

Terry Eagleton

Politika pozabe

Zlata doba teorije kulture je zdavnaj minila. Pionirsko delo Jacquesa Lacana, Claudea Lévy-Straussa, Louisa Althusserja, Rolanda Barthesa in Michela Foucaulta je več desetletij za nami. Podobno kot tudi prelomni zgodnji spisi Raymonda Williamsa, Luce Irigaray, Pierra Bourdieuja, Julije Kristeve, Jacquesa Derridaja, Helene Cixous, Jurgena Habermasa, Frederica Jamesona in Edwarda Saida. Le malo od tega, kar je bilo napisanega pozneje, se lahko kosa z zagnanostjo in izvirnostjo omenjenih mater in očetov, ki so odigrali ustanovno vlogo. Nekateri je že povozilo. Usoda je Rolanda Barthesa porinila pod pariški kamion za perilo in okužila Michela Foucaulta z aidsom. Odstranila je tudi Lacana, [Derridaja, op. p.], Williamsa in Bourdieuja ter Louisa Althusserja zaradi umora žene zaprla v psihiatrično bolnišnico. Zdi se, da Bog ni strukturalist.

Številne ideje teh mislecev imajo še danes neprecenljivo vrednost. Nekateri od njih še vedno ustvarjajo dela, ki so izredno pomembna. Tiste, ki so iz naslova moje knjige *After Theory* razbrali, da je s "teorijo" konec in da se bomo lahko v miru vrnili v dobo predteoretične nedolžnosti, čaka razočaranje. Ni se več mogoče vrniti v čas, ko je bilo dovolj povedati kakšen prijeten Keatsov verz ali omeniti Miltonov drzen um. Prav gotovo tudi ne velja, da je celoten projekt predstavljal grozno napako, na katero je s piskom iz piščalke opozorila kakšna usmiljena duša, tako da bi se lahko zdaj povrnili k opravi, s katerimi smo se ukvarjali, preden se je na obzorju pojavil Ferdinand de Saussure. V primeru, da teorija pomeni razumen in sistematičen premislek naših vodilnih predvidevanj, je še vedno prav tako nenadomestljiva, kot je bila prej. Zdaj živimo v odmevu nečesa, čemur bi lahko rekli visoka teorija, čeprav jo je doba, ki se je plodno razvila v sledi spoznanj mislecev, kot so bili Althusser, Barthes ali Derrida, na določen način tudi preseгла.

Generacija, ki je nasledila te prelomne osebnosti, je naredila, kar generacije, ki sledijo, običajno storijo. Oblikovala je izvirne ideje, jih obogatila, kritično obdelala in jih uporabila. Tisti, ki lahko, razmišljajo o feminizmu ali strukturalizmu, tisti, ki pa ne morejo, omenjena spoznanja uporabljajo pri branju *Moby Dicka* ali *Mačka v klobuku*. Vendar nove generacije niso prispevale lastnega deleža idej, ki bi jih bilo mogoče primerjati s prejšnjimi. Izkazalo se je, da je bilo starejši generaciji težko slediti. Prav gotovo bo tudi novo stoletje sčasoma rodilo svoj rod gurujev. Zaenkrat pa še vedno trgujemo z dosežki preteklosti – in to v svetu, ki se je od časov, ko sta Lacan in Foucault prvič sedla za pisalni stroj, dramatično spremenil. Kakšno naj bi bilo sveže pre-mišljevanje, ki ga zahteva nova doba?

Preden lahko odgovorimo na vprašanje, moramo pazljivo premisliti, kje sploh smo. Strukturalizem, marksizem, postrukturalizem in podobni izmi niso več tako seksi, kot so bili. To, kar je seksi namesto njih, je seks. Na divjih obalah akademije se je morala francoska filozofija umakniti očaranosti s francoskimi poljubi. V nekaterih kulturnih okoljih je postala politika masturbiranja veliko privlačnejša od politike na Srednjem Vzhodu. Socializem je izgubil v boju s sadomazohizmom. Med študenti kulture je telo postalo silno priljubljena tema, toda v večini primerov je mišljeno erotično, ne sestradano telo. Razširilo se je poudarjeno zanimanje za telesa, ki občujejo, ne pa za tista, ki delajo. Umirjeno govoreči študentje iz srednjih slojev se pridno zbirajo v knjižnicah, kjer se posvečajo senzacionalnim temam, kot so vampirizem, prebadanje očes, kiborgi in pornografski filmi.

Nič ne bi moglo biti bolj razumljivo. Posvečanje literaturi lateksa ali političnim posledicam prebadanja popka samo pomeni, da je nekdo resno vzel modro misel, da naj bi bil študij zabaven. Celotna zadeva je precej podobna položaju, v katerem človek svoj magisterij posveti komparativnemu okusu čistih viskijev ali fenomenologiji celodnevne poležavanja v postelji. Kar brezšivno poveže intelekt in vsakdanje življenje. Prav gotovo je prednost, če človek doktorat lahko napiše, ne da bi se mu bilo treba odmakniti izpred televizorja. V nekdanjih časih je rok glasba študij ovirala, danes pa se prav lahko zgodi, da je predmet študija. Intelektualne dejavnosti niso več zaprte v slonokoščeni stolp, ampak pripadajo svetu medijev in nakupovalnih središč, spalnic in bordelov. S tem so se spet vključile v vsakdanje življenje – toda samo za ceno nevarnosti, da lahko izgubijo sposobnost, da o njih kritično razmišljamo.

Danes stari čudaki, ki se ukvarjajo s klasičnimi aluzijami pri Miltonu, postrani gledajo mlade Turke, ki so globoko zatopljeni v incest in kibernetični feminizem. Bistra mlada bitja, ki pišejo eseje o fetišizmu nog ali razporkih za uriniranje, sumničavo pogledujejo proti starim, koščnim učenjakom, ki si upajo vztrajati pri tem, da je Jane Austen večja kot Jeffrey Archer. Ena goreča pravovernost se umika drugi. Nekoč se ti je lahko zgodilo, da so te izgnali iz študentskega kluba, če ti ni uspelo najti metonimije pri Robertu Herricku,

danes pa te bodo lahko imeli za nepopisnega dolgočasneža, če si že slišal bodisi za Herricka bodisi za metonimijo.

Tovrstna trivializacija seksualnosti je še posebej ironična. Saj je bil eden od vrhunskih dosežkov teorije kulture, da je ženske študije in seksualnost vzpostavila kot verodostojen predmet študija in tudi kot področji z nujno političnim pomenom. Prav presenetljivo je, kako so intelektualno delo razvijali na zamolčani predpostavki, da človeška bitja nimajo spolnih organov (intelektualci so se tudi obnašali, kot da moški in ženske nimajo želodcev – filozof Emmanuel Levinas je na primer o precej vzvišenem pojmu *Dasein* Martina Heideggerja, ki je pomenil način obstoja, značilnega za človeška bitja, pripomnil: “*Dasein* nikoli ne jé [ali pijel]”). Nietzsche je nekoč dejal, da mora zaljubljenec v znanje vedno, kadar kdo o človeku neusmiljeno govori kot o trebuhu z dvema in glavo z eno potrebo, obvezno prisluhniti. V zgodovinskem napredku se je seksualnost trdno usidrala v akademskem življenju kot eden izmed temeljnih kamnov človeške kulture. Spoznali smo, da je človekov obstoj enako povezan z domišljijo in željo kot z razumom in resnico. Videti je, da se trenutno teorija kulture obnaša kot neporočeni profesor srednjih let, ki je, zatopljen v svoje misli, nevede naletel na seks in zdaj mrzlično poskuša nadoknaditi zamujeni čas.

Spoznanje, da je tudi popularna kultura vredna resnega proučevanja, predstavlja še eno pridobitev kulturalne teorije. Če izvzamemo nekaj častivrednih izjem, so tradicionalni učenjaki stoletja dolgo prezirali vsakdanje življenje navadnih ljudi. Še več, prezirali niso le vsakdanjosti, ampak življenje samo. Še pred kratkim človek na nekaterih tradicionalističnih univerzah ni mogel proučevati še živih avtorjev. Človeka je prijelo, da bi jim nekega meglenega večera potisnil nož med rebra, saj je bil študij neverjeten test iz potrpežljivosti, če je bil romanopisec, ki si ga izbral, pri polnem zdravju in star samo štiriintrideset let. Prav gotovo ni bilo mogoče študirati nič, kar si lahko prepoznal okoli sebe v vsakdanjem življenju, ki že po definiciji ni bilo vredno študija. Večina stvari, ki so bile cenjene kot primerne za študij v humanistiki, ni bilo mogoče videti, kot na primer ščipanje nohtov Jacka Nicholsona, ampak so bile nevidne kot Stendhal, pojem suverenosti ali zaokrožena eleganca Leibnitzovega pojmovanja monad. Danes vemo, da je vsakdanje življenje prav tako vznemirljivo, nedoumljivo, temačno in občasno zoprno kot Wagner in potemtakem nadvse vredno raziskovanja. V preteklosti je bilo vprašanje, ali je nekaj vredno študija, pogosto odvisno od tega, kako jalovo, monotono in ezoterično je bilo. Danes pa je, vsaj v nekaterih krogih, odvisno od tega, ali gre za nekaj, kar ti in tvoji prijatelji počenjate ob večerih. Študentje so nekoč pisali spoštljive in nekritične eseje o Flaubertu, ampak zdaj se je vse spremenilo. Danes pišejo spoštljive in nekritične eseje o *Prijateljih* (televizijski nadaljevanki, op. p).

Kljub temu je vznik seksualnosti in popularne kulture kot požegnanih predmetov študija omogočil konec še enega močnega mita. Pomagal je porušiti puritansko dogmo, da je resnoba eno, užitek pa nekaj povsem drugega. Puritanci

mešajo užitek z objestnostjo, ker napačno zamenjujejo resnost s slovesnostjo. Užitek ne spada v območje vedenja in je potemtakem nevarno anarhičen. Iz tega zornega kota je *študij* užitka, namesto da bi ga popili, podoben kemični analizi šampanjca. Puritanec ne bo nikoli dojel, da sta užitek in resnost povezana: poskus, kako najti način, ki omogoči, da lahko življenje postane prijetnejše za več ljudi, je resno opravilo. Nekoč se je temu reklo moralni diskurz. Toda "političen" diskurz bo prav tako primeren izraz.

Čeprav ima užitek, ključna beseda sodobne kulture, tudi svoje omejitve. Poskusiti odkriti, kako narediti življenje prijetnejše, ni vedno prijetno. Kot vsako znanstveno raziskovanje zahteva potrpežljivost, vzdržnost in neizmerno sposobnost za dolgčas. V večini primerov so hedonisti, ki se kot končni resnici prepustijo uživanju, zares puritanci, ki se na ves glas razglašajo za upornike. Oboji so po navadi obsedeni s seksom. Oboji enačijo resnico z resno zavzetostjo. Puritanski kapitalizem stare šole je prepovedoval, da bi uživali, najbrž zaradi dejstva, ker ne bi hoteli, ko bi ga okusili samo delček, nikoli več gledati notranjosti svojega delovnega prostora. Sigmund Freud je menil, da bi, če ne bi bilo tega, čemur je rekel načelo stvarnosti, preprosto po cele dneve poležavali v različnih stanjih malce škandaloznega *jouissance* (užitka). Bolj pretkan, potrošniški tip kapitalizma pa nas poskuša prepričati, da naj se prepustimo svojim čutom in jih čim bolj obsceno zadovoljimo. Tako ne bomo samo porabili več dobrin, ampak bomo svoje zadovoljstvo izenačili s preživetjem sistema. Kdor se ne bo znal orgazmično valjati v carstvu čutov, ga bo pozno ponoči obiskala nasilna pošast, znana kot superego, in ga, ker ni uspel uživati, kaznovala z grozljivim občutkom krivde. Toda ker nas isti lopov muči tudi zaradi tega, ker se imamo dobro, je še najboljše, da se človek sprijazni z brkami in se vseeno prepusti užitkom.

Užitek torej ne predstavlja prav nič subverzivnega. Nasprotno. Kot je ugotovil že Karl Marx, v celoti pripada aristokratskemu kredu. Tradicionalnega angleškega džentelmena je neprijetno delo tako odbijalo, da ga ni bilo mogoče pripraviti niti do tega, da bi ga pravilno izgovoril. Od tod aristokratsko požiranje zlogov in vlečenje glasov. Aristotel je bil prepričan, da biti človek pomeni nekaj, do česar se dokoplješ z neprestano vajo, kot na primer znati katalonsko ali naučiti se igranja na dude. Nasprotno pa je bila v primeru, ko si je angleški džentelmen občasno dovolil, se ponižal in vseeno pokazal določene vrline, njegova dobrota povsem spontana. Moralni napor so namreč predstavljal trgovci in uradniki.

Niso ravno vsi študentje kulture slepi za zahodnjaški narcisizem, ki se, medtem ko polovica sveta živi v pomanjkanju osnovnih sanitarnih pogojev in živi z manj kot dvema dolarjema na dan, ukvarja z raziskovanjem zgodovine sramnih dlak. Pravzaprav najbolj cvetoče področje študija kulture predstavljajo tako imenovane postkolonialne študije, ki se ukvarjajo s pravkar opisanimi pogoji. Podobno kot *gender* študije in študije seksualnosti predstavljajo najdragocenejši dosežek teorije kulture. Čeprav so te ideje krožile med predstavniki

najmlajših generacij, ki se, ne po lastni krivdi, ne spomnijo ničesar od tega, kar je bilo politično tako usodno pomembno za svet. Pred pojavom tako imenovane vojne proti terorizmu se je zdelo, da se za mlade Evropejce ni zgodilo politično nič pomembnejšega (o čemer bi lahko pripovedovali svojim vnukom) od vpeljave evra. V času žalostne prevlade konzervativizma v zadnjih treh desetletjih prejšnjega stoletja je občutek za zgodovino vztrajno nazadoval, kar seveda oblasti ustreza, saj si ljudje tako ne morejo več predstavljati nobene alternative današnjemu stanju. Prihodnost bo preprosto v nedogled ponavljana sedanost – oziroma, kot bi pripomnil postmodernist: “sedanjost plus večja izbira”. Zdaj so se pojavili tudi taki, ki pobožno vztrajajo pri “historiziranju”, in za katere se zdi, da verjamejo, da je vse, kar se je zgodilo pred 1980, stvar starodavne zgodovine.

Živeti v zanimivih časih, da smo si na jasnem, ne predstavlja nujno blagoslova. Dejstvo, da se lahko spomnimo holokavsta ali vietnamske vojne, nas ne pomiri kaj dosti. Nedolžnost in amnezija imata svoje prednosti. Prav tako nima nobenega smisla žalovati za bleščečimi dnevi, ko je konec tedna v Hyde parku človek lahko končal z razbito lobanjo pod udarci policijskih gumijevk. Spominjati se politične zgodovine, ki je pretresla svet, pomeni, vsaj za politično levico, spominjati se nečesa, kar večinoma predstavlja poraz. Kakor koli že, začela se je nova in zlovesča faza globalne politike, ki je ne bodo mogli prezreti niti najzadrtejši akademiki. Toda najhujše pri vsem tem je, in kar se je, vsaj v obdobju pred pojavom protikapitalističnih gibanj, pokazalo za najbolj škodljivo, pomanjkanje spominov na skupne, množične in učinkovite politične akcije. Prav izguba spomina je spodnesla toliko sodobnega študija kulture. V jedru našega premišljevanja se obrača zgodovinski vrtinec, ki ga je posrkal proč od resnice.

Večji del sveta, kot ga poznamo danes, se je kljub njegovi trdni, dobro oblaženi pojavnosti, izoblikoval razmeroma pred kratkim. Naplavili so ga valovi plime revolucionarnega nacionalizma, ki je po drugi svetovni vojni zemeljsko oblo in eno za drugo tudi posamezne narode iztrgala iz klešč zahodnjaškega kolonializma. Že skupni napor zaveznikov v drugi vojni je sam po sebi predstavljal uspešno sodelovanje, ki je brez primere v človeški zgodovini – napor, ki je zmlel zlohlotni fašizem v srcu Evrope in s tem položil temelje današnjemu svetu. Večino globalne skupnosti, ki jo vidimo okoli sebe, so pred kratkim oblikovali skupinski revolucionarni projekti – projekti, ki so jih pogosto začeli slabotni in lačni, a jim je kljub temu uspelo pregnati zverinske tuje oblastnike. Zahodnjaški imperiji, ki so jih razgradile omenjene revolucije, so bili tudi sami večinoma proizvod revolucij. Predstavljali so zmagovite revolucije – tiste, za katere smo že pozabili, da so se sploh zgodile. In proizvod katerih so ljudje, ki so nam podobni, mi. Že po naravi smo vedno pozornejši na revolucije, ki so jih izpeljali drugi, svoje pa pozabljamo.

Toda eno je revolucijo začeti, drugo pa jo obdržati pri življenju. Za najuglednejše vodje revolucij v 20. stoletju nedvomno velja, da je tisto, kar je rodilo revolucije, tudi povzročilo njihov končni propad. Vladimir Lenin je

verjel, da je boljševiško revolucijo omogočila zaostalost carske Rusije. Rusija je imela zelo slabo razvite civilne ustanove, ki bi lahko zagotovile lojalnost državljanov do države in tako preprečile politično vstajo. Njena moč je bila prej centralizirana kot pa razpršena, prej prisilna kot dogovorjena: zgoščena je bila v državnem aparatu, in njegov prevzem je omogočil prevzeti oblast z enim samim udarcem. Toda ista revščina in zaostalost sta potopili tudi leninistično revolucijo. Socializma ni mogoče zgraditi v ekonomsko zaostalem svetu, ki ga z obročem stiskajo močnejše in politično sovražne države, med nekvalificiranimi, nepismenimi delavci in kmeti brez tradicije socialnih organizacij in demokratičnega samoupravljanja. Poskus, da bi to vseeno storili, je zahteval nasilne in oborožene ukrepe, ki jih je uvedel stalinizem, in so na koncu uničili sam socializem, ki so ga poskušali zgraditi.

Podobna usoda je doletela tudi mnoge narode, ki se jim je v 20. stoletju uspelo osvoboditi izpod zahodnjaške kolonialne oblasti. Na tragično-ironičen način se je socializem pokazal za najmanj izvedljivega tam, kjer je bil najbolj potreben. Postkolonialna teorija se je rodila v zori neuspeha držav iz tretjega sveta, da bi vztrajale na svoji poti. Zaznamovali so jih konec obdobja revolucij v tretjem svetu in prvi pobliski tistega, kar danes imenujemo globalizacija. V petdesetih in šestdesetih letih je vrsta osvobodilnih gibanj, ki so jih vodili nacionalistični srednji razredi, v imenu politične suverenosti in ekonomske neodvisnosti zrušila svoje kolonialne oblastnike. S tem, da so zahteve obubožanih ljudi vpregli v napor za doseg te ciljev, so se elite iz tretjega sveta na oblast zavihtele na hrbtu ljudskega nezadovoljstva. Toda, ko so se vzpostavile, so se morale posvetiti nerodnemu vzdrževanju ravnotežja med radikalnimi pritiski od spodaj in globalnimi tržnimi silami od zunaj.

Marksizem, ki je v jedru predstavljal mednarodni pojav, je omenjenim gibanjem takoj ponudil pomoč, a je pri tem spoštoval njihove zahteve za politično avtonomijo, saj je v njih videl nazadovanje svetovnega kapitalizma. Toda prav malo marksistov je gojilo iluzije o ambicijah izbrancev iz omenjenega srednjega razreda, ki so bili na čelu teh nacionalističnih tokov. Za razliko od sentimentalnejših predstavnikov postkolonializma, večina marksistov tretjega sveta ni pojmovala kot dobrega in prvega sveta kot slabega. Ampak so raje vztrajali pri razrednem obravnavanju kolonialnih in postkolonialnih politikov.

Osamljeni, osiromašeni in prikrajšani za civilno in demokratično tradicijo so nekateri od teh režimov ubrali stalinistično pot v pohabljalno izolacijo. Drugi so bili prisiljeni priznati, da problemov sami ne bodo mogli rešiti – saj politična suverenost sama po sebi ni prinesla nobene avtentične ekonomske samostojnosti ali ustrezne oblike vodenja gospodarstva. Česa takega v svetu, v katerem prevladuje Zahod, tudi ne bi mogla uresničiti. Ko se je svetovna kapitalistična kriza po 1970 poglobila in se je veliko držav iz tretjega sveta še globlje pogreznilo v stagnacijo in korupcijo, jim je obnovljeni napadalni zahodni kapitalizem, v trdih časih dodatno breme, končno zaračunal za iluzije o nacionalni in revolucionarni neodvisnosti. "Tretjesvetovnost" se je končno umaknila

postkolonializmu. Edward Said je omenjeni prehod intelektualno označil in razčlenil v svojem vrhunskem delu *Orientalizem* iz 1978. In sicer uspešno kljub avtorjevim razumljivim zadržkom glede večine postkolonialne teorije, ki se je razcvetela v njegovi sledi. Knjiga se je za mednarodno levico pojavila v ključnem trenutku, ki ga je zaznamoval obrat sreče.

Zaradi delnega neuspeha nacionalnih revolucij v tako imenovanem tretjem svetu se je postkolonialna teorija izogibala govoru o nacionalnosti. Teoretiki, ki so bili bodisi premladi bodisi preveč otopeli, da bi se lahko spomnili, da je bil nacionalizem v svojem času presenetljivo učinkovita antikolonialna sila, niso v njem našli nič drugega kot neizobražen šovinizem ali etnično prevlado. Večina postkolonialnih mislecev se je osredotočila na kozmopolitske razsežnosti razmer, ki so postkolonialne države neizprosno povlekli na orbito globalnega kapitala. S tem so nedvomno odrazili resnično stvarnost. Toda z zavrnitvijo ideje o nacionalnosti so namenoma zavrgli tudi spoznanje o razredni družbi, ki je bilo tako tesno povezano z nastankom revolucionarnih narodov. Večina postkolonialnih mislecev ni bila samo "post"kolonialna, ampak so predstavljali tudi "post"stanje tistega revolucionarnega zagona, ki je omogočil vznik novih nacij na samem začetku. Če so bile omenjene nacionalne države delno neuspešne in nesposobne priključiti se bogatemu kapitalističnemu svetu, potem je vsako iskanje zunaj nacionalnosti pomenilo tudi preiščevanje onstran razredne družbe – in to v času, ko je kapitalizem postal močnejši in bolj zverski kot kdaj koli prej.

Res je tudi, da so celo sami revolucionarni nacionalisti v določenem smislu preiščevali zunaj okvirov razredne delitve. Tako so lahko skupaj zbrali nacionalno prebivalstvo in s tem, ne glede na različne protislovne razredne interese, oblikovali lažno skupnost. Srednji razred je lahko z nacionalno neodvisnostjo pridobil veliko več kot hudo potlačeni delavci in kmetje, ki so se namesto s tujo preprosto soočili z domačo družbo izkoriščevalcev. A celo kljub temu skupnost ni bila povsem lažna. Če je ideja o narodu omogočila premestitev razrednega boja, je tudi pomagala, da se je ta izoblikoval. Čeprav je pestovala različne nevarne iluzije, je tudi pomagala obrniti svet na glavo. Revolucionarni nacionalizem je bil nedvomno daleč najmočnejši, najuspešnejši in najradikalnejši val v 20. stoletju. V določenem smislu so tudi interesno različni sloji in razredi iz tretjega sveta resnično pogledali v obraz skupnemu zahodnjaškemu nasprotniku. Narod je postal prevladujoča oblika, ki jo je prevzel razredni boj v borbi proti temu nasprotniku. Bil je, to je jasno, ozka, popačena oblika, ki se je na koncu izkazala kot bedna in nezadostna. Marx je že v *Komunističnem manifestu* opozoril, da razredni boj od vseh možnih oblik najprej privzame nacionalistično, čeprav jo po vsebini daleč presega. A celo v tej obliki je nacionalnost predstavljala način, kako spraviti skupaj različne družbene razrede – kmete, delavce, študente, intelektualce – v borbi proti kolonialnim silam, ki so stale na poti njihovi neodvisnosti. In imel je močan argument v svoj prid: uspeh, če začnemo samo s tem.

Nekatera od novejših teoretskih razmišljanj so svojo pozornost od razredne družbe preusmerile h kolonializmu – kot da kolonializem in postkolonializem ne bi bila stvar razredne ureditve! Na svoj evropocentričen način so razredni boj poistovetili zgolj z dogajanjem na Zahodu, ali pa ga prepoznali le znotraj nacionalnih meja. Za socialiste pa je bil antikolonialni boj tudi razredni spopad: predstavljal je protiudarec mednarodnemu kapitalizmu, ki ni prav nič okleval in se je takoj odzval z nepretrgano vojaško agresijo. Šlo je za bitko med zahodnjaškim kapitalom in prepotenimi delavci sveta. Toda ker je bil razredni spopad oмотan v nacionalne pojme, je omenjeno razumevanje v poznejši postkolonialni literaturi pomagalo utrditi pot za počasno ponikanje ideje o razredni ureditvi. To je eden od razlogov, zaradi katerega je, kot bomo videli pozneje, vrhunec radikalnih idej iz sredine 20. stoletja predstavljal tudi začetek njihovega drsenja navzdol.

Veliko postkolonialnih teorij je svojo pozornost z razrednega spopada in nacionalnih držav preneslo na etnično področje. To je med drugim pomenilo, da so prepoznavne probleme postkolonialne kulture pogosto lažno reformulirali v vprašanja o "politiki identitete". Ker je etnično vprašanje večinoma stvar kulture, je ta preusmeritev pozornosti pomenila tudi obrat od politike h kulturi. Na določen način je to odražalo stvarne spremembe v svetu. Po drugi strani pa je pomagalo depolitizirati vprašanje postkolonializma in pomen kulture v njem napihnilo na način, ki je pritrkaval novi, postkolonialni klimi na samem Zahodu. V zraku ni bilo nič več čutiti potrebe po "osvoboditvi" in proti koncu sedemdesetih let je "emancipacija" dobila komaj opazen pridih zastarelosti. Videti je bilo, da je levica na Zahodu, potem ko je izgubila na loteriji doma, odšla iskat svoj plesni podij na tuje. In na potovanje v tujino odvedla s seboj tudi svojo meščansko prtljago zahodnjaške obsedenosti s kulturo.

Kljub temu so revolucije v Tretjem svetu jasno dokazale moč kolektivnega delovanja. Podobno kot militantno delovanje delavstva na Zahodu, ki je v sedemdesetih letih pomagalo, da je britanska vlada sestopila z oblasti. In podobno kot mirovna in študentska gibanja v poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih, ki so odigrala osrednjo vlogo ob koncu vietnamske vojne. Sodobna kulturalna teorija ne vsebuje veliko podatkov o tem. Kolektivno delovanje predvsem razume kot vojaški napad na šibkejšo državo in manj kot način, kako tovrstne pustolovščine uspešno pripeljati k sočutnemu koncu. V svetu, ki je doživel vzpon in padec skrajno surovih totalitarnih režimov, je ideja o kolektivnem življenju postala rahlo vprašljiva.

Za nekatera postmoderna razmišljanja predstavlja soglasnost tiranijo, solidarnost pa nič drugega kot brezdušno uniformnost.¹ Toda medtem ko liberalci tej konformnosti nasprotujejo z individualnostjo, se ji namesto tega postmodernisti,

¹ Pod izrazom "postmoderen" mislim, grobo rečeno, sodoben način razmišljanja, ki zavrača totalnost, univerzalne vrednosti, velike zgodovinske pripovedi, trden temelj človeškega obstoja in možnost objektivnega znanja. Postmodernizem dvomi o resnici, enotnosti in razvoju ter nasprotuje tistemu, kar razume kot elitizem v kulturi. Nagiba se h kulturalnemu pluralizmu, diskontinuiteti in heterogenosti.

nekateri od njih dvomijo o sami realnosti posameznika, postavljajo po robu z razmišljanji o obrobju in manjšinah. Zanima jih vse, na kar v družbi gledajo postrani – obrobno, noro, izkrivljeno, perverzno, transgresivno – in kar je politično najplodnejše. Danes je v prevladujočem družbenem življenju mogoče najti le malo pravih vrednosti. To pa je, ironično, ravno tista vrsta elitističnega, monolitnega stališča, ki ga postmodernisti pri svojih konzervativnih nasprotnikih najtežje sprejmejo.

Pri obnovi tega, kar je pravoverna kultura potisnila na rob, so kulturalne študije opravile življenjsko pomembno delo. Obrobje je lahko nepopisno težko mesto za življenje. Zato ni prav dosti častivrednih nalog, ki jih lahko opravijo študentje študija kulture in pomagajo ustvariti prostor, v katerem lahko spregledani in zavrženi spet najdejo svoj jezik. Nič več ni tako lahko trditi, da etnična umetnost ne predstavlja nič drugega kot nabijanja po naftnih sodih ali nekaj skupaj zmetanih kosti. Feminizem ni samo spremenil naše kulture krajine, ampak je, kot bomo videli pozneje, ponudil jasen etičen model za današnji čas. Hkrati pa je, metaforično rečeno, vse tiste bele moške, ki še niso bili povsem mrtvi, kar predstavlja njihovo nesrečo, pobesil z drogov za javno razsvetljava z glavo navzdol, na pokvarjen način pridobljene kovance, ki so se jim usuli iz žepov, pa porabil za financiranje krajevnih umetniških projektov.

To, kar je tukaj zares na udaru, je *normativnost*. Kulturalisti družbeno življenje večine razumejo kot ustanovo norm in konvencij ter potemtakem že samo po sebi zatirajoče. Žalostnemu, sistematičnemu nadzoru se izmakne samo obrobno, perverzno in izstopajoče. Norme zatrejo človeka zaradi preprostega razloga, ker izvirne in različne posameznike vse oblikujejo po istem kopitu. Kot je napisal William Blake: "Enak zakon za leva & vola pomeni zatiranje." Liberalci normativnost razumejo kot nujno, saj naj bi bile v življenju vsem zagotovljene enake možnosti za uresničitev njihovih edinstvenih osebnosti. A če povemo na kratko, ima normativnost res posledice, ki ravno to onemogočajo. Zagovorniki svobode se še bolj upirajo tej ravni. V tem pogledu so se ironično približali konzervativcem. Svobodomislec po krvi, kot na primer Oscar Wilde, sanja o bodoči družbi, v kateri bodo imeli vsi možnost polno uresničiti svoj edinstveni jaz. Zanj ne pride v poštev nobeno tehtanje ali ocenjevanje posameznikov, vsaj nič bolj, kot je na primer pojem zavisti mogoče primerjati s papagajem.

Za razliko od njih pa črnogleda ali sramežljiva svobodomisleca, kot sta Jacques Derrida ali Michel Foucault, pravita, da normam od tistega trenutka dalje, ko odpremo usta, ni mogoče pobegniti. Beseda "ketch", ki, kot bralec dobro ve, pomeni manjšo, po vsej dolžini opremljeno jadnico z dvema jamboroma, pri čemer je krmni jambor postavljen pred krmilo in nižji od sprednjega jambora, je videti na prvi pogled dovolj natančna, toda pri dejanski uporabi jo moramo razširiti na celo vrsto različnih plovil, ki spadajo pod to splošno oznako in imajo vrsto posebnosti. Jezik uravna stvari in jih poenoti. Je v celoti normativen. Če rečemo "list", to pomeni, da sta dve povsem neprimerljivi

stvari iz rastlinske snovi ena in ista. Tako kot izjava "tukaj" pomeni celo vrsto različnih prostorov.

Misleci, kot sta Derrida in Foucault, se zaradi teh enačajev vznemirjajo, tudi ko jih sprejmejo kot neizogibne. Rada bi živela v svetu, ki bi bil v celoti narejen iz razlik. Podobno kot njun veliki mentor Nietzsche menita, da je celota sveta sestavljena iz razlik, toda, da sploh lahko delujemo, smo jih prisiljeni izenačevati. Res je, da v svetu čistih razlik nikomur ne bi uspelo povedati nič razumljivega – ne bi bilo poezije, ne cestnih znakov, ljubezenskih pisem ali ladijskih dnevnikov, prav tako pa ne izjav, da je vse enkratno in različno od vsega drugega. Ampak preprosto, to je cena, ki jo mora človek plačati, da ga ravnanje drugih ne bi utesnjevalo, podobno, kot je na primer potrebno doplačati za karto prvega razreda.

Napačno bi bilo razmišljati, da norme vedno omejujejo človeka. Pravzaprav gre za skrajno butasto romantično zablodo. V naši družbi na primer velja norma, da se domačini ne vržejo s hripavimi kriki na popolne tujce in jim ne odsekajo nog. Dogovorjeno je, da kaznujemo morilce otrok, da delovni ljudje lahko zavrnejo delo in da rešilnih avtomobilov, ki z vso hitrostjo peljejo na kraj nesreče, ne oviramo zaradi gole objestnosti. Vsakdo, ki se zaradi tega čuti zatiranega, mora biti pretirano občutljiv. Samo intelektualec, ki se je prenapolnil z abstrakcijami, je lahko z njimi tako preobložen, da misli, da je vsako izkrivljanje norm že radikalno politično dejanje.

Za tiste, ki so prepričani, da norme vedno predstavljajo nekaj negativnega, je povsem verjetno, da bodo sumničavi tudi do avtoritet. V tem se razlikujejo od radikalcev, ki spoštujejo avtoriteto ljudi z dolgoletnimi izkušnjami v borbi proti krivici, in zakonov, ki ščitijo človeško fizično nedotakljivost ali delovne pogoje. Podobno so nekateri sodobni kulturalni misleci videti, kot bi verjeli, da so manjšine ustvarjalnejše od večine. Prav gotovo ne gre za najpopularnejše prepričanje med iznakaženimi žrtvami baskovskega separatizma. Nasprotno pa bi se nekatere fašistične skupine čutile polaskane, podobno kot obsedeni opazovalci NLP in adventisti sedmega dne. V Indiji se je z imperialno silo spopadla večina, in ne manjšina, in enako velja tudi za ljudi, ki so zrušili apartheid. Tisti, ki nasprotujejo normam, avtoriteti in večini kar tako, so abstraktni univerzalisti, kljub dejstvu, da večina njih nasprotuje tudi abstraktnemu univerzalizmu.

Postmodernistični predsodek proti normam, skupnosti in sporazumu je v političnem smislu nekaj katastrofalnega. Poleg tega pa je tudi izredno neduhovito. Ni pa posledica slabega poznavanja zgolj redkih in dragocenih primerov politične solidarnosti, ki se jih spomnijo, ampak nedvomno odraža stvarno družbeno stanje. Predstavlja eno od posledic jasnega razpada staromodne meščanske družbe na množico subkultur. Podobna posledica zgodovinskega razvoja v našem času je tudi nazadovanje tradicionalnega srednjega razreda. Kot je dokazal Perry Anderson, se je moralo trdno, moralno pokončno meščanstvo, ki mu je uspelo preživeti drugo svetovno vojno, v našem času

umakniti pred "raznimi časopisnimi princesami in sluzastimi predsedniki, posteljami, ki jih je mogoče najeti v uradnih rezidencah, in podkupninami za ubijalske reklame, disneyfikacijo protokolov in toksično ponorelostjo tarantinizacijo delovanja". Trden (meščanski) amfiteater," je napisal Anderson s slikovitim odporom, "se je umaknil pred 'akvarijem plavajočih, uplahnjenih oblik – projektanti in direktorji, nadzorniki in hišniki, uradniki in špekulanti s sodobnim kapitalom: gre za dejavnike denarnega veselja, ki ne poznajo nobenih družbenih stalnic ali obstojnih identitet".² Prav pomanjkanje stalnih identitet za nekatere kulturalne teoretike predstavlja zadnjo besedo v radikalnosti. Neravnotežje identitet je "subverzivno" – trditev, ki bi jo bilo zanimivo preveriti med družbeno zavrženimi in spregledanimi.

V na novo nastalem družbenem redu ni več mogoče najti boemskih upornikov ali revolucionarnih avantgard, ker preprosto nimajo ničesar več, kar bi še lahko vrgli v zrak. Njihov sovražnik s klobukom in sukničjem, ki ga je bilo tako lahko razbesneti, je izparel. Namesto tega je novo merilo postala nenormativnost. V današnjem času niso samo anarhisti tisti, ki se jim zdi vse dopustno, ampak tudi starlete, uredniki časopisov, borzni mešetarji in korporativni direktorji. Sodobna norma je denar; ker pa denar nima nobenih svojih načel ali jasne identitete, pravzaprav ne predstavlja nobene norme. Je skrajno nedoločen in bo vedno veselo potegnil z največjim vlagateljem. Je neskončno prilagodljiv na najbolj neverjetne ali skrajne situacije in podobno kot kraljica nima lastnega mnenja o ničemer.

Videti je torej, da smo se premaknili od vzvišenega sprenevedanja nekdanjih srednjih razredov k ceneni nesramnosti novih. Od nacionalne kulture s samo enim sklopom pravil smo se obrnili k pisani izbiri subkultur, ki so v neprestanem medsebojnem gibanju. Gre seveda za pretiravanje. Stari režim ni bil nikoli enoten in tudi novi ni popolnoma razdrobljen. Nekatere močne kolektivne norme še vedno veljajo. Res pa novo vladajočo elito vedno bolj predstavljajo ljudje, ki raje snifajo kokain, kot pa tisti, ki so videti kot Herbert Aquith ali Marcel Proust.

Vemo, da so imele eksperimentalne avantgarde v kulturi srečo. Rimbaud, Picasso in Brecht so še ustvarjali v času klasičnega meščanstva, s katerim so se lahko kruto poigravali. Žal pa to ne velja več za njihove potomce in postmodernizem. Razlika je v tem, da ni videti, da bi to opazili, mogoče zaradi tega, ker bi bilo priznati kaj takega preveč sramotno. Postmodernizem se vsake toliko časa obnaša, kot da je klasično meščanstvo še vedno živo in pri polni moči, zaradi česar pogosto obtiči v preteklosti. Večino svojega časa porabi za napad na absolutne resnice, objektivnost, večne moralne vrednote, znanstveno raziskovanje in vero v zgodovinski razvoj. Vedno znova ponavlja svoj dvom o avtonomnosti posameznika, okostenelih družbenih in seksualnih normah in veri v trdne temelje sveta. Ker omenjene vrednote pripadajo meščanskemu

² Perry Anderson: *The Origins of Postmodernity*, London, 1998, str. 86 in 85.

svetu, ki umira, to človeka spominja na rafale togotnih besed v časopisih o hunskih zavojevalcih na konjih ali o uničevalskih Kartažanih, ki so zavzeli grofije v okolici Londona.

S tem nočemo reči, da omenjena prepričanja nimajo več nobene moči. V krajih, kot sta Utah in Ulster, imajo še vedno precejšnjo težo. Toda nihče na Wall Streetu in le redki na Fleet Streetu še verjamejo v absolutno resnico in neoporečnost ustanov. Večina znanstvenikov je, kar se tiče znanosti, v glavnem zelo skeptična in jo precej bolj, kot bi si lahko mislil lahkoveren laik, obravnavajo kot zadevo v slogu pomeri in zgreši ali "na oko". Samo ljudje s področja humanistike še vedno naivno mislijo, da se imajo znanstveniki za čuvarje absolutne resnice z belimi ovratniki, in zato zapravljajo veliko energije za poskuse, da bi jih postavili na laž. Humanisti so vedno prezirali znanstvenike. Napaka je v tem, da so jih nekoč prezirali iz snobizma, zdaj pa zaradi dvoma o njih. Toda le redki ljudje, ki v teoriji verjamejo v moralne vrednote, se enako obnašajo tudi v dejanskem življenju. V glavnem gre za politike in poslovne direktorje. Po drugi strani pa nasprotno ljudje, za katere bi pričakovali, da verjamejo v absolutne vrednosti, ne verjamejo v nič, kot na primer moralni filozofi ali srečno ploskajoči duhovniki. In čeprav nekateri genetično optimistični Amerikanci še verjamejo v napredek, pa velikansko število ustavno zamorjenih Evropejcev vanj gotovo ne verjame več.

Toda iz pogleda ni izparel samo tradicionalni srednji razred. Enako velja za tradicionalni delavski razred. In ker se je delavski razred zavzemal za solidarnost, ne preseneča, da naj bi zdaj prevladala oblika radikalizma, ki solidarnosti v temelju ne zaupa. Postmodernizem ne verjame v individualizem, ker pač ne verjame v posameznika. Toda prav tako nima prevelikega zaupanja v delovno občestvo. Namesto tega zaupa v pluralizem – v socialnem obsegu, ki je zelo pisan in vključuje vse, kar se da. Problem skrajnega radikalizma je v tem, da ne vsebuje skoraj nič od tega, s čimer se ne bi strinjal tudi princ Charles. Kapitalizem nedvomno pogosto deli ljudi in zaradi lastnih namenov marsikoga izloči. Ali pa izkorišča že vzpostavljeno stanje. Izločanje je lahko nadvse boleče za veliko število ljudi. Množice moških in žensk so bedno trpele zaradi ponižujočega položaja drugorazrednih ljudi. V načelu je kapitalizem vera, ki vključuje popolnoma vse, saj mu je vseeno, koga izkorišča. V svoji pripravljenosti spraviti na kolena kogar koli, je prav občudujoče enakopraven. Vedno je pripravljen družiti se tudi z nekdanjimi žrtvami, pa naj bo to še tako težko prebavljivo. In v glavnem je pripravljen zmešati toliko različnih kultur, kot je le mogoče, samo da proda čim več blaga.

V plemenitem humanističnem duhu starodavnega pesnika omenjen sistem ne najde nič človeškega, kar bi mu bilo tuje. V svojem lovu na dobiček bo prepotoval katero koli razdaljo, zdržal kakršne koli napore, se povezal z najgnusnejšimi pajdaši, trpel najprisrutnejša ponižanja, pristal na najneokusnejše zidne tapete in z nasmehom na obrazu izdal svoje vrstnike, kadar koli bo to potrebno. Kapitalizem je tisti, ki ga nič ne zanima, odličniki gor ali dol. Ne

glede na to, ali gre za potrošnike, ki nosijo turbane, ali tiste, ki jih ne, tiste, ki hodijo naokoli v rožnatih brezrokavnikih ali one gole, zgolj s krpo okoli ledij, daje in jemlje natančno in z enako mero. Prezira hierarhične rede prostaških mladeničev in vnemo, s katero jemljejo in mešajo pogreto ameriško večerjo. Okorišča se z lomljenjem omejitev in pobijanjem svetih krav. Njegovega poželenja ni mogoče potešiti, njegov prostor je neskončen. Zakon, ki ga spoštuje, je posmehovanje vsem mejam, zaradi česar (njegovega) zakona ni več mogoče ločiti od kriminala. V primerjavi z njegovo silovito pogoltnostjo in skrajno objestnostjo je tudi popolnoma razmršen anarhističen kritik videti resnoben in malomeščanski.

