

O nihilizmu v politiki*

Rad bi se lotil vprašanja sodobnega političnega nihilizma z razmislekom o nekem izjemnem fenomenu. Gre za eno tistih manifestacij pravnega preprečevanja vsakega spora, ki se mu posveča post-demokratska država (o katerih sem govoril). Francoski parlament je pred nekaj leti sprejel zelo specifičen zakon; zakon, ki prepoveduje laganje v čisto določenem primeru: prepoveduje torej laž, ki zanika uničevanje Židov v nacističnih taboriščih.

Ta zakon se zdi nenavaden zaradi dveh razlogov. Po eni strani je njegova logika v nasprotju z logiko trenutne zakonodaje v zahodnih družbah. Ta si najpogosteje prizadeva prilagoditi zakone običajem in javnemu mnenju v dobi zavračanja starih moralnih tabujev. V kontekstu obče moralne permisivnosti je kriminalizacija napake, ki tradicionalno zadeva osebno zavest posameznikov ali pa pravila znanstvene skupnosti, gotovo izjemen fenomen. Po drugi strani pa zakon o laži, in to o laži glede uničevanja /extermination/, postavlja "skromno" državo v docela neskromen položaj, kjer naj bi urejala probleme ontologije. V prepovedi izrekanja ne-bitni uničevanja je jasno razvidno, da ne gre zgolj za moralno spoštovanje do žrtev. Dejansko gre za ontologijo, za ne-bit in za laž glede ne-bit.

"Skromna" država v tem primeru uvaja platonizem, ki je v resnici radikalnejši od Platonovega. Ta je v Državi prepovedal

* Predavanje, ki je bilo oktobra 1992 v okviru mednarodne filozofske šole *Transformacije sodobne filozofije*.

lagati obrtnikom, vladarji pa si lahko pridržijo pravico do “lepe laži”. Ko gre za nasprotovanje sofističnim paradoksom o nebiti, se Platon ne opira na državne zakone, pač pa na zgoščeno argumentacijo o rodovih biti. Naš zakon gre dalj. Prepoveduje lagati, reči, da tisto, kar je bilo, ni bilo. Negacionisti so nemudoma dejali, da gre za pretiran zakon. Kako je sploh mogoče vnaprej zapovedati raziskovalcem, da jim ni dovoljeno priti do določenih rezultatov? Kako je mogoče kriminalizirati “falsifikacijo”, ki jo prevladujoča popperijanska epistemologija razglašala za preizkusni kamen znanstvenega postopka? In kako naj se zakon izreka o tistem, kar je po definiciji zunaj njegovega dosega, torej o obstoju ali neobstoju nekega dogodka?

Lahko bi rekli – in bilo je rečeno – da je takšen zakon zgolj priložnostna in nerodna reakcija na že tako precej marginalen fenomen; negacionizem je le zadeva gručice provokatorjev. Moja hipoteza bo povsem nasprotna. Mislim, da vztrajna provokacija in dejstvo, da je moral zakonodajalec proti njej ukrepati, tvegajoč zapletanje v klobčič zgodovine in ontologije, kažeta, da se navidez nepomembna zadeva “revizionizma” ali “negacionizma” prekriva z neko splošno zagato. Gre za zagato glede statusa realnega /statut du reel/ v trenutnem političnem stanju.

Kaj je pri revizionistični argumentaciji dejansko v igri? Zdi se mi, da gre za vprašanje dogodka. Revizionizem je mejni diskurz, ki se nanaša na mejni dogodek: proces uničevanja, ki vsebuje tudi izbris sledi svojih operacij.

Toda istočasno diskurz revizionizma investira v argumentacijo o tem primeru tudi misel o nemogočnosti dogodka v splošnem. Kaj je v resnici dogodek? Je splet skupine dejstev in subjektivizacije, ki to skupino dejstev označi za enoten dogodek. Ni dogodka brez smisla, brez subjektivizacije dogodka. Na to bi lahko navezali Nietzschejevo provokativno formulo na račun sokratske dialektike: “Kar mora biti dokazano, da bi bilo verjetno, ni veliko vredno”. Dogodku lastno je, da je treba vanj verjeti. Razumeti moramo, ne da je njegov obstoj odvisen od posamične samovolje, pač pa, da je razvidnost dogodka vedno sporna, da mu je z demonstracijo vedno moč odvzeti opredeljenost dogodka. Vsak dogodek je odvisen od milosti razsojanja, ki dokazuje, bodisi da popolna zveznost dejstev ni dokazljiva bodisi da ta zveznost nima enotnega smisla dogodka, ki ji ga pripisujemo. Skratka, dogodek trpi za pomanjkanjem bodisi subjektivne bodisi objektivne konsistence.

Tako na primer deluje argumentacija, ki zanika obstoj nacističnega Vernichtunga. Dogodek razglašala za nedokazljiv, ker bi njegov dokaz predpostavljala prehod povezanosti vzrokov/posledic, ki se ne more skleniti v trditvi, da gre za objektivni proces, ki je rezultat subjektivne volje. Čvrsto jedro revizionistične demonstracije je enostavno in nespremenljivo: pokazati želi, da

bi stroga demonstracija procesa subjektivno-objektivno v Ver-nichtungu predpostavljala strogo povezanost štirih aristoteljanskih vzrokov, te pa ni mogoče vzpostaviti, saj se učinki štirih vzrokov ne pokrivajo v celoti, niti niso drug drugemu somerni.

To lahko demonstriramo z začetnim in tolikokrat ponavljanim prikazom, ki ga je leta 1950 izpeljal nekdanji deportiranec Paul Raissinier v knjigi *Le mensonge d'Ulysse*. Prikaz razvija skozi niz vprašanj, odgovori nanje pa vsakič pokažejo, da tudi če vse elemente procesa sprejmemo kot resnične, njihove zveznosti ni nikoli mogoče v celoti ugotoviti, še manj pa njihovega subjektivnega smisla celote.

Prvo vprašanje: Ali so obstajale nacistične izjave, ki so zahtevale poboj vseh Židov? Odgovor: Da, toda same izjave nikoli nikogar ne ubijejo. Poleg tega so v drugem taboru obstajali neoporečni humanisti, ki so zatrjevali nujnost likvidacije nemškega ljudstva, ne da bi te izjave proizvedle kakšen poseben učinek.

Drugo vprašanje: Ali so obstajali načrti plinskih celic?

Odgovor: Da, toda načrt plinske celice in plinska celica sta dve različni stvari, prav kot sto možnih in sto stvarnih tolarjev.

Tretje vprašanje: Ali so bile plinske celice dejansko nameščene v taboriščih?

Odgovor: Da, toda plinska celica ni nič drugega kot plinska tovarna, s katero je mogoče narediti mnogo stvari in nič ne dokazuje, da je namenjena ubijanju ljudi.

Četrto vprašanje: Ali so obstajale v taboriščih redne selekcije, po katerih so zaporniki izginili in se niso nikoli več vrnili?

Odgovor: Da, toda nič ne dokazuje, da so bili izginuli zadušeni s plinom. V taboriščih, kamor so jih pošiljali, bi jih lahko prav tako do smrti pretepli ali preprosto pustili umreti od lakote.

Peto vprašanje: Ali so obstajali ljudje, ubiti s plinom, ali ne?

Odgovor: Da, toda nič ne dokazuje, da so bili pobiti v funkciji celovitega načrta, narekovanega od zgoraj, in ne po iniciativi tega ali onega sadističnega funkcionarja.

Ali na kratko, da bi uničevanje razglasili za dokazano, moramo obvladovati povezanost vzrokov in učinkov v celoti, kot strog prehod od finalnega vzroka (volja do uničenja), do formalnega vzroka (načrti) potem do materialnega (plinske celice) in vse do učinkujočega /causa efficiens/ vzroka (poboji s plinom). Brez tega, po argumentaciji revizionistov, ni mogoče opredeliti dejanskosti pobojev s plinom kot učinka končne rešitve.

Ta argumentacija, ponavljam, je nastala takoj po koncu vojne. Vemo, da takrat niso razpolagali z dokumenti iz arhivov, ki bi podkrepili pričevanja preživelih, potrjujoč realnost odločitev in njihovega izvajanja. Toda mučno je, da smo od takrat napredovali v zbiranju manjkajočih dokumentov, ne da bi s tem načeli odpor revizionizma. Zdi se celo, da je ravno nasprotno. Bolj se kopicijo dokazi, bolj se radikalizira revizionistična argumentacija

in, daleč od tega, da bi zbledela, privablja nove pristaše ali izma-mlja nova toleriranja. Kot bi že kopičenje prepričljivega dokaznega materiala kazalo, da gre v resnici za nekaj drugega, in sicer za način verovanja v realno, kot ga izraža omenjena politična nota, in kako ta usmerja delovanje znanosti. Vse poteka, kot bi bila pomanjkljivost politične subjektivizacije, da izrinja realnost in povzroča začarani krog med pravom, ki naj dejstva kvalificira in sankcionira, ter znanostjo, ki naj ista dejstva ugotovi. Drugi primer ponuja zgodba nekdanjega pripadnika francoske milice med drugo svetovno vojno, odgovornega za nekaj zločinov, predvsem za deportacijo židovskih otrok. Izmenično je bil obsojen, pomiloščen, ponovno obtožen, oproščen krivde itd. Odločitev o razveljavitvi obtožbe "zločina proti človeštvu", ki so jo izrekli visoki sodniki, je povzročila burne reakcije javnosti. Toda preden se pričnemo zgražati, je dobro, da razmislimo o zgledni konfiguraciji v tovrstni zgodbi vsebovanih razmerij med pravom, politiko in znanostjo. Sodniki naj bi ugotovili, da je pripadnik milice zagrešil zločin proti človeštvu. Problem zveznosti se pokaže tukaj v drugačni luči. Eno je dokazati, da se je neko kaznivo dejanje zgodilo. Povsem drugo pa je dokazati, da je bila žrtev kaznivega dejanja človeštvo. Žrtev, ki ni nikoli osebno navzoča. V našem primeru je bilo potrebno dokazati, da je bilo kaznivo dejanje posamična izvršitev neke načrtovane skupne volje. Da si je zastavila – torej francoska kolaboracionistična država, za katero je deloval pripadnik milice – cilj načrtnega uničenja Židov, ki so bili stranka, imenovana pri končni rešitvi. Na kratko, pravnik bi se moral preleviti v zgodovinarja. Toda po formuli Luciena Febvreja zgodovinar ni "nadomestni sodnik ob poslednji sodbi". In sodniki so sklenili, da zgodovinska dejstva ne potrjujejo obstoja absolutne kontinuitete namernega uničevanja Židov od ustanovitve francoske kolaboracionistične države do posamične geste pripadnika milice.

Tako pravo in znanost drug na drugega prelagata nalogo dokazovanja nekega kaznivega dejanja, ki ga zgolj dejstva nikoli v celoti ne dokažejo. Zahtevi o popolni prestavitvi povezanosti štirih vzrokov pa dokaz kaznivega dejanja ne more zadostiti. Ko gre za običajno kaznivo dejanje, sodstvo v resnici zmore delovati znotraj te zahteve, tako kot so znali tudi nürnberški nepoklicni sodniki. Problematična torej ni le grozovitost kaznivega dejanja niti časovna oddaljenost. Problematičen je status dogodka in verjetje v dogodek kot figuro realnosti. Seveda, dogodek uničevanja je mejni dogodek. Je materialni učinek misli, ki jo kot "ne-mislivo" zavračamo. Razglašena nemogočnost popolne povezanosti dejstev v en sam dogodek pa napoti k predpostavljani nemogočnosti dogodka te misli, torej k danes prevladujoči predpostavki, da se nemogoče ne more zgoditi. Tukaj izredni dogodek načrtnega uničevanja lahko zastavi vpra-

šanje dogodka in našega verjetja v dogodek sploh. Absolutna zveznost, ki jo zahtevamo, nezmožnost dokazati popolno povezanost štirih vzrokov, na katero se sklicujemo, udejanja sistematičnost misli nemogočnosti dogodka. Dogodku v splošnem je lastno, da nastane, ne da bi ga skrbelo, ali je izpolnjena vsota pogojev za njegovo realizacijo. Dogodku lastna racionalnost je racionalnost realnega, ki ne potrebuje predhodne možnosti, ki bi jo upravičevala in utemeljevala. Vztrajna težava, ki jo povzroča revizionistična provokacija, izhaja iz njene bližine "razumnemu" verovanju v nemogočnost nemogočega, ki je šibko jedro prevladujočega realističnega verovanja.

Zakon, ki prepoveduje falsificiranje zgodovine, je torej tudi zakon o statusu zakona v naši politični konfiguraciji. To je zgleđen zakon o zamenjavi položajev med depolitiziranim pravom in dehistorizirano zgodovinsko znanostjo, ki druga drugi prepustčata odgovornost dokazovanja derealizirane stvarnosti, torej stvarnosti, ki odpravi realno dogodka, politike in zgodovine. To je mogoče povzeti v soočenju dveh škandalov: škandala zakona, ki prepoveduje znanstvenikom, da bi lagali o dogodku, in škandala pravnikov, ki se morajo preobraziti v zgodovinarje, da bi ugotovili dogodek, a si obenem onemogočijo, da bi se o njegovem predmetu izrekli. Zakon prepoveduje lagati o dogodku, čigar resnica je za pravnike neopredeljiva. Vendar zakon na neki način tudi izreka nesposobnost tistega, ki bi moral laž ne prepovedati, temveč razveljaviti, torej zgodovinarja.

Kako misliti to "nesposobnost" zgodovinarja, da bi ugotovil resnico dogodka? Mar niso zgodovinarji kot raziskovalci že pred nekaj desetletji storili vse, da bi zbrali dokumente in dokaze, ki omogočajo obnovitev verige, torej dokaz resnice uničevanja in neveljavnosti revizionistične argumentacije? Mar ni zgodovinarska korporacija, kot znanstvena in moralna avtoriteta, obsodila teze, ki jih navadno zagovarjajo profesorji literature in ekonomije. Zgodovinarji so se nedvoumno odzvali tako na ravni dejstev kot načel. Za kaj so torej zgodovinarji, ko gre za revizionizem, nesposobni? Nesposobni so le, da bi odgovorili na argument, ki zanika, da zbirka dejstev tvori dogodek, in na tezo, ki ga v zadnji stopnji podpira, to pa je teza o nemogočnosti nemogočega. "Nesposobni" so, da bi odpravili idejo, ki pravi, da nekega dogodka ni bilo, ker ni bil mogoč, ker ni bil "misliv". Razlog, da je ne morejo odpraviti, pa je zelo preprosta teza namreč pripada prav prevladujoči zgodovinarski racionalnosti, "anti-dogodkovni" racionalnosti.

Tu je potrebno razvozlati teoretično-politični voz. Navajeni smo bili misliti revolucijo zgodovinske vednosti v dvajsetem stoletju kot odpovedovanje "zgodovini dogodka". Vedeti pa moramo, kaj natančno to pomeni. Navadno to tako razumemo: zgodovina našega časa analizira globoke tendence in dolga traja-

nja materialnega življenja množic, v nasprotju s prejšnjo zgodovino, ki so jo zanimale bitke in sporazumi, princi, generali in ambasadorji. Temu ni moč oporekati. Toda zamenjavi prioritete se je primešalo nekaj globljega in bolj kompleksnega. To ni več vprašanje razmerij med površino in globino, med točnostjo in dolgim časom, pač pa čisto ontološko vprašanje, ki zadeva pravico dogodka, da ga prištevamo med zgodovinske entitete. Dogodek je vanje asimiliran v neskončno majhnih količinah na lestvici zgodovinskega "trenda" ali pa v prahu, dvignjenem na površju stvari. Toda dogodek je mnogo več od tega. Dogodek je najprej specifična figura realnega. Je figura tistega realnega, ki ga ne upravičuje njemu predhodna možnost. Toda prav to v našem stoletju zavrača znanost zgodovinarjev in prav to zavračanje jo razoroži pred paradoksi negacionističnega nihilizma. Zgodovinarska racionalnost, ki jo zagovarja zlasti šola *Analov*, podreja tisto, kar se godi, pogojem njegove možnosti. Na koncu celo enači čas s sistemom pogojev te možnosti. To identifikacijo bom eksplicitno povzel v eni formuli. Za zgodovinarsko racionalnost obstaja le tisto, kar je mogoče glede na čas; le tisto, kar je mogoče, lahko obstaja. Mogoče pa je samo tisto, kar lahko opredelimo kot skladno z možnostjo, ki jo ponuja tisti čas. Ali obratno, tisto, kar se ne ujema z možnostjo, ki jo tisti čas ponuja, ni mogoče, je "anahronistično". Koncept anahronizma je na videz zelo banalen in izrecen. Toda v resnici je njegov teoretični ustroj nadvse presenetljiv. Iz časa dejansko naredi sredstvo oblikovanja resnice pod pogojem možnosti, sprejemljivosti. Tako preobrazi zgodovinarsko racionalnost v neko vrsto prikritega ontološkega argumenta: dokaz o neobstoju nemogočega. Ta dovoli razglasitev neveljavnosti vsakega dogodka, ki terja neko posebno subjektivizacijo. Tako lahko označimo kot nemogoč dogodek sploh, zlasti pa miselni dogodek.

Rad bi na kratko ilustriral to funkcijo koncepta anahronizma. Pri tem se bom oprl na vodilno delo v zgodovinski šoli *Analov*, delo Luciena Febvreja z naslovom *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais* (Problem nevere v XVI. stoletju. Rabelaisova religija). Ta natančna študija mentalitete je tudi nekakšna parabola zgodovinske metode in njenega intimnega sovražnika anahronizma. Knjiga zastavi naslednje vprašanje: Ali je bila za človeka XVI. stoletja mogoča subjektivna drža nevere? Obravnava ga v izjemnem primeru Francoisa Rabelaisa, pisatelja, ki je uresničil vso drznost misli in pisanja glede religije, o čemer priča njegovo stoletje. Lucien Febvre se ostro loti tistih, ki iz te drznosti sklepajo, da je bil Rabelais neveren in da je v svobodnosti svojega dela izrazil ireligioznost, ki bi je ne mogel javno izražati. Brez dvoma je ta zadnja teza šibka. Toda tukaj me zanima nenavadna oblika argumentacije Luciena Febvreja. Lahko jo povzamem tako: Rabelais ni bil ne-

veren, ker to ni mogel biti. To pa zato, ker njegov čas ni ponujal možnosti za to možnost. Trditi, da je bil Rabelais neveren, je isto kot našemiti Diogena z dežnikom ali Marsa z brzostrelko.

Toda analogija je seveda zavajajoča. Prav argument anahronizma se namreč nikoli ne nanaša na pritikline, katerih prisotnost ali odsotnost prenese verifikacijo. Nanaša se na misli. Ne nanaša se na točnost neke trditve, temveč na možnost tistega, kar trdi. Vprašanje, pravi Febvre, ni, ali je bil Rabelais neveren, kar je vprašanje sodnika /question du juge/. Vprašanje je, ali je bilo mogoče, da bi bil neveren. Pozorni pa moramo biti na to, kar "mogoče" pomeni. Problem ni, pravi Febvre, vedeti, ali je bilo za človeka njegovega časa lahko javno izražati nevero. Vedno so obstajali norci in vroče glave, ki so imeli nagnjenje do mučeništva in so bili pripravljeni javno izražati nedovoljeno. Toda ti ne morejo veljati za dokaz. Problem je vedeti, ali so bili izpolnjeni pogoji, ki bi omogočili tovrstno odstopanje. Vprašanje možnosti tako postane vprašanje možnosti za možnost. In takoj nastopi odgovor: ta možnost ni bila mogoča, ker je Rabelaisov čas ni dovoljeval. Tisti čas, v dobesednem pomenu, ni imel za to časa. Za to pa ni imel časa, ker je bil v celoti zaseden z vero. Rabelaisov čas je čas življenj, katerih urnik je popolnoma vpet v religijo, od jutranjih do večernih zvonov, od zvonov ob rojstvu do zvonov ob smrti. Ob vsaki uri dneva, v vsakem trenutku življenja, ob vsaki priložnosti, običajni ali izjemni, je tu religija, da bi temporalizirala vse, kar se godi, da bi ga pospremila z zvonomi, procesijami, zakramenti in rituali. Za smrtnika je nemogoče, da bi se znebil vere, ki se enači s samim utripanjem časa. Čas prepoveduje dogodek nevere, ker je identičen z vero. Da bi ji ušli, bi potrebovali sistem razlogov, ki bi predpostavljal "intelektualno orodje", ki ga tisti čas ne pozna, ki ga čas ne dovoli oblikovati. Torej, če predpostavimo, da je bil Rabelais neveren, potem bi bil brez misli, bil bi kot nor.

V nekaj konceptih in opisih je zagnana ontološka naprava, ki naj ugotovi, da je odklon dogodka nemogoč. Zanikanje vere je nemogoče preprosto zato, ker je neverjetno. Nevera je nemogoča, ker je predmetu vere lastno, da je verjet. Predmet vere pa je verjet, ker ni vera nič drugega kot subjektivna forma časa. Biti veren, pomeni pač biti svojemu času primeren. Latentni sociologizem "kolektivnih mentalitet" se torej preobrazi v pravi negativni ontološki dokaz: ne verjeti v predmet vere, pomeni ne biti svojemu času, ne obstajati v času. Trditi, da je bil Rabelais nor, je isto kot trditi, da je bil bodisi nor bodisi da ni obstajal. Ta demonstracija implicira, da je tudi čas le način obstoja mogočega, torej najprej način neobstoja nemogočega.

Ta knjiga-parabola omogoči, da razumemo, zakaj končno znanost zgodovinskih dejstev ni sposobna doseči čvrstega jedra revizionistične argumentacije. To čvrsto jedro pa je nemogoč-

nost neverjetnega. Prav nanj se opira stari argument o nemogočnosti izčrpane sestave delov niza. Za nemogočnostjo obnove procesa v celoti, na katero se sklicujejo, je teza, da dogodka uničenja ni mogoče misliti. Ta dogodek ni "času primeren". Ni ga mogoče spraviti v sheme, ki naj bi, v času ekonomskega in političnega razuma, vodile trezno dejavnost velikih sil.

Revizionistična argumentacija tako izpelje radikalizacijo kategorij verjetja, ki so lastne učeni zgodovini našega časa. Ni mogoče, ugovarja Lucien Febvre, da bi bil miselni dogodek nevere mogoč. S pomočjo drobnega in odločilnega premika negacionisti razglasijo, da materialni dogodek uničevanja ni obstajal kot miselni dogodek. Toda reči, da ni obstajal kot *miselni dogodek*, je isto kot reči, da sploh ni obstajal. Uničenje namreč ne more biti le vsota posamičnih dejanj, ne glede na to, kako številna in grozovita so. Če odpravimo subjektivizacijo uničenja, razglasimo za nemogočo možnost, da bi ga mislili, potem enostavno odpravimo njegov obstoj. To zanikanje poteka z radikalizacijo enega in istega principa: obstoj neverjetnega je "ne-misliv". "Ne-misliv" je glede na čas.

Obstaja torej ireduktibilno stičišče misli učenega zgodovinarkega verjetja in norosti revizionizma. Na tej točki je zgodovinar razorožen, četudi poseduje vse elemente v podporo verovanju, ki si ga deli z razumnimi ljudmi, da je torej tisto, kar se je zgodilo, moralo biti mogoče. Zato mora zakon na lastno odgovornost prepovedati izjave, ki jih znanost ni sposobna razveljaviti. Toda če mora to storiti, želi mogoče zapolniti tudi lastno nemoč. Teza o nemogočnosti nemogočega je namreč homogena s trenutnim stanjem političnih verovanj oziroma s tistim, kar jih nadomešča. Kajti prav argument, po katerem obstaja le mogoče glede na čas, je *doxa*, ki danes vodi etatistično misel in njena teoretična upravičevanja. Učeno verovanje, ki vodi zgodovino našega stoletja, je tudi verovanje, v katerem deluje danes politični red in ki v svoji sferi meša glave, ki se imajo za modre in preudarne. Homogena je tudi s tistim, kar se banalizira v pogostih tezah o "koncu" zgodovine, ideologij ali politike.

Vemo, da obstajata dve veliki inačici teme konca. Najprej idilična inačica, ki jo je v svojem delu populariziral Fukuyama: liberalna demokracija omogoča, da ima končno vsakdo jesti in je upoštevan. $\theta\upsilon\mu\omicron\sigma$ lačen upoštevanja in $\epsilon\pi\theta\upsilon\upsilon\mu\iota\alpha$ lačna kruha, sta torej zadovoljena, in $\nu\omicron\upsilon\sigma$ se lahko udejanji v svoji popolni zgodovinski paruziji. Zgodovina je dosegla svoj konec v smislu telosa, ki ji je bil imanenten. Ta inačica v smešni in nespodobni obliki uveljavlja tradicionalno misel konca kot realizacije smotra. Toda v senci tega hegeljanstva brez primere je neka druga misel, ki tvori čvrsto podlago, če lahko tako rečemo, konca zgodovine. Ne gre več za realizacijo nekega telosa, temveč za konec časa, ko se je zgodovina mislila kot takšna reali-

zacija. Vendar je ta čas prav čas revolucionarne demokracije; čas, ki ga odpirajo angleška, ameriška in francoska revolucija. Za ta čas je v grobem značilno verovanje v zgodovino kot prostor udejanjanja resnice v obliki časovnega razvoja.

Na kratko sem poskusil pokazati, kako sta se v moderni demokratični revoluciji prepletali dve antagonistični proceduri: politična procedura razgrnitve pojava in spora ljudstva ter metapolitična procedura spodbijanja političnega videza v imenu njegove resnice, udejanjanje realnega gibanja v industrijski družbi. Želel sem pokazati, da je bila akcija modernih demokratičnih subjektov stkana s prepletanjem in vzajemnim interpretiranjem teh dveh nasprotujočih si procedur. Toda to kombiniranje nasprotij je omogočil minimalni okvir mišljenja zgodovine kot razodetja neke resnice. Zgodovina-resnica je bila prostor za vpis demokratičnega procesa. Bila pa je tudi prostor, kamor je metapolitika družbene vednosti umeščala proces razpršitve iluzij demokracije, torej prostor izpolnitve realnega gibanja družbe. To gibanje pa je bilo tudi samo nosilec "resničnega" te obljube, ki ni poznala lastne resnice. Proceduri sta bili združljivi, ker je imel njun telos isti prostor udejanjanja.

Doba revolucionarne demokracije je bila torej doba zgodovinskega verovanja. Tu namenoma ločujem zgodovinsko verovanje in zgodovinarsko verovanje. Zgodovinsko verovanje je verovanje v zgodovino kot prostor dogajanja politične resnice v političnem in metapolitičnem pomenu. Zgodovinarsko verovanje pa spremeni statut razmerij med zgodovino in resnico. Pravi, da zgodovina ni oblika, v kateri naj bi se razgrnila neka vsebina, da se torej v njej zgodi le tisto, kar je mogoče glede na čas. Zgodovina je le samoimanenca časa, ki se subjektivizira v verovanju, torej v edinem verovanju, v katerem se lahko subjektivizira. V želji, da bi osvobodilo znanost vsake teleologije resnice, zgodovinarsko verovanje povzroči, da resnica izgine v možnosti. Tako nastane znanost o času kot nemogočnosti nemogočega. Zgodovinsko verovanje je povežalo dogodek z resnico v ekscesu mišljenja razodetja. Zgodovinska znanost zoperstavlja tej teleologiji neko kontra-teleologijo: misel katastrofe.

Prav tako je zgodovinarska znanost zaznala v svojih vrstah zelo izrazit razvoj negativne interpretacije demokratične sekvence, ki se je poimenovala "revizionizem". Preden se prične uporabljati še posebej za negacionistično početje, je ime "revizionizem" oznaka za kritično ovrednotenje revolucionarne demokracije in zlasti francoske revolucije. Ta učeni "revizionizem", ki so ga terjali znotraj zgodovinarske znanosti, je mogoče povzeti v dveh bistvenih tezah. Prvič, moderna demokracija se je mislila, izhajajoč iz revolucije, ki ni obstajala tako, kot je bila mišljena. Drugič, to verovanje je povzročilo vse katastrofe moderne politike, še posebej totalitarno katastrofo.

Ti dve temeljni tezi sta dali prostor dvema inačicama zgodovinskega revizionizma. Prva je anglosaksonska z empiristično inspiracijo. Trdi, da splet transformacij, ki so se udejanjile med francoskim revolucionarnim obdobjem, ne tvori dogodka preloma, kar hoče biti revolucija. Kar pomeni, da je prelom mogoče ugotoviti le z napačno interpretacijo: Prvič, deli družbe, ki so bili v konfliktu udeleženi, so dobili imena, ki niso ustrezala realnosti teh družbenih skupin (na primer "tretji stan" ali "plemstvo", zavajajoči nazivi, ki so neadekvatni družbeni stvarnosti tistega časa). Drugič, družbeni konflikti tega obdobja so dobili figure spora, ki niso ustrezale stvarnosti (na primer ideja o "fevdalnih pravicah", ki nič ne pomeni, saj so bile skoraj vse tako imenovane pravice lastninske pravice, ki so jih meščani pogosto odkupovali itd.). Skratka, tako razkrita revolucionarna napaka ni nič drugega kot prav politična procedura, ki sem jo poskusil analizirati: institucija subjektivizacij in političnih imen, da bi posebne krivde spravili v univerzalni spor. Revizionistična kritika na svoj način preprosto trdi, da politični subjekti niso družbene skupine (*groupes sociaux*) in da politični spor ni konflikt interesov med takšnimi skupinami. Od tod posledica, da dogodek, ki ga tvorijo subjekti, različni od sebe samih, ni mogel obstajati, kar v skrajnem pomeni razglasiti nemogoče, da obstajata politika in zgodovina. Dejstva niso bila nikoli podobna tistemu, kar je o njih povedala politična subjektivizacija, iz česar sledi, da niso nikoli tvorila dogodek, ki naj bi ga tvorila.

Druga velika inačica revizionizma, ki zadeva revolucionarni dogodek, pripada francoski zgodovinski šoli. Opirajoč se na mojo shemo, bom rekel, da ta inačica zlasti sproža debato o konstituciji prizorišča ljudstva. Iz njega naredi psihotično prizorišče. To pomeni, da preobrazi simbolno nasilje, ki ga izvaja demokratična politika, ko gre za policijsko delitev imen, mest in funkcij, v katastrofo samega simbolnega. Prizorišče "pojava ljudstva" je pridruženo izbruhu imaginarija substitucije, ki naj bi obnovil neko izgubljeno totalnost. V tej interpretaciji, ki jo zlasti ilustrira knjiga Francois Fureta *Misliti francosko revolucijo*, se lacanovska teorija psihoz preoblikuje v razlago revolucionarnega terorizma, ki je izpeljana iz izvorne izpraznitve. Izpraznitev, za katero gre, je izpraznitev mesta kralja. To je že prazno, ko ga revolucionarji napadejo ali pa verjamejo, da ga napadejo. Resnična družbena revolucija, proces konstitucije države in moderne družbe, se je že zgodila. Razgrnitev sfere pojavljanja ljudstva je torej izbruh iluzije, da izpeljujemo revolucijo, ki je že izpeljana v globinah družbe in oblikah njenega upravljanja. Od tod izhaja, edino kar lahko izhaja iz projektov, da se stori nekaj, kar je že storjeno, kar je nemogoče, torej norost. Revolucionarna demokracija zgradi prizorišče videza, prizorišče norosti, nasprotujoč

naravnemu gibanju razvoja moderne države in družbe kot tudi miroljubni pogodbi, ki je povezovala racionalizacijo ene z diferenciacijo druge. Od tod torej sledi sprva velika teroristična katastrofa francoske revolucije kot tudi ves kaotični razvoj moderne demokracije od zaostalosti demokracij, okamenelih v revolucionarnem arhaizmu, do izbruha totalitarizmov.

Iz teh izbruhov in arhaizmov izstopamo šele danes, z modrostjo "konca zgodovine" oziroma konca iluzornega-terorističnega verjetja v zgodovino kot prostor razodetja resnice. Spoznati še moramo, v čem je ta modrost, je zgolj v ponavljanju izpovedi konca, v monotonem gonu izpovedovanja konca, izrekanja destrukcije vsega, kar je bilo predmet "zgodovinskega" verovanja. Ta modrost je prepričana samo o enem, o koncu. Vendar je o njem prepričana na način "self fulfilling prophecy". Obenem je prerokba in njena nikoli končana verifikacija, besno razglašanje izginjanja, konca "mitov", "utopij" in vsega kar ne-obstaja. Toda povzročiti izginotje mitov ni nič drugega kot povzročiti izginotje imen subjektov in sporov, povzročiti izginotje teh posebnih entitet, neobstoječih entitet, okoli katerih subjekti začenjajo spore ljudstva in obljube prihodnosti. Tradicionalna modrost je od Anaksimandra dalje učila, da mora vse, kar obstaja, propasti. Nova modrost, torej nihilistična modrost konca zgodovine pa uči, da mora vse, kar ne obstaja, propasti. Ukiniti želi nemogoče entitete, ki preprečujejo miroljubno igro globinskih energij, ki izhajajo iz socialnega telesa in učenega vodstva javnih "reči".

Diskurz konca zgodovine se kaže kot modro opuščanje iluzij zgodovinskega verovanja. Toda veliko bolj gre za absolutizirano in izčrpano meta-politiko, ki melje v praznem, da bi razglašala nikoli končano prizadevanje za izginotje vsega, kar ne obstaja, kar se izmika razumnemu obračunavanju strank in interesov v družbi. Metapolitika moderne dobe je obdajala vsako manifestacijo demokratičnih entitet, da bi jih umestila v resnico, ki je zaničala njihov videz. Diskurz konca zgodovine še vedno posnema to gibanje. Le da ne želi več posedovati resnice, kamor bi videz umestila. Ta resnica je bila vedno telos in diskurz konca ga ne želi več imeti, saj je to diskurz preprostega preklica vsakega telosa. Zaradi vrline nujnosti mu zadostuje, da ga umesti le v njegovo ne-resnico. V času, ko so se šolarji na pamet učili poštevanko v ritmu litanij, je krožila stara šala o šolarju, ki je poznal le še "melodijo" in je bil pozabil "besedilo". Trenutni preroki konca zgodovine ali ideologij so podobni temu šolarju. Njihova metapolitika pozna le še melodijo in nima več besedila zanjo. To je tista "ničta točka" politike, o kateri sem poprej govoril, ničta točka "prenovljene" filozofije politike, ki v besnem ukinjanju neobstoječega hkrati ukinja filozofijo in politiko.

V tej "slabosti" diskurza je seveda tudi njegova moč. Popolnoma ustreza situaciji, v kateri je vladavina mogočega razglašena

za veliko modrost političnega reda. Dejansko doživljamo razglašanje zmagoslavja realizma. Toda, potrebno je dobro vedeti, kaj realizem pomeni. Realizem je podan kot odprava praznega videza. Če smo mnogo natančnejši, pa gre za odpravo same igre videza in realnega, igre, v kateri začne delovati politika, kjer se politika neha mešati z metapolitiko. Tej igri nasprotij se zoperstavlja čisto realno, ki je obenem podrejeno kategoriji mogočega. Realizem se danes rad predstavlja kot "politika mogočega". Ta izraz moramo resneje obravnavati kot tisti, ki ga uporabljajo. Realizem ni stranka realnega, je stranka mogočega. Poziva k lovu na neobstoječe entitete. Vendar se v resnici spravi prav nad realno, nad splet dejanskosti tistega-kar-že-je in presenečenja dogodka. Realizem je naprej model razločevanja, po katerem samo tisto, kar lahko konstruiramo kot mogoče, zasluži status upoštevanja vredne entitete. Je izginotje realnega v mogočem.

Takšno stanje stvari popolnoma naravno najde svojo filozofijo v "zgodovinarskem verovanju", da obstaja le, kar je mogoče glede na čas. Obstaja le mogoče, ki ga čas avtorizira glede na stanje razvoja bogastev in mentalitet, torej le mogoče, ki je definirano s časovnim ritmom razvoja, tendence, formacije in programacije, indicev in simulacij.

Predvsem obstaja le mogoče, ki se izraža kot nemogočnost nemogočega. V času revolucionarne demokracije je nek slogan razglašal: "Vse je mogoče", kar je pomenilo "Nič ni nemogoče", še posebej, ko gre za emancipacijsko akcijo. Danes prav ta formula, če jo beremo drugače, lahko povzame prevladujoče verovanje. Vse je mogoče, kar pomeni, "nič drugega ni kot tisto, kar je mogoče". Postane torej formula sedanjega nihilizma, ki ni več le nihilizem vrednot in verovanj, pač pa zadeva samo konstitucijo realnega v izkustvu. Tisto, kar ni mogoče, nima pravice obstoja. Lahko bi dodali tudi posledico, da tisto, kar je mogoče, obstoja sploh ne potrebuje. Zadošča mu, da je možen, da ga je mogoče simulirati, programirati. Kajti dobro vodenje stvari poteka v mogočem.

Povemo lahko tudi drugače. Danes enačimo mogoče s tistim, kar je "edino mogoče". V tem pomenu ga enačimo z nujnostjo. Je njeno novo ime, zanikajoče ime. Nujnost je bila velika konceptualna figura metapolitike moderne dobe. Toda obračala je na stran obstoja tisto, kar kategorija mogočega obrača k neobstoju. V času "skromne" politike je preživela v bolj redki in diskretni obliki "edinega mogočega", ali mogočega, ki nemogoče prepoveduje.

Od tod izhaja neka posledica. Našemu realizmu gre slabo z realnim, lahko bi rekli, da mu je v realnem slabo, kot je nekomu slabo v želodcu. Ta slabost v realnem se izraža z dvema velikima simptomoma. O prvem sem že govoril: vrnitev izključene realnosti in nesimboliziranega realnega v razgaljenosti rasizma

in ksenofobije. Drugi pa je prav revizionistični simptom. Sicer pa sta na političnem prizorišču tudi obravnavana v povezavi drug z drugim. Prvaki denunciacije priseljencev so postali tudi popularizatorji tez negacionizma, a ne preprosto zato, ker bi se bili vsi rasizmi bratili. Nič ne sili k povezavi nemudoma prepričljivih argumentov o boju proti priseljencem s sofisticiranimi in tveganimi tezami o ne-bitu uničevanja. Skrajna desnica tega danes ne počne zgolj zaradi globokega sovraštva do Židov, temveč prej zaradi bolj ali manj zmedenega občutka, da je oboje del iste težave: "slabosti v realnem" realistične politike. Neposrednost zavračanja tistega, ki je fizično drugačen, in sofisticiranost argumentacije o neobstoju hkrati izražata nihilistično logiko, ki danes naseljuje prevladujoči "realizem". Lov na "neobstoječe" entitete politične subjektivizacije doseže skrajnost v želji, da bi besede natančno ustrezale stvarem in da bi stvari obstajale le kot vsote pogojev njihove možnosti. Pri rasističnem simptomu gre za besede, ki natančno ustrezajo stvarem, za identitete, ki ustrezajo koži. Revizionistični simptom pa je simptom "nemogočih" dogodkov, kajti vsota pogojev nikoli ne doseže točke, v kateri bi njihova povezanost razveljavila verovanje v nemogočnost nemogočega.

V končni posledici gre za gon po niču, gon po odpravljanju neobstoja, ki se uresniči v škandalozni obliki gona po izničenju uničevanja. Etični škandal radikalnega nespoštovanja strahot uničevanja izraža in okrepi minimalno etiko, ki danes prevladuje kot filozofija policije: ne želeli nič vedeti o smotru v pomenu telosa, v pomenu obljube neke resnice, kakršnakoli že je njena podoba; želeli poznati le konec, torej izvršitev smotra; želeli poznati le tisto mogoče; neomejeno in v različnih oblikah izrekati negativni ontološki dokaz o nemogočnosti nemogočega.

Pomembno se mi zdi razkriti ta nihilistični gon v političnem – oziroma nepolitičnem – razpoloženju sedanjega časa. Naš čas si v resnici rad nadeva podobo neke nove obljube. Ves naj bi bil posvečen mogočemu kot neskončnemu blagoslovu razvoja. Meje izginjajo, odpira se nov prostor za vsesplošno invencijo in menjavo. Vse to pogosto povzema beseda "Evropa". Mislim pa, da je ta trenutna utopija kraj radikalne dvoumnosti. O tem pričajo že kampanje za evropski sporazum z naivnim cinizmom njihove dvojne govornice. Na eni strani plakati za majhne in velike otroke povečujejo široko odprti prostor nove pustolovščine brez meja. Na drugi pa diskurz namenjen odraslim in premišljenim duhovom predstavlja Evropo kot ime edinega mogočega, kot telos odsotnosti telosa. Evropa postane zgolj nekaj, kar je potrebno storiti, ker se mu ni mogoče izogniti, saj v to sili stanje svetovnega trga in geopolitičnih razmerij. Tudi logika velikega evropskega projekta je logika, po kateri se post-demokratska država upravičuje z lastno nemočjo ter s svojih in naših ramen odvrže breme politike. Tako je Evropa prostor, kjer naj

bi se demokratični mehanizem politike razpršil in uničil. Ona oživlja stare sanje "filozofije politike" in njenih socioloških "preobrazb": sanje območja razpršitve, ki izključuje demos; aristoteljanske sanje o kmečki demokraciji, kjer so člani demosa odsotni na kraju njihove moči; tocquevillske sanje o Ameriki kot prostoru, kjer se demokracija znebi egalitarnih strasti zblíževanja in vidnega konflikta, se razprši po prostoru, ki je povsod videti identičen in ki ustvarja oddaljene identitete. Evropa razumnih ljudi je zadnja utopija, ki je značilna za filozofijo politike. Vendar ima sanjana razpršitev tudi povsem stvarno drugo plat: povratek najbolj divjih "identitarizmov".

Tako nas prevladujoča logika uklešči med dva modela izključevanja demokratičnega političnega mehanizma: prvi je utopija velikega ozemlja, ki ga enačimo z nujnostjo svetovnega trga, drugi pa povratek identitarizmov. Če želimo izstopiti iz te dileme in drugače misliti Evropo, moramo izrisati sedanjo podobo nihilizma, kar zahteva, da zavržemo diskurz konca in prikažemo njegovo konceptualno praznino. Danes se rušijo nekateri policijski sistemi. Toda politika, zgodovina in ideologije se niso pripravljene soočiti s konceptom konca. Ta pa je zgolj želja po izključitvi demokratične politike. Proti nihilističnemu umovanju bi bilo primerno vrniti pravice "neobstoječim" entitetam, ki vodijo politiko. Primerno bi bilo tudi znova zagotoviti pravico do nemogočega. Ne le v pomenu pravice do sanj, temveč v ontološkem pomenu, ki implicira, da se realno v dogodku ni dolžno upravičevati z dokazovanjem svoje možnosti. Nazadnje je potrebno misliti novo razmerje resnice in časa, onkraj zgodovinskega verovanja, ki ju je povezovalo v kategoriji razodetja mogočega, kot tudi onkraj zgodovinarskega verovanja, ki resnico podredi nekemu času, zasnovanemu kot preprost model nemogočnosti nemogočega.