

# Vzhodna Evropa po komunizmu: revolucija in demokracija

Tomaž Mastnak

Spadcem komunizma se je v Vzhodno Evropo vrnila revolucija. Ta oznaka je zajela spektakularne dogodke konec leta 1989. Kot revolucijo so jih zaznavali njihovi akterji in tako so jih gledali in razumeli tisti, ki v zgodovinskem spektaklu sami niso bili udeleženi. Uveljavilo se je ime »revolucije 1989«. Oznaka se je polastila tudi tistih držav oziroma dežel v vzhodni Srednji Evropi,<sup>1</sup> ki so družbene in politične preobrazbe prestajale že dalj časa, in postala istoznačna z »demokracijskimi spremembami«. Vzhodna Evropa je doživela semantično revolucionarizacijo in analitik dogajanja je takrat lahko zapisal: »ta izraz je povsod«. <sup>2</sup> In v tem – v tem, da to opažanje ni bilo zmotno, da je revolucija spet tu – je problem.

Da je revolucija spet tu, je dejstvo. Sama pa ni dejstvo. Empirično družboslovje samo tega problema ne more rešiti. Iz številnih raziskav je mogoče povzeti obče značilnosti, ki definirajo revolucijo kot »družbeni pojav«. Tako naj bi bili zanjo značilni velika hitrost transformacijskega procesa; množična udeležba v tem procesu; učinkovita grožnja z nasiljem ali uporaba nasilja; diskontinuiteta v vseh sferah družbenega življenja, ki kaže na kvalitativno spremembo; programsko iskanje večje svobode in sreče večjega števila ljudi; in tudi revolucionarno samozavedanje akterjev, njihovo dojemanje lastne dejavnosti kot revolucije.<sup>3</sup> Že te definicijske poteze nas popeljejo globoko v problematiko vzhodnosrednjeevropskih »revolucij«. Nobena namreč ne ustreza vsem kriterijem.

Če gledamo nanje z dinamičnega vidika, če torej razumemo revolucijo kot obliko akcije, potem so se revolucije odigrale na Češkoslovaškem, v Nemški demokratični republiki in Romuniji – pod pogojem, da v prvih dveh primerih vzamemo v zakup dodatne kvalifikacije o nenasilnosti, konstitucionalnosti ipd.

1. Smolar šteje v vzhodno Srednjo Evropo Poljsko, Češkoslovaško, Madžarsko, Slovenijo in Hrvaško; te države označujejo nekatere skupne značilnosti transformacijskega procesa, po katerih se razlikujejo od južne Vzhodne Evrope. Cf.: Aleksander Smolar, »Durch die Wüste. Die Dilemmas des Übergangs«, *Transit – Europäische Revue*, Verlag Neue Kritik, zv. 1, 1990, str. 70.
2. Andrew Arato, »Revolution, Civil Society and Democracy«, referat na simpoziju *The Present and Future Role of Party/State Apparatus in Peaceful Transition from Dictatorship to Democracy*, Budapest 1990, str. 8.
3. Dirk Käsler, *Revolution und Veralltäglicung. Eine Theorie postrevolutionärer Prozesse*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1977, str. 31. Cf.: Sergio Scamuzzi, *L'analisi sociologica delle rivoluzioni*, Loescher Editore, Torino 1985.

Spreminjevalni procesi na Poljskem, Madžarskem in v Sloveniji so bili nerevolucionarni. Na Poljskem se je transformacijski proces na začetku 80. resda skondenziral v revolucionarno situacijo, deset let pozneje pa lahko gledamo na tiste dogodke kot na moment skoraj dvajsetletne demokratične evolucije. Množičnost udeležbe v demokratizacijskih prizadevanjih je nihala, vseskozi pa jih je odlikovala nenasilnost. Madžarska demokratična transformacija je bila še daljša, delovanje opozicije, ki ni bila nikdar ne množična ne nasilna, pa je bilo določeno s specifično »politično matrico«, ki je dopuščala nekaj prostora za sistemske inovacije.<sup>4</sup> Tudi v Sloveniji je demokratična transformacija potekala svojih petnajst let. Njeni ključni akterji so bila nova družbena gibanja (ter kasneje intelektualne državljanske pobude), ki so sicer uživala ugotovljive simpatije večine družbe, sama pa niso bila posebno množična. Množično je demokratično gibanje postalo le za nekaj časa v specifični situaciji konec 80., medtem ko je bila nenasilnost njegova trajna značilnost. Revolucionarne metode je začela uporabljati šele svobodno izvoljena vlada.

Če se vprašujemo, ali so vzhodnosrednjeevropske »revolucije« povzročile »diskontinuiteto v vseh sferah družbenega življenja«, torej preobrazbo temeljnih struktur družbe, bi bilo tvegano odgovoriti pritrdilno le zato, ker so pač padli komunistični režimi. Kako prelomne so bile v tem pogledu »revolucije« v vzhodni Srednji Evropi: ali so pokopale *ancien régime* ali pa ga šele naredile, ali so utemeljile novo ureditev ali le v drugi podobi reproducirajo staro, so vprašanja, ki terjajo posebno obravnavo. Tu le nekaj pripomb. Najprej, »revolucije« seveda so prinesle spremembe, vendar njihove prelomnosti ne gre preveličevati. Niso toliko razrušile starega režima, kolikor so sankcionirale njegov propad. Propad sam je bil rezultat dolgotrajnega procesa samodestrukcije in dekonstrukcije komunizma. Komunistična samouničevalnost, na eni strani, se je kazala kot permanentna kriza sistema. Dahrendorf ima prav, ko preprosto ugotavlja, da »komunizem ni nikdar deloval«.<sup>5</sup> V gotovem smislu pa vendarle je deloval: tako da je uničeval vse okoli sebe in samega sebe. Vsak njegov uspeh je sistemsko krizo samo poglobil. Z vsako zmago je bil bliže pogubljenju, obstajal pa je lahko samo tako, da je nenehno zmagoval. Dekonstrukcija komunizma, na drugi, je bila delo opozicije, zlasti demokratične opozicije. Njeno delovanje je bilo (vsaj od odpovedi reformnemu komunizmu in revizionizmu dalje) dejanskost postkomunizma – še preden je postkomunizem postal prihodnost in nazadnje sedanost. Kar je kot mora tlačilo vzhodno Srednjo Evropo v letih pred »revolucijami«, je bilo že umirajoče – ali mrtvo – telo komunizma. Če torej pravimo, da so »revolucije 1989« pokopale komunizem, je treba to razumeti dobesedno: zagreble so truplo.

4. Cf.: George Schöpflin, »Opposition in Hungary: 1956 and Beyond«, v: *Dissent in Eastern Europe*, ur. J. L. Curry, Praeger, New York 1983, str. 34 sq.

5. Ralf Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*, Chatto & Windus, London 1990, str. 15.

Če gledamo, bolj specifično, na spremembe političnega sistema, zlom državno-partijskega oblastnega monopola, ki je tu ključno vprašanje, ni bil nujno čisti – revolucionarni – prelom. Na Poljskem se je partija začela dezintegrirati že ob nastanku in registraciji *Solidarnosti*, z oblasti pa jo je izrinjala tudi vojaška država Jaruzelskega. Prav tako se je več let, vsaj od srede 80., razkrajala madžarska komunistična partija.<sup>6</sup> Tako na Poljskem kot na Madžarskem so pogajanja z opozicijo, tako imenovane okrogle mize, pričala o postopni demonopolizaciji oblasti. Tudi v Sloveniji je partija začela »sestopati z oblasti« sredi 80. let in odkrit boj za oblast se je začel, preden je bil govor o svobodnih volitvah. Ko se je prejšnje desetletje začelo prevešati h koncu, se je v Vzhodni Evropi, vključno s Sovjetsko zvezo, začela prepoznavno kazati politika, ki jo lahko imenujemo »politika umikanja« monopolistov z oblasti.<sup>7</sup> Tudi na Češkoslovaškem partija ni bila toliko strmoglavljena, kolikor se je sesula. Na Poljskem, Madžarskem, Češkoslovaškem, v bivši Vzhodni Nemčiji, v jugoslovanskih republikah (izvzemši Srbijo in Črno goro) so komunisti izgubili oblast zelo nerevolucionarno – na volitvah – in oblastne elite so se zamenjale presenetljivo gladko.

Drugo vprašanje je, kako nova je nova oblast. Zdi se, da so bile personalne spremembe veliko temeljitejše od sprememb struktur oblasti in mentalitete vladajočih. Stari aparataci so zvečine morali oditi, da bi bili bolj ali manj nedotaknjeni aparati naseljeni z novimi ljudmi. Ob tem je marsikje diskutabilna preteklost teh novih ljudi – v Romuniji, kjer je bila stara oblast vržena z nasiljem, zdaj opozicija obtožuje, da so se oblasti polastili nekdanji komunisti iz drugih vrst in »ukradli« revolucijo. Nove politične organizacije – stranke, različni državljanski forumi – so večinoma predrevolucionarnega izvora. Po padcu komunizma so se (kjer to ni bilo mogoče prej) legalizirale in deloma transformirale. Skratka, politična diskontinuiteta v vzhodni Srednji Evropi je dokaj kontinuirana. Videti je, kot da bi bili »revolucionarni« politični prelomi momenti demokratične revolucije. Za družbene strukture in kulturne formacije pa tako že po definiciji velja, da jih ni mogoče spreminjati revolucionarno. Ugotovimo lahko, da so bile v najnovejši vzhodnosrednjeevropski zgodovini transformacije na teh ravneh toliko temeljitejše, kolikor manj so bile dejavnosti, ki so pripeljale do njih, revolucionarne.

Naposled, če pogledamo še zadnjo družboslovno definicijsko značilnost revolucij, vidimo, da akterji – kot rečeno – povsod uporabljajo termin »revolucija«, da bi opisali oziroma razumeli svojo dejavnost. Na Češkoslovaškem je bila sintagma »žametna« – pa tudi »nežna«, »miroljubna« – »revolucija« obča samo-

6. Za Poljsko cf. zlasti: Jadwiga Staniszkis, *Poland's Self-limiting Revolution*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1984; za Madžarsko Agnes Horváth, Arpád Szakolczai, *The Dissolution of Communist Power in Hungary: The Life and Demise of the Party Apparatus*, rkp., Budapest 1991 (izide 1992 pri založbi Macmillan).

7. Izraz uporablja John Keane v rokopisu »The Politics of Retreat« (1990).

percepcija. Podobno je bila »revolucija« v občini rabi v Vzhodni Nemčiji, kjer je bila po zgodovinski analogiji »novembrska« in kasneje »konstitucionalna«, in v Romuniji, kjer je niso krasili pridevki. Pod vplivom češkoslovaških dogodkov se je »revolucija« vrnila tudi na Madžarsko – kot »dosežena s pogajanjem«, »zakonita«, »ustavna« – in na Poljsko. V Sovjetski zvezi je kurantna »revolucija« od zgoraj ali »Gorbačovova revolucija«, in če je oktobrska odpisana, se kdo spomni njene predhodnice in bi hotel imeti novo »februarsko revolucijo«. <sup>8</sup>

Če torej nobena od vzhodnoevropskih »revolucij« ne ustreza definiciji, ki jo je pridelalo družboslovno preučevanje revolucij, smo seveda postavljeni pred vprašanje, zakaj o njih govorimo kot o revolucijah. (Reči, da gre za revolucije novega tipa, je po moje le izmikavanje problemu.) Vprašanje je dvoplastno. O »revolucijah« v vzhodni Srednji Evropi govorijo tako opazovalci, ki so pogosto vsaj po pretenzijah družboslovci, kot protagonisti teh dogajanj – edini definicijski element, ki pozitivno velja za dogajanje v vseh obravnavanih državah, je, da povsod v večini menijo, da gre za revolucije. Vprašanje je, zakaj so tako akterji kot opazovalci prepričani, da gre za revolucije. Če bi dokazali, da se eni ali drugi, ali oboji, pri tem motijo, bi še zmeraj ostalo vprašanje, zakaj se v tej zmoti tako dobro počutijo. Če pa že mislimo, da gre pri tem, ko se govori o revoluciji – empirična dejstva pa kažejo, da tisto, o čemer se govori kot o revoluciji, pravzaprav ni revolucija – za zmoto, se ujamemo v zmoto druge vrste. V iluzijo namreč, da v družboslovju – če so spoštovana pravila metode – govorijo dejstva, medtem ko dejansko družboslovje govori o dejstvih. In tako je tudi z »revolucijami« v vzhodni Srednji Evropi. Naj gre za akterje ali opazovalce, »revolucije« niso dejstvo, pač pa govor o dejstvih.

Brž pa ko revolucije ne razumemo kot stvar, pač pa v njej vidimo problem uporabe besed, <sup>9</sup> se vrnitev revolucije pokaže za najnepričakovanejši izid demokratizacijskega procesa in demokratične transformacije vzhodne Srednje Evrope. Večino opazovalcev, poročevalcev in interpretov so presenetili dogodki sami. Ti so jih toliko bolj fascinirali, ker jih niso predvideli. Kako je bilo mogoče, da je dogodek, o katerem je komaj kdo dvomil, da je bil zgodovinsko

8. Arato, *op. cit.*, str. 8-12, 32.

9. »Revolucija je deskriptivna oznaka, ne pojav. Preučevanje revolucije [...] je preučevanje uporabe besed, ne stvari.« J. C. D. Clark, *Revolution and Rebellion. State and Society in England in the seventeenth and eighteenth centuries*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, str. 26. Clark, sicer politični novokonservativec in vodilni avtor zgodovinopisnega revizionizma na Otoku, razume svoje delo kot angleški pandan Furetovi reinterpretaciji francoske revolucije, vendar se omejuje na tehnično historiografsko področje, tako da v njegovem delu ni najti tiste teoretske refleksivnosti, ki daje poseben čar Furetovim študijam: te so izjemen intelektualni užitek prav zato, ker so hkrati političnofilozofske razprave in ikonoklastično zgodovinopisje. Vsekakor velja upoštevati Clarkov nasvet, da je *Revolution and Rebellion* treba brati kot spremljevalno delo k njegovi *English Society 1688-1832. Ideology, social structure and political practice during the ancien regime*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

nujen, ušel predvidevanjem? A če družboslovje tako ni bilo doraslo svojemu ustanovitvenemu programu, to ni kalilo človeškega navdušenja družboslovcev nad tem, da se izpolnjujejo njihove politične želje. Dostojanstvo stroke so restavrirali tako, da so se lotili izdelovanja retrospektivne teleologije Dogodka. Vendar predvidljivost, ugotovljiva nujnost padca komunizma tu ni vprašanje. Dogodki jeseni 1989, kontingentni kot vsi dogodki družbene ali politične narave, niso bili ne pričakovani ne nepričakovani. Nepričakovana je bilo zajetje in zafiksiranje njihovega pomena kot »revolucije«. Prav jezik, ki ga uporabljamo, ko razpravljamo o teh dogodkih, ki postavlja okvir, v katerem jih percipiramo in razumemo, osmišljamo, je presenetljiv. Logika je lahko v uporabi besed, in na tej podlagi je mogoče trditi, da je bila vrnitev revolucije nepričakovana. Na vrnitev revolucije je treba gledati v razmerju do političnega diskurza civilne družbe – diskurza, v katerem je bila koncipirana demokratizacija Vzhodne Evrope, ki je bil (po zlomu marksističnega revizionizma) hegemoni diskurz demokratičnih bojov pod komunizmom. Ta diskurz se je odpovedal revoluciji in revolucionarstvu ter zastavil boj za demokracijo evolucionistično, odpisal je predstavo o velikem regenerativnem prelomu, ki je v jedru modernega političnega revolucionarnega imaginarija.<sup>10</sup> V trenutku pa, ko je vzhodnosrednjeevropska demokratična nerevolucija uspela doseči nekaj svojih poglavitnih ciljev – in v tem ne bi bila uspela, če bi ne bila nerevolucija – se je revolucija spet polastila družbenega in političnega predstavnega sveta. »Revolucije 1989«, kot revolucije proti civilni družbi, zadevajo tako v vprašanje demokracije.

Vrnitev revolucije v vzhodno Srednjo Evropo pa ni bila le dosežek Srednjeevropejcev, ki so bili živeli pod komunizmom, niti ni ostala zajeta v njihove zemljepisne koordinate. Bila je vseevropsko podjetje. Manj pomembo vlogo pri tem so odigrali zahodni levičarji, ki so malone blaženi ugledali že izgubljeni predmet svojih želja spet v obtoku. Ko so bili že skoraj zdvomili v svet prihodnosti, se je novi Jeruzalem zableščal na dosegu roke, in so seveda pohiteli, če nič drugega, njegovo obzidje popisati s svojimi graffiti. Odločilnejše je bilo obeleževanje dvestote obletnice francoske revolucije. Če so levičarji vpisovali »revolucije 1989« v svojo ideologijo, so jih tisti, ki so živo mislili na francosko

10. Ta predstava se je oblikovala s francosko revolucijo, ko je »beseda revolucija izgubila svoj izvirni pomen«. Tako je zapisal B. Hauréau pod geslom »Revolucija« v *Dictionnaire Politique, Encyclopédie du Langage et de la Science Politique*, ur. E. Duclerc in Pagnerre, 7. izd., Pariz 1868, cit. v: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1979, str. 76. O zgodovini pojma cf.: Karl Griewank, *Der neuzeitlichen Revolutionsbegriff*, EVA, Frankfurt/M 1969; Koselleck, »Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriff«, *op. cit.*; Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1973; Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin, Harmondsworth 1987; John Dunn, »Revolution«, v: Dunn, *Interpreting Political Responsibility. Essays 1981-1989*, Polity Press, Cambridge 1990; Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris 1978.

revolucijo, z vsem dostojanstvom vmestili naravnost v zgodovino. Tej potezi je samo pritrjevalo dejstvo, da so se novim revolucijam priklanjali in jih pozdravljali vse poprek tradicionalne delitve na levico in desnico. V njih se je zacelila raztrganost evropskega političnega telesa in zdelo se je, da se je vrnila politika v vsej svoji klasični veličini. Medtem ko so eni videli v tem izpolnitev in konec zgodovine, zmagoslavje resnice zgodovine, so drugi govorili o vrnitvi resnične zgodovine iz babilonske sužnosti. Če je Heine v svoji *Wintermärchen* upodobil prebujajočo se evropsko pomlad narodov kot ljubezenski objem Evrope in Svobode, se je to zdaj (kar so na Poljskem, ko se je navdušenje začelo ohlajati, poimenovali jesen narodov) prikazovalo kot ljubezenska zveza med Zgodovino in Resnico.

Ključ za razumevanje »revolucij 1989« je v njihovem razmerju do francoske revolucije. Kdo nam jih zato lahko bolje pomaga razumeti kot zgodovinar, ki je vrgel rokavico miselni lenobi partizanskega zgodovinopisja revolucije v Franciji? Vendar je prvi pomislek, ki nam ga vzbudi obračanja po pomoč k Furetu, ali ni njegova trditev, zapisana sredi 70., da je francoska revolucija končana,<sup>11</sup> postala vprašljiva. Videti je namreč, da 20. stoletje še vedno veruje v Revolucijo: v francosko revolucijo in v revolucijo sploh. Evropa naposled spet ima svojo revolucijo. Revolucijo, ki je bolj njena, kot je bila katerakoli doslej – ne nazadnje zato, ker je ta revolucija zlepila skupaj evropsko zgodovino, ki jo je razklala francoska revolucija,<sup>12</sup> za njo pa še boljševiška s svojo zalego. Ni ga še bilo Burka, ki bi jo javno denunciral, in *Razmišljanja*, ki jih lahko beremo o današnji revoluciji, je pisal avtor, ki prisega, da bo »večno negoval spomin na dogodke leta 1989«.<sup>13</sup>

Furet je rešil pred pozabo Cochinovo teoretizacijo francoske revolucije, v kateri je odličnega pomena analiza tako imenovanih mišljenjskih družb. Te družbe so iznašle tip družbene in politične organizacije, ki mu je bilo namenjeno igrati ključno vlogo v dinamiki revolucije. Mišljenjska družba je bila »oblika socializacije, katere načelo je bilo, da se morajo njeni člani, da obdržijo svojo vlogo v njej, otresti sleherne konkretne posebnosti in svoje dejanske družbene eksistence,« tako da je bilo za slehernega med njimi »značilno zgolj razmerje do idej,« ki jih je taka družba formulirala s konsenzom. Bila je »orodje, ki je rabilo za izdelovanje enodušnega mnenja«, in na kar je merila, je bila »socializirana resnica.«<sup>14</sup> Zdi se, da so »revolucije 1989« pretvorile Evropo v

11. François Furet, »La Révolution française est terminée«, *op. cit.* (V nadaljevanju bom navajal slovenski prevod B. Rotarja: Furet, *Misliti francosko revolucijo*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989.)

12. O koncu ene evropske zgodovine razpravlja François Furet v: Furet, »Burke ou le fin d'une seule histoire de l'Europe«, *le Débat*, št. 39, marec-maj, 1986.

13. Dahrendorf, *op. cit.*, str. 4. Dahrendorf pojasnjuje vsaj na prvi pogled presenetljivo izbiro: poklicati Burka za botra prorevolucijskega panfleta, na str. 27 sq.

14. Cf.: Furet, *Misliti francosko revolucijo*, str. 199-204. Cochina in mišljenjske družbe sicer omenja Crane Brinton, na katerega se sklicuje Dahrendorf, v Brinton, *The Anatomy of Revolution*, Vintage Books, New York 1965, str. 40.

tako *société de pensée*, v globalno politično skupnost, ki razkazuje privrženost skupni ideji toliko bolj, kolikor manj misli, natančneje: da ji ne bi bilo treba misliti.

Nemišljeno današnje politične Evrope je tisto, kar je prinesla Revolucija. In ker se verjame, da so »revolucije 1989« *codices rescripti* francoske, so postale same nerazberljive in zatočišče pred razmišljanjem. Vprašanje je seveda, kaj je prinesla francoska revolucija kot moderna Revolucija,<sup>15</sup> kot dogodek, ki je iznašel in vzpostavil moderno družbo? Preprost odgovor, ki ga ponuja Furet v eni novejših razprav, bi bil: demokracijo, demokratično politično kulturo. Filozofsko prizadevanje za »osvoboditev človeka« je začrtalo obrise družbe, v kateri ljudje sami odločajo o sebi samih in o načinu skupnega življenja. To temeljno misel povzemajo in izražajo »ideje leta 1789« (»ali tudi ameriške revolucije«): človekove pravice, suverenost narodov, svobodne volitve, tržišče. To je mogoče reči leta 1989: da je to živo izročilo francoske revolucije, da je imela ta revolucija »demokratično poslanstvo«. In reči je tudi mogoče, da je zgodovina zdaj to »demonstrirala *ad oculos*«. S to trditvijo pa francosko revolucijo opredelimo tudi negativno: nakažemo, kaj je – če že govorimo ta jezik – zgodovina zavrgla. In videti je, da je treba odpisati akcijo – oziroma obliko dejavnosti – ki je instavrirala demokratično sporočilo, tako rekoč revolucijo samo. Spoznanje leta 1989 in njegov dosežek naj bi bila prav »ločitev demokratične ideje od revolucionarne ideje«. <sup>16</sup> To sporočilo - ločitev demokracije od revolucije – naj bi nosile in potrjevale tudi »revolucije 1989«. In prav zato, ker so odpisale revolucijo v imenu demokracije, so se vpisale v zgodovino moderne revolucije.

Vprašanje, ki se zastavlja zdaj, pa ni samo, kako lahko revolucije odpišejo revolucijo. Problem je globlji od paradoksa, ki ga sicer ugleda Furet, da so bile namreč »revolucije 1989« »obenem protirevolucije«. <sup>17</sup> Na drugo njegovo razsežnost opozarja eden od »idejnih očetov« teh revolucij, ki so sicer vse prisegale na »ideje 1789«, ko cilj, na katerega so merile – ali še merijo – artikulira kot »postdemokracijo«. <sup>18</sup> Če se torej po eni plati odpira vprašanje, koliko so »revolucije 1989« bile revolucije, kako revolucionarne so bile, se moramo po drugi vprašati, kako je z njihovo demokratičnostjo, kako demokratično je zmagoslavje demokracije.

Odgovor na to drugo vprašanje bo seveda odvisen od odgovora na prvo. Bolj ko so bile (ali so) »revolucije 1989« revolucionarne, bolj lahko dvomimo o

15. Furet na kratko utemeljuje pojmovanje francoske revolucije kot moderne Revolucije v: François Furet, »1789-1917, Rückfahrkarte«, *Transit – Europäische Revue*, Verlag Neue Kritik, zv. 1, 1990, str. 51.

16. *Ibid.*, str. 49, 51, 60, 52. še bolj slikovito: »somrak bogov revolucionarne ideje je povezan z zmagoslavnim pohodom demokratične ideje.« (*Ibid.*, str. 52.)

17. *Ibid.*, str. 61.

18. Václav Havel, »The power of the powerless«, v: Havel, *et al.*, *The Power of the Powerless. Citizens against the state in central-eastern Europe*, ur. J. Keane, Hutchinson, London 1985, str. 94.

njihovi demokratičnosti. A vprašanju o demokraciji se s tem ne izognemo. In če se vprašujemo, kako demokratične so te revolucije, si konec koncev zastavljamo vprašanje, kako misliti demokracijo. Prav tega vprašanja pa se praviloma ne postavlja, ko se razmišlja o »revolucijah 1989«. Nasprotno, ko se vprašuje o »revolucijah 1989«, je »demokracija« vselej odgovor, te revolucije same pa so spet odgovor na demokratične težnje in zahteve, in tako drsimo v začarani krog, od odgovora k odgovoru. Vemo vse odgovore, ne da bi kaj vedeli – ker se izogibamo vprašanjem.

Na ravni politične esejistike je te vrste argumentacijo morda najjasneje artikuliral Timothy Garton Ash. Ko opisuje, kaj so prinesle »revolucije 1989«, zapiše: »Ko gre za politiko, vsi [Vzhodnoevropejci] pravijo: ni 'socialistične demokracije', je le demokracija. In z demokracijo razumejo večstrankarsko, parlamentarno demokracijo, kakršno prakticirajo v sodobni zahodni, severni in južni Evropi. Vsi pravijo: ni 'socialistične zakonitosti', je samo zakonitost. In s tem razumejo vladavino zakonov, ki jo jamči ustavno določena neodvisnost pravosodja. Vsi pravijo, in za levico je to morda najpomembnejše stališče: ni 'socialistične ekonomije', je samo ekonomija. In ekonomija ne pomeni socialističnega tržnega gospodarstva, temveč socialno tržno gospodarstvo. [...] gospodarstvo, katerega temeljno gonilo rasti je tržišče, z obsežno privatno lastnino nad produkcijskimi, distribucijskimi in menjalnimi sredstvi.«<sup>19</sup> Skratka, ne na političnem, ne na gospodarskem, ne na juridičnem področju ni »nobene v temelju nove ideje«, opraviti imamo s starimi, znanimi in dobro preskušenimi odgovori. Ker vselej že vemo, kaj je demokracija, so »revolucije 1989«, ki to demokracijo sprejemajo, demokratične; in ker vemo, da so delo demokratičnih gibanj, njihova odločitev za »preskušeno« »zahodno demokracijo« dokazuje, da je ta res prava demokracija.

Z avtoriteto teoretika demokratične revolucije prihaja do enakega sklepa Furet: pokomunistična vzhodna Srednja Evropa se hrani »izključno s starimi idejami«, z »idejami leta 1789«.<sup>20</sup> Prihodnost komunizma je bila demokracija. In ker se je komunizem sesul v nič, ker ni pustil za sabo nobene sledi, natančneje, ker je pustil za sabo le ruševine, na katerih ni mogoče zgraditi nič novega, marveč le odkopati staro, tudi »revolucije 1989« niso prinesle nič novega.

Na nek način imata Ash in Furet seveda prav. Vendar se pri takem opažanju ni treba ustaviti. Ko se govori o tem, da »revolucije 1989« niso artikulirale

19. Timothy Garton Ash, *We the People. The Revolution of 89 witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin and Prague*, Granta Books, in association with Penguin Books, Cambridge 1990, str. 151. Polemična razprava, ki pa ne preseže začrtnega okvira diskusije: »The Lessons of 1989: An exchange between Anthony Barnett, Timothy Garton Ash, Neal Ascherson and Barbara Einhorn«, v: Mary Kaldor, ur., *Europe from Below. An East-West Dialogue*, Verso, London 1991.
20. Furet, »1789-1917, Rückfahrkarte«, str. 60. Dahrendorf, *op. cit.*, str. 23, poroča, da je Furet v neki razpravi izjavil: »Pri vsej tej gorečnosti in hrupu ni prišla iz vzhodne Evrope 1989 ena sama nova ideja.«



nobene nove ideje, se je mogoče najprej vprašati, kako razumemo ideje. Če gledamo nanje kot na nekakšne samostojne entitete, ki v sebi samih nosijo svojo identiteto, potem seveda ne civilna družba, ne človekove pravice, ne vladavina zakona ali pravna država, ne tržna ekonomija niso nič novega – in tudi sicer potem že od Grkov in Rimljanov sem v Evropi ni veliko novih idej. Kolikor pa ideje pojmujeemo kot nujno vpete v razmerja do drugih idej ter tudi institucij in praks in jih razumemo prav in samo na podlagi teh razmerij, vselej kontekstualno, kot momente (v našem primeru) političnih jezikov, potem vidimo, kako se zvečine stare ideje pojavljajo v vedno novih kontekstih, in vsak nov kontekst te stare ideje obnavlja in pomlaja. Dokler so stare ideje v rabi, niso nikdar stare. Gledano s tega vidika je bilo vstajenje in zmagoslavje starih demokratičnih idej v vzhodni Evropi *novum*. Kar jih je opredeljevalo kot nove, je bilo predvsem njihovo razmerje do komunizma, in če se je komunizem sesul v nič, jih končno določa kot nove njihovo razmerje do tega nič.

Demokracija, ki jo je našla vzhodna Evropa, je bila že davno iznajdena, vendar ta demokratična reinvencija nikakor ni bila čudaški konjiček nesrečnih Vzhodnoevropejcev. Vzhodna Evropa je ponovno iznašla demokracijo tudi za tiste, ki so jo že iznašli in imeli, tudi za zahodno Evropo. Furet, denimo, to naravnost pove: iz socialističnih dežel, od tamkajšnjih disidentov, »se je pred desetimi, petnajstimi leti ideja človekovih pravic vrnila k nam – bilo je, kot da bi jo zgodovina antihumanistično zaslepljenim francoskim intelektualcem tistega časa dala po nosu. V resnici slavna 'načela iz 1789' niso nikdar padla tako globoko, kot po vojni – vsaj ne v očeh francoske inteligence z njeno fiksacijo na komunistično partijo in marksistično kritiko univerzalistične meščanske ideologije.«<sup>21</sup> Ne bi pa smeli biti krivični do francoskih intelektualcev, ker pač niso bili nič slabši od kolegov v bližnji soseščini. Danes ni težko videti, da so zahodnoevropski intelektualci, na levici in desnici, prav tako živeli v komunizmu kot oni, ki jih je usoda posejala po vzhodni Evropi – če ne še bolj.

Vendar – če od tod sklepamo, do so »revolucije 1989« osvobodile tudi njih – je to dovoljšnje pojasnilo, zakaj so dogodki, ki niso prinesli nič novega, vzbudili tolikšen entuziazem na Zahodu? Prav entuziazem namreč opisuje zahodnjaško reakcijo na padec komunizma v vzhodni Srednji Evropi. Kako naj ga razumemo? Najprej se nam kot razlaga ponuja znana Kantova interpretacija francoske revolucije iz *Spora fakultet*. Kant veličine revolucije ni videl v dogodku samem, v revolucijski drami, marveč v entuziastičnem odzivu tistih, ki so zgodovinski spektakel spremljali kot gledalci, ga opazovali. V njih, v čudeh gledalcev, je revolucija vzbudila »željo po *soudeležbi*, ki meji skoraj na navdušenje in pri katerem je bilo že njeno izražanje povezano z nevarnostjo, tako da ne more biti njen vzrok nič drugega kot moralna zasnova v človeškem rodu.« V entuziazmu, ki je »javno razkrival« »mišljenje gledalcev« pri »tej igri velikih sprememb«, je Kant uzrl »zgodovinski znak (signum rememorativum, demon-

21. Furet, »1789-1917, Rückfahrkarte«, str. 49.

strativum, prognosticon)«, ki je kazal na napredovanje človeštva k boljšemu.<sup>22</sup> Drugače, kot destruktivno silo, je entuziazem razumel Hume. Za škotskega razsvetljenca entuziazem suspendira normalno razmerje med vzroki in posledicami pri razlaganju družbenega vedenja. Nastopi, ko je duh puščen sam s svojimi stvaritvami in jih napačno razume kot realne vzroke, ki delujejo nanj od zunaj.<sup>23</sup>

Med tema poloma niha zahodnjaška recepcija »revolucij 1989« (nič manj sicer kot tista na kraju samem). Če navdušenje nad zmagoslavjem demokracije razumemo kot *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*, pa ne moremo obračati hrbta duhovni zmedi, ki se je razpasla s tolikšno samogotovostjo. Dokler bomo spremembam v vzhodni Evropi samo moralno pritrjevali, jih ne bomo prav razumeli. In dokler jih ne bomo prav razumeli, je težko govoriti o zmagoslavju demokracije. O zmagoslavju demokracije (kar je navsezadnje precej kočljiv pojem: lahko demokracija sploh kdaj tako zmaga, da bi da bi zmago slavili?) pa bomo mogli govoriti, ko bomo razumeli, kaj so prinesle »revolucije 1989« novega.

Kakorkoli že nedvoumen je sklep, da niso prinesle nobene nove ideje, pa Furet sam izjavlja, da nas silijo k »temeljiti prezidavi naše politične kulture« – in to tiste, ki sta jo izoblikovali zadnji dve evropski stoletji.<sup>24</sup> Ta trditev nese dlje od ugotavljanja, da je Evropa z »revolucijami 1989«, oziroma v njih, našla svojo politično identiteto. Čeprav vse revolucije zadevajo identiteto, je Evropa iskala in nahajala svojo identiteto v razmerju do vzhodne Evrope že pred letom 1989. Definirala jo je v nasprotju z vzhodno Evropo: demokracija je bila, ker se je razlikovala od totalitarizma. Po zmagi »revolucij 1989« je v vzhodni Evropi ugledala svoj pravi obraz: v demokraciji se je ogledovala kot demokracija. Našla je tako rekoč neposredno identiteto. Postala je ona sama, demokracija je lahko po fichtejevsko rekla jaz sem jaz. Kot je Furet zaupal Dahrendorfu, »prvič po 150 letih, če ne še več, v intelektualnih in političnih bojih tega sveta nihče ne ponuja alternativnega totalnega pogleda na družbo.«<sup>25</sup>

Tako prihajamo do tistega novega, ki je nastalo z »revolucijami 1989«. Ni več drugega, v nasprotovalnem razmerju do katerega bi se demokracija lahko definirala. Definirati se mora v razmerju do same sebe. Če pa naj ji to uspe, ne more biti preprosto odgovor nase samo. Postaviti si mora vprašanje, odgovor na kaj je, in če se ne more več izmakniti v iskanje tega vprašanja zunaj sebe, ga mora poiskati v sebi sami. Demokracija je odgovor na svoje lastno vprašanje. Demokracija kot odgovor na vprašanje demokracije je postala sama vprašanje.

22. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten* II. 6, v: Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1968, zv. XI, str. 357-358. Citiram po prevodu Maile Golob v: *Vestnik* št. 1, 1987.

23. David Hume, *History of England* V, cit. v: J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, str. 203.

24. Furet, »1789-1917, Rückfahrkarte«, str. 61.

25. Dahrendorf, *op. cit.*, str. 37.

Demokracija je odgovor na vprašanje demokracije. To je tisto novo, ki so ga prinesle »revolucije 1989«. <sup>26</sup> Iskanje odgovora na vprašanje, kaj je demokracija, ki ga zastavlja in išče demokracija sama, demokratično samopreizpraševanje, je tisto, kar ne le zahteva »temeljito prezidavo naše politične kulture«, marveč tudi že je ta »prezidava«.

S tega vidika je napočil čas, ko mora demokracija med drugim revidirati svoje poprejšnje artikulacije identitete, kar ne nazadnje pomeni, da mora ponotranjiti in predelati tudi vse tisto, v razmerju do česar kot nečesa zunanjega je ne le lahko vselej našla svoj obraz, marveč obenem ohranjala čiste roke. Komunistični totalitarizem je njen notranji problem, tako kot zdajšnji nič, ki ga je pustil za sabo. To kajpada velja za Zahod. A če je zdaj v Evropi vse demokracija in je demokracija tu ena, mora veljati tudi za Vzhod. V načelu seveda velja, konkretno pa so stvari zapletenejše. Ena demokracija ni nedeljiva – vsaj ne nedeljiva v smislu *une nation une* ali *une république une et indivisible*. Je konstitutivno notranje heterogena: ne le zato, ker mora kot notranje priznati in predelovati drugorodne elemente, temveč tudi zato, ker so ti sami različni in jih ne more predelovati po enem ključu.

Vendar reči samo, da je demokratično vprašanje, se pravi vprašanje demokracije, v tem smislu pluralno, ne zadošča. Ena demokracija je še vedno razcepljena, deljena na vzhodno in zahodno. Temeljna razlika je morda tale: medtem ko zahodna Evropa vidi v vzhodni sebe samo, gleda zdaj demokratični Vzhod v zahodni Evropi še vedno drugega. Medtem ko se zahodna demokracija ponuja kot odgovor, je vzhodna odprto vprašanje. In če se zahodna demokracija ponuja kot odgovor, da se ji ne bi bilo treba vpraševati o sami sebi, vzhodna spregleduje, da se zastavlja kot vprašanje, ki bi si rado odgovorilo, da je demokracija, prav zato, ker že je demokracija. Zahodna demokracija noče vedeti, da je vprašanje, vzhodna pa ne ve, da že ima odgovor, ker si pač lahko odgovarja sama.

Na praktično politični ravni gre pri tem za vprašanje moči, in ker je ta nepravilno porazdeljena, se manjvrednostnemu občutku vzhodnoevropskih demokratov ni treba čuditi. Saj ne, da bi bili intelektualno inferiorni, a njihov praktični obstoj je dobesedno odvisen od Zahoda. Ne gre le za ekonomsko pomoč, kajti ko je padel komunizem, se ni sesula »socialistična ekonomija«, temveč tudi od ekonomije kar tako ni ostalo nič. Gre tudi za bolj abstraktna vprašanja, denimo za tisto, ki je po Furetu sploh centralno in po razkroju »socialistične skupnosti« še kako pereče v vzhodni Evropi: Kaj je skupnost, če smo vsi avtonomni posamezniki? Ker se narodi, ki naseljujejo vzhodno Evropo, ne morejo konstituirati v politično skupnost, če jih Zahod noče priznati kot take, se potem tako rekoč same od sebe ponujajo oblike skupnosti, ki poganjajo iz domačih tal, iz vselej krvave rodne grude. (Kri/krvavost, je pri tem metafora

26. Pri formuliranju te teze mi je bil v pomoč Rado Riha, »Inhaltliche Probleme der formalen Demokratie – Beispiel Jugoslawien«, rkp, Ljubljana 1991.

za zgodovino/zgodovinskost, in zavezujoča substanca historičnega prava – ki se vrača med obupane – je kri prednikov.) Te oblike skupnosti se lahko toliko bolj bohotijo, kolikor manjša je pripravljenost Zahoda, da narode, ki se želijo konstituirati kot politične skupnosti, pripozna kot politične skupnosti. Neumno sprenevedanje je potem, če zahodnjaki dopovedujejo, da tega nočejo storiti, ker nasprotujejo tistim pojavom, ki so v vsej svoji odvratnosti bolj ko kaj drugega rezultat politične frustracije, ki jo poraja prav to, da tega nočejo storiti. Če zdaj veljajo »ideje 1789«, ni nobenega načelnega razloga, ki bi narekoval suspendiranje ene od teh idej, suverenosti narodov.

Ker je uveljavljanje demokracije v vzhodni Evropi odvisno od moči, sleherni uporaba argumenta moči, ko gre za prakticiranje demokracije in si jo lahko privoščijo Zahod (kajpak v imenu demokracije), ne le zavira demokratični razvoj v postkomunističnih deželah, marveč naravnost napotuje k iskanju nedeokratičnih rešitev. Razočaranje nad zahodno demokracijo, ki se ponuja kot nevprašljivi odgovor, je že v nastajanje vzhodnoevropske demokracije položilo zamisel o »postdemokraciji«. Danes sicer velja, da »tretje poti« ni, toda praktična razočaranja nad zahodno demokracijo – nad tem, da ta ne razume, kaj storiti, ali pa noče storiti, kar bi kot demokracija mogla ali morala storiti – bodo vzhodnoevropske demokrate kaj lahko odrivala na brezpotja, pri tem pa bodo imeli načelno kritje kraljevske avtoritete.<sup>27</sup>

Gre torej za več kot le praktične težave. Postdemokracija je v jedru vzhodnoevropske demokracije, v njej pa lahko prepoznamo heterogeni element drugega roda kot komunizem. Če je totalitarizem nasprotje demokracije, ki ga je treba razgraditi, se postdemokracija prikazuje kot dograditev demokracije. Ne kot nasprotovanje, temveč kot preseganje. Ponuja neantagonistični izstop iz demokracije, še več, demokratični višji interes. Komunizem je demokraciji napovedal boj na življenje in smrt, in obratno; postdemokracija prinaša demokraciji tiho, sladko smrt. To je kajpak vse prej kot zgolj vzhodnoevropska zadeva. Tako kot so vzroki tega problema vseevropski, bodo posledice njegove nerazrešitve zadevale vso Evropo. Postdemokracija zapira vprašanje demokracije, ker ga zahodnoevropska demokracija ni pripravljena sprejeti. Postdemokracija je spodlet zahodne demokracije. Če bi postdemokracija postala prihodnost, bi bila demokracija le še preteklost.

27. Kralj vzhodnoevropske demokracije je seveda iznajditelj postdemokracije, Václav Havel. Zdi se, da je posebno Angležem močno všeč, da se je z demokracijo vrnil v nekdanje evropske komunistične države lik kralja. Založnik zbornika Havelovih esejev *Living in Truth* (Václav Havel, *Living in Truth*, ur. J. Vladislav, Faber and Faber, London & Boston 1989) na hrbtini strani ovitka navaja *The Times*, da je Havel »nekronani kralj Prage«; Ash (*op. cit.*, str. 117) ga imenuje »kralj Češki«; le Barbare Einhorn (v: Kaldor, ur., *op. cit.*, str. 134) podoba praških študentov, ki čakaja na prihod tega kralja, ne prevzame in pripominja, da gre za »politiko hlapčevskega dobrikanja«.