Ko razmišljamo o vključenosti, se seveda soočimo s številnimi, že znanimi problemi, pri katerih se nam ni treba predolgo zadrževati. Kdo odloča o tem, kdo bo vključen? Kdo – vprašanje Groucho Marxa – bi si sploh želel biti vključen v to množico? Če je obrobnost res tako plodna in rušilna, kot trdijo postmodernistični misleci, zakaj bi se je potemtakem radi znebili? Kaj pa, če med obrobjem in večino sploh ni jasne ločnice? Za socialista predstavlja pravo sramoto sodobnega sveta dejstvo, da so skorajda vsi ljudje pregnani na rob. Če upoštevamo domet in pomen mednarodnih korporacij, potem velike množice moških in žensk sploh niso nikjer. Celotni narodi so potisnjeni na obrobje. Celotni razredi ljudi so preprosto obsojeni na dejstvo, da ne služijo ničemur. Celotne skupnosti so izkoreninjene in prisiljene v emigracijo.

V tem svetu se lahko tisto, kar je v središču, zamenja čez noč: nič in nihče ni trajno nenadomestljiv, še najmanj direktorji korporacij. Kdo ali kaj zares predstavlja ključ sistema, je stvar debate. Tisti brez sredstev so očitno obrobni, kot večina drugih odpadkov ali porabljenih snovi, ki jih je globalna ekonomija odvrгла; kako pa je s slabo plačanimi? Ti sicer ne predstavljajo središča, a prav gotovo niso nič obrobnega. Saj šele njihovo delo omogoči, da sistem sploh deluje. Na globalni ravni slabo plačani predstavljajo velikansko množico ljudi. Prav v tem je, zanimivo, bistvo sistema, ki počiva na izključevanju večine svojih članov. V tem smislu je enak kateri koli razredni družbi, ki je kdaj koli obstajala. Ali, če smo že pri tem, patriarhalni družbi, ki je, tako na grobo, nepravilna vsaj do polovice svojih članov.

Dokler o socialnem robu razmišljamo v pojmih *manjšine*, je omenjeno neverjetno dejstvo zelo priročno prikrito. Večina razmišljanj o kulturi prihaja iz ZDA, države, v kateri prebiva kar nekaj zelo velikih etničnih manjšin in v kateri je tudi večina največjih svetovnih korporacij. Ker Amerikanci niso vajeni razmišljati v mednarodnih razsežnostih – če upoštevamo, da njihove administracije svojo pozornost bolj namenjajo obvladovanju sveta kot pa pre-mišljevanju o njem – pri njih izraz "obroben" prej pomeni Mehičane ali Afroameričane kot pa recimo prebivalce Bangladeša, rudarje v nekdanjih premo-govnikih ali graditelje Zahoda. Rudarji res niso videti tako zelo Drugi, razen v očeh nekaterih junakinj iz romanov D. H. Lawrencea.

Resnično, so tudi časi, ko se zdi, da sploh ni tako zelo pomembno, kdo je ta Drugi. Pravzaprav je to lahko katera koli skupina, ki te povzdigne v tvoji

mračni normativnosti. Pod to eksotično predstavo, ki jo obroblja čipkast naval dobre staromodne ameriške puritanske krivde, se pretaka kalen mazohističen tok. V primeru, da si bil belec in Zahodnjak, je bilo bolje biti bolj ali manj kdor koli, samo ne ti sam. Mogoče ti je občutek krivde lahko pomagalo ublažiti že srečno odkritje groba starodavne prababice z otoka Man ali nepričakovano srečanje z bratrancem iz drugega kolena iz Cornisha. Z oholostjo, ki jo skrivamo pod tanko masko ponižnosti, nam je kult Drugega zagotavljal, da v sami družbeni večini ni nobenih večjih konfliktov ali nesporazumov. Oziroma, če smo že pri tem, v manjšinah. Saj so nekateri ljudje, ki stvari pojmujejo na opisan način, tudi globoko sumničavi glede kakršnih koli črno-belih nasprotij.

Vrnitev k idejam o skupnostih, ki bi še pripadale svetu pred našimi očmi, ni več mogoča. Trenutno je človeška zgodovina večinoma postskupnostna in postindividualna. Toda čeprav jo doživljamo kot vakuum, lahko predstavlja tudi novo priložnost. Morali se bomo domisliti novih oblik pripadnosti, ki bodo prej raznolike kot pa monolitne. Nekatero od teh oblik bodo imele vsaj deloma zasebno naravo odnosov v plemenu ali skupnosti, druge pa bodo abstraktnije, povezane in posredne. Trenutno ne poznamo nobenega idealnega obsega za socialno skupino, ki naj bi ji pripadali. Pepelkin čevlječek prostora, žal, ne obstaja. Za idealen socialni okvir je še pred kratkim veljala nacionalna država, toda celo nacionalisti v njej ne vidijo več edinega zaželenega teritorija.

Moški in ženske prav tako kot svobodo in gibljivost potrebujejo tudi tradicijo in pripadnost. Korenine v tem primeru niso nič retrogardnega. Postmoderni kult človeka, ki se neprestano seli, in občasno uspe modernega nomada narediti za bolj zavidanja vredno osebo od rokavske zvezde, je preveč domišljav. Predstavlja senco iz časov modernističnega kulta izgnanca, satanističnega umetnika, ki je preziral malomeščanske množice in iz svoje prisilne razlastitve naredil svojo elitistično vrlino. Ampak trenutno predstavlja problem dejstvo, da se po svetu lahko gibajo samo bogati, reveži pa so vezani na svoj kraj. Ali natančneje: reveži ostanejo v svojem kraju, dokler se jih ne lotijo bogati. Bogati so globalni in reveži lokalni – čeprav so bogataši ustrezno, kot so reveži postali globalen pojav, tudi sami začeli ceniti prednosti enega samega kraja. Prav nič težko si ni v prihodnosti predstavljati bogatih skupnosti, ki jih varujejo stražni stolpi, močni reflektorji in strojnična gnezda, medtem ko bodo reveži za hrano brskali med smetmi v opusteli deželi zunaj zidov. Čeprav v času, ki nam je še ostal, antikapitalistična gibanja, kar je precej bolj opogumljajoče, poskušajo izrisati tudi alternativna razmerja med globalno in lokalno sceno, raznolikostjo in solidarnostjo.

Prevedel Iztok Osojnik