulturnih in političnih elit znotraj pluralne komunistične nomenklature, z druge strani pa zaključna faza projektov nacionalističnih kulturnih elit, ki so merile na osvojitve politične oblasti na prvih demokratičnih volitvah leta 1989. Pri tem velja poudariti, da je bila prav kultura tista, v kateri so se artikulirali novi politični projekti demokratičnih pluralnih interesov, denimo, v primeru slovenskega nacionalnega programa, objavljenega v *Novi reviji*, ali pa radikalne nacionalistične obnovitve ideje o Veliki Srbiji v *Spomenici SANU*, ki je naznanjala etnične vojne v nekdanji Jugoslaviji. V obeh primerih gre za vlogo intelektualcev oziroma kulturne elite kot predhodnikov vzpostavitve nacionalne države, le da z nasprotnim predznakom. V prvem primeru gre za predznak nacionalne rekonstrukcije Evrope, v drugem pa za predznak geopolitične osvojitve vseh tistih priznanih nacionalnih držav/republik znotraj federalne zgradbe SFRJ, v katerih so živeli Srbi zunaj Srbije. Vlogi intelektualcev v srednjeevropskem in balkanskem stanju postkomunizma je prav zaradi *mračnega razpada* Jugoslavije posvečeno posebno mesto v analizi ene od najhujših tedanjih moralno-političnih »izdaj intelektualcev« (Benda).³³

32 O tem glej: Vjeran Katunarić, »Sirene i muze: kultura u sukobima i mirotvornim procesima u bivšoj Jugoslaviji«, v: *Lica kulture*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2007.

33 »Do najbolj spektakularne spotike intelektualcev pa je prišlo na Balkanu. Pisatelji in profesorji so igrali odločilno vlogo pri sprožanju vojne v Jugoslaviji. Posebno vodilni predstavniki srbskih in hrvaških intelektualcev so sistematično pripravljali hajko zoper mirno sožitje različnih etničnih skupin in se pri tem opirali na nacionalistične mite. Tistega, ki se je tem kampanjam upiral, so utišali ali pa pregnali. Le malo jih je vztrajalo. Več kot to k temu depresivnemu izvidu konca 20. stoletja nimamo dodati. V bogatih zahodnih državah je položaj drugačen. Kot je rekel neki ameriški filozof, imajo intelektualci v njihovih prestolnicah *moral luck*: doslej niso bili postavljeni na preskus. Ne samo zato, ker je bila tem državam vojna prihranjena. Pluralistične družbe od svojih pesnikov in mislecev enostavno ne pričakujejo več odrešilnih sporočil. Pisec, ki bi svoje občinstvo naslovil s Kleistovimi gestami ali s patosom Majakovskega, bi se zazdel smešen. Absurdno bi bilo predpostavljati, da bi Francoze, Nemce ali Švede alhko mobilizirali s pomočjo poezije. Tu pa tam se sicer pojavi kak veteran ali sektaš, ki bi želel prevzeti takšno vlogo. Vsem drugim pa je jasno, da ta umazani posel danes opravljajo drugi strokovnjaki. Besu, frustracijam in srdi publike danes oblike ne dajejo filozofi in pisatelji, temveč voditelji televizijskih in radijskih oddaj, guruji, glavni uredniki, tiskovni predstavniki in drugi strokovnjaki za 'odnose z javnostmi'. Literati in akademiki tako sploh ne prihajajo več v skušnjava, da bi igrali pooblašene govornike naroda, razreda ali pa katerega drugega velikega kolektiva in upravljali z vnetljivo tvarino, ki bi lahko pripeljala do naslednjega masakra. Vsaj v tem pogledu je to, da je

Za mračnim razpadom

Mračni razpad Jugoslavije in etnične vojne na Balkanu so najprej stvar tistega, kar se še vedno privzdignjeno imenuje *ideja Evrope*. Ne pozabimo, da so se te vojne končale zaradi Amerike, in ne zaradi Evrope. To dejstvo je nekaj samoumevnega in obenem škandaloznega. Samo po sebi se namreč umeva, da ima Amerika v obdobju globalnega nereda v svetu po koncu hladne vojne vlogo hegemon in absolutnega vladarja. Škandalozno pa je to, ker Evropa še naprej ostaja ujeta v svoj melanholični projekt razsvetljenstva, ki se na novo utemeljuje v kulturi. Politično nemoč Evrope kompenzira njen delež v gospodarskem zaslužnjevanju sveta s pomočjo t. i. mehke neoliberalne ekonomije. Vodilna evropska filozofa, Jürgen Habermas in Jacques Derrida, sta leta 2003 napisala manifest v obrambo ideje Evrope pred ameriško politično hegemonijo in pred imperialnimi zahtevami transnacionalnih korporacij po tem, da je treba ves svet zvesti na profit. Terjala sta udejanjenje novega razsvetljenstva in se zoperstavila protirazsvetljenjskim /tu pa je popravek glede na pravopis napačen, verjetno lapsus – a je »razsvetljenjstvo« ali »razsvetljenstvo«(?) gl. tudi v SP (2001) = geslo/iztočnica »razsvetljenski« / tendencam v aktualni politiki in kulturi Evrope:

140

1. obnovi ideje o enotnosti države in cerkve v novi krščanski Evropi,
2. preobrazbi politike v postpolitiko, ki bo nevtralnno tehnično početje menedžerjev in populističnih tehnokratov,
3. nujnosti privatizacije javnega sektorja, zaradi katere naj bi bilo tržno gospodarstvo učinkovitejše,
4. obnovitvi evropocentrizma v politiki in kulturi.

Edina brezpogojna stvar pri obrambi Evrope tako pred padcem berlinskega zidu kot tudi po njem je radikalno novo razsvetljenstvo. Toda to bi moralo prežeti obe Evropi, zahodno in drugo, nerazvito, koruptivno, ki stavi velika pričakovanja v izdatno finančno pomoč razdejanim nekdanjim socialističnim nacionalno-državnim gospodarstvom in vse vlaga v življenjski slog potrošniškega hedonizma, ki postane edina etična maksima nove dobe: »Delo užitka na samem sebi!« Prav zato pride do tega zgodovinsko nerazrešenega nelagodja v nezavednem kot sim-

zapisana beseda izgubila avtoriteto, pravi blagoslov. Z globalnega stališča pa je to slaba uteha. V nekaterih regijah so vzgibovalci sovraštva iskani tako kot še nikoli doslej. Na vseh celinah so plemena in verske skupnosti, ki menijo, da so tlačene in ponižane. Ogorčene in prikrajšane skupnosti so hvaležne slehernemu, ki lahko v javnosti artikulira njihov bes in sovraštvo. Kandidatov za to pa bo vedno nekaj. Bodisi na Balkanu, na Bližnjem vzhodu, v Magrebu ali na Kavkazu, v Afriki ali na indijski podcelini – nikoli doslej še ni bilo tako dobrih obetov za to, da intelektualci postanejo vzgibovalci sovraštva. Lahkomiselno bi bilo, če bi to nevarnost podcenjevali.« Hans Magnus Enzensberger, »Hassproduzenten. Eine Erinnerung«, v: *Zickzack: Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999, str. 104–105.

bolnem druge oziroma »nedoletne« Evrope, ki se nikakor ne zmore osvoboditi Očeta/Zakona. Tega je že od vedno iskala. Tako je bilo tudi tedaj, ko je bila še v stanju komunističnega suženjstva in po drugi strani podložniškega malikovanja krščanstva, ki je sicer sodelovalo v boju za demokracijo, a samo z mislijo na sesutje komunizma, ne pa tudi na izpolnjenje idej liberalnega demokratičnega Zahoda. Zato ni nič nenavadnega, da sta Habermas in Derrida kot samo iztočnico prihodnje evropske ustave predvidela prazno mesto božjega v dobi postmoderne politike neizvedljivih /po mojem je pomenska razlika: »nezvedljiv« (kot imam jaz – torej takšnih razlik, ki se jih ne da »zvesti na skupni imenovalc« (to je v tem primeru tudi smiselno!), in »neizvedljiv« – »tak, ki se ga ne da izvesti«! razlik in svetovnonazorskega pluralizma.

Kjer je religija le ena izmed členov civilne družbe, je ideologija postala postpolitični boj za vrednote. V postkomunističnih državah in družbah pa je stanje povsem drugačno. Tu je religija državno-politično vprašanje ideološke legitimnosti politike, ki bo množice do skrajnih meja znosnosti strašila s povojnimi komunističnimi zločini in z odstranitvijo križa iz okrožja javnosti. In to zato, da bi nacionalizem imel svojo večno zgodbo mita in izročila kot obrambo pred dolgočasjem in odčaranostjo modernosti.³⁴ Alternativa politični vladavini Amerike v globalni redu moči se zopet nahaja v tistem, kar je najbolj krhko – v kulturi. Nemoč Evrope oziroma njena politična institucionalna odvisnost od ameriške politike zdaj kompenzira melanholično vračanje k stanju »velike evropske kulture«. Pomenljivo pa je to, da Francoz in Nemec, oba velika misleca 20. stoletja, govorita samo to, kar aktualna francoska in nemška politika v EU tudi realno počne. Pod masko heglovske ideje o zgodovinskih narodih kot »lokomotivah razvoja« ponavljata stare imperialne fraze o velikih in malih narodih, o »pravi« Evropi in o oni drugi, »nedoletni«, ki jo je treba šele prosvetliti.

Na vprašanje, zakaj se je zgodil tako strahoten, mračen razpad komunizma v nekdANJI Jugoslaviji, z najhujšimi oblikami genocida, etničnega čiščenja in rušenja mest (Vukovar, Sarajevo, Srebrenica), ni mogoče sovisno odgovoriti. Zdi se, da je ob racionalnem uvidu v objektivna ideološko-politična sovisja vzrokov, ki so pripeljali do tega, na eni in iracionalno, skorajda ezoterično zgodbo o neki mračni skrivnosti balkanskega geopolitičnega prostora kot nekakšne zaklete ladje norcev, ki se je nikoli ne bo dalo pacificirati, na drugi strani, odgovor le v radi-

34 Jürgen Habermas/Jacques Derrida, »After the War: The Rebirth of Europe«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. junija 2003. Glej tudi: Jürgen Habermas/Josef Ratzinger, *Dialektik der Sekularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Dunaj 2005; in Jacques Derrida/Gianni Vattimo, *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001. – Prim. tudi slov. prevod: Jürgen Habermas/Jacques Derrida, »Povojni preporod Evrope«, v: *Nova revija*, št. 259-260, november-december 2003; Jürgen Habermas, »Prispevek k razpravi s kardinalom Ratzingerjem«, v: *Nova revija*, št. 273-274, januar-februar 2005. Op. prev.

kalnem zavračanju kulturnega determinizma. Kot je to v svojih esejih lepo opisal Enzensberger: to vojno so pripravile kulturne elite, predvsem tiste tradicionalno-nacionalistične. Ob tem pa se nam venomer zastavlja vprašanje: so bile te elite dejansko tako močne ali pa so bile gole izvrševalke neke politične destrukcije, tistega, kar bi bilo navsezadnje mogoče storiti tudi brez tolikšnih nepotrebnih žrtev za nacijo-državo, ki v globalni ureditvi nima nikakršne realne moči? Naša temeljna trditev je torej naslednja: padec Berlinskega zidu je bil za dogodke na ozemlju nekdanje Jugoslavije zgolj signal za začetek ambivalentnega razgrajevanja/vzpostavljanja zakasnelih nacij-držav, ne pa tudi signal odprtosti svobode za radikalne demokratične projekte političnega emancipiranja od ideologije kolektivizma. Danes, dvajset let pozneje, je to povsem razvidno. Tako tisti, ki so najbolj krivi za vse strahote »potovanja na konec noči« (za Srbijo z njenim nacionalistično-komunističnim projektom hegemonizma pod vodstvom Slobodana Miloševića), kot tudi tisti, ki nosijo manjšo mero krivde (Hrvaška z »operetno diktaturo« Franja Tuđmana v 90. letih), imeli pa so podoben projekt lastne politike identitete, se ne morejo izogniti sporočilu, ki v svoji patetični privzdignjenosti zveni boleče streznitveno in hkrati osvobajajoče, četudi je bilo zapisano kot *credo* dokončnega odstopa od kakršne koli prenove kakšnega posebnega poslanstva Nemcev v novi globalni ureditvi sveta. Na Nemce ga je naslovil Peter Sloterdijk:

142

»Za nas ni večjega zla od teh nacij-maternic, od teh vase srkajočih domovin, od teh velikih, bolehnih materinskih boginj s svojimi alegoričnimi prsi, zastavami in solzami in s svojimi junaškimi sinovi, ki jih najprej nekam pošljejo, da bi storili kaj velikega, potem pa jih vsrkajo nazaj vase, v vlažen grob, poln obljub, ki je seveda maternica za porojevanje novih junakov v domovini – saj poznamo to zgodbo. Dosti nam je te polreligiozne nacionalne pornografije, polne žrtev.«³⁵

Vrnitev k novi iluziji?

Tisti, ki govori o balkanizmu kot iracionalizmu in barbarstvu, namreč nenehno zgolj modernizira stare teoretske zgodbe o dveh Evropah – o Evropi racionalnega razsvetljenstva in o drugi Evropi, v kateri živijo »plemeniti divjaki«. Prav to je rojstno mesto tiste politike, za katero je kultura osrednja točka, s pomočjo katere je mogoče pojasnjevati različne konflikte. Na ta način interpretacijo svetovnozgodovinskega dogajanja moderne zavestno premesti v sarkofag mračnih in primordialnih sil.³⁶ Sintagmo francoskega neomarksističnega filozofa Alaina Badiouja o *mračnem razpadu*, ki jo nenehno omenjamo, je treba razumeti kot metaforo, ki zadene prav ta razcep na dva pola. Svetlega razpada očitno ni, ali pa se ga zgolj

35 Peter Sloterdijk, *Versprechen auf Deutsch: Rede über das eigene Land*, str. 76.

36 Prim. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.

predpostavlja kot nekaj, kar izhaja iz odsotnosti prelivanja krvi. Po navadi mirni razpad Češkoslovaške na Češko in Slovaško jemljejo kot dober zgled tega, vendar ta zgled ne more veljati kot pravilo, saj Čehi nikoli niso dominirali nad Slovaki s političnim hegemonizmom in nasploh je omenjena situacija že v temelju različna od konteksta vzpostavljanja nacij-držav na Balkanu. Že v teh sintagmi sami je nekaj vznemirljivega – *mračni razpad*. Vendar ni težava v tem, da je razpadlo nekaj takega, kot je bila Jugoslavija, temveč v tem, kako je to razpadlo in kakšne bodo posledice tega za prihodnje družbene odnose, za politične igre moči in za kulturno sodelovanje med narodi, državami in posamezniki v prostoru, ki je nesporno nekaj integriranega, prežetega s sorodnimi in obenem različnimi zgodovinskimi, družbenimi in kulturnimi odnosi.

Če je stanje postkomunizma stanje, ki kulturo kot edino še preostalo zatočišče in tolažbo pred brezobzirno logiko neoliberalne globalizacije postavlja v prazno središče moči, potem to stanje ni nekakšno prehodno obdobje postpolitike konca zgodovine, za katero sta značilna vse-enost in nevtralnost, temveč gre prav za praznino, ki zazeva med tistim, kar je bilo pred padcem berlinskega zidu, in onim, kar je po njem. Ni mračen samo razpad, še bolj mračne so posledice tega razpada: razdejana gospodarstva novih nacionalnih držav na Balkanu, omejena suverenost držav, ki v globalni ureditvi spominjajo na morbidne Arkadije in na eksotična karavanska počivališča, valovi emigrantov, ki se zgrinjajo v obljubljeni dežele Zahoda, kulturni kapital v razbitinah, elite družbene moči v objemu Cerkve, vojske in lokalno razmreženih mafij in – navsezadnje in do skrajnosti iluzorno – privid blaginje znotraj medijskega proizvajanja življenjskih slogov slavnih in bogatih zvezd iz podzemlja nove hibridne kulture, ki v sebi spaja nezdružljivo – primitivizem in dekadenco, arogantnost in patriotizem. Stanje postkomunizma, v katerem se kultura pojavlja kot nova ideologija, lahko imenitno opišemo z znanim reklom ameriških marincev: *situation normal, all fucked up!*

Zdi se, da obeti za preobrat /tu – in na koncu pričujočega razmišljanja – sem namerano uporabil »preokret«, da bi poudaril nanašanje na »kreniti«, kar kot nekakšno besedno igro uporabi tudi avtor v izvirniku/ takšnega stanja tudi na daljši rok niso realni. Razlogi za to pa so strukturni. Spremenimo lahko zgolj simbolne izvore moči, tako da na demokratičnih volitvah zamenjujemo tiste, ki v državah in družbah jugovzhodne Evrope vladajo politično. Modela neoliberalnega gospodarstva, ki sleherni obliko socialnega intervencionizma prenese le, dokler je to v interesu prihodnje akumulacije profita, pa ni mogoče spremeniti brez radikalne spremembe same smeri globalizacije. Tisto najbolj monstuožno v celotni zgodbi, tisto, kar se imenuje moč identitete, ta prikazenska, fantomska kultura kot hologram načina življenja etničnih skupin v dobi nacionalizma brez naroda in naroda brez nacionalizma, se najbolj upira vsem doslejšnjim izzivom od zunaj.

To je tudi razlog, zakaj so skorajda vse kritične analize *mračnega razpada* po padcu berlinskega zidu predvsem kulturološke, tudi tedaj, ko skušajo svojo kritiko podložiti z brezobzirno logiko ekonomskih dejstev. Zaradi tega melanholija ni le samoumevni način iluzornega vračanja v dobo, *ko je* želeli si še pomagalo, kot se glasi naslov ene izmed poem Petra Handkeja, temveč tudi samoumevno poskušanje, da bi vzpostavili spoznavni most med različnimi bregovi, na katerih so še naprej izobešene zastave kulture kot nove ideologije. Te zastave se zgolj zamenjujejo, v skladu s spreminjanjem vladajočih simbolov moči. Kar pa se, nasprotno, upira in nenehno traja, je to, da ob trku s pošastno resnico realnega stanja vedno obstaja možnost, da se v odprtosti novega uresničevanja /tudi pri »dogodevanju« resnice gre za *termin*: ne gre namreč le za to, da mi (kot subjekti) »uresničimo« zgodovino (recimo (a le »recimo«!)), da gre pri tem za novoveško pojmovanje – subjekt, ki »dela zgodovino«), ker to pač ni čisto v naši moči, ampak se zgodovina »dogodeva« – mi se lahko le »odpremo« za to »dogodevanje«!!/ resnice obrne /tu sem, kot že omenjeno, uporabil »zaokrene« (v pomenu »spremeni smer«), da se potem navezuje na »krene« v nadaljevanju povedi/ smer konca zgodovine in da se na novo krene proti znamenjem duha časa.

144

To pošastno bajnost odprtosti onega prihajajočega v svoji refleksivni pesnitvi *Ahimsagita* izreka slovenski neoavantgardni pesnik Franci Zagoričnik. Pesniški izjavi ni več kaj dodati, ker je v njej že tako vse odtegnjeno, če je že kdaj obstajala vsaj iluzija, da obvladujemo same sebe in svojo (ne)gotovo usodo.

Zid se drobi med prsti.

Pobegli so nevarni kuščarji.

Vse je izsušeno in snažno. ^{37*}

Prevedel Samo Krušič

37 * Navedeno po: Franci Zagoričnik, *To je stvar, ki se imenuje pesem*, Obzorja, Maribor 1972, str. 93. Op. prev.