

Intervju s Terryjem Eagletonom

Terry Eagleton ima profesuro Thomas Warton na Univerzi v Oxfordu od leta 1991 in je častni član na Saint Catherine's College v Oxfordu. Je častni doktor na National University of Ireland, na Univerzi Santiago, častni profesor na Univerzi Dalien na Kitajskem, častni gostujoči profesor na Univerzi v Londonu in Keelu. Rojen je bil leta 1943, izobraževal se je na Trinity College in pri 21 letih postal najmlajši izvoljeni predavatelj od 18. stoletja na Jesus College v Cambridgeu. Njegova dela so prevedena v številne tuje jezike, med njimi tudi v arabščino, malajščino, hindujščino, kitajščino, katalonščino, korejščino, ruščino, bolgarščino, romunščino, srbščino in v druge evropske jezike.

Eagleton je bil gostujoči predavatelj in gostujoči profesor po različnih deželah sveta, med njimi na Kitajskem, v Koreji, Kanadi, Avstraliji, Južni Afriki, na Japonskem, na Nigeriji, Maleziji, Egiptu, Maroku, Sloveniji, na Hrvaškem in drugod po Evropi. Napisal je scenarij za film Dereka Jarmana 'Wittgenstein', bil je kulturni svetovalec Laburistične stranke, njegove oddaje so gledane po svetu, piše v številne strokovne revije. Izdal je naslednje avtorske knjige:

Nova leva cerkev (1967)

Shakespeare in družba (1967)

Eksili in emigranti (1970)

Telo kot jezik (1970)

Miti oblasti: študija o Brontëjevih (1973)

Kritika in ideologija (1976)

Marksizem in literarna kritika (1976)

Walter Benjamin (1981)

Posilstvo Klarise (1983)

Literarna teorija: Uvod (1984)

Funkcija kritike (1984)

Shakespeare (1985)

Nesmisel (1986)

Ideologija estetike (1990)

Ideologija: Uvod (1992)

Heathcliff in velika lakota (1995)

Marksistična literarna teorija (1995)

Iluzije postmodernizma (1996)

Nori Janez in škof (1998)

Resnica o Irskem (1999)

Znanstveniki in uporniki v 19. stoletju na Irskem (1999)

Ideja kulture (2000)

DARJA: Po tem kar ste v svojem življenju napisali in naredili, bi vas bilo mogoče označiti kot praktika visoke teorije in tudi kot nekoga, ki intervenira politično. Kateri so bili vaši uspešni politični posegi? Kako bi ocenili kontinuiteto in diskontinuiteto med vašimi teoretskimi raziskavami in praktičnim političnim angažmajem?

EAGLETON: Torej, mojih uspešnih političnih posegov je bilo strašansko malo. Kar pa zadeva visoko teorijo, tisto z veliko začetnico, mislim na dela Michela Foucaulta, Jacquesa Derridaja, Louisa Althusserja, lahko rečemo, da je njen trenutek minil, čeprav še vedno živimo od njenega vpliva in z njo počenjamo zanimive reči. Zame je bila precej pomembna v prvi polovici osemdesetih let.

Ko sem pisal spremno besedo k ponovni izdaji moje knjige *Literary Theory: An Introduction* 'Literarna teorija: Uvod', s katero sem želel posodobiti začetno diskusijo, me je kar presunilo, kako malo se je bilo zgodilo v teoriji, kako malo stvari je dosegalo monumentalni status ustanovnih očetov in mater obdobja Julije Kristeve, na primer. Toda tega manka ne moremo razložiti z obžalovanja vrednim padcem človeškega razuma vse odtlej. Teorija seveda žene vsakogar k razmisleku o njegovih ali njenih lastnih zgodovinskih pogojih, ob tem pa ne postavlja vprašanja o svojih lastnih zgodovinskih pogojih. Tudi zato se lahko vprašamo, zakaj in kako se je teorija pojavila? Tako lahko njen vzpon povežemo s specifičnimi zgodovinskimi pogoji dogodkov v letu 1968. Dejansko gre za bolj globoko povezavo, kakor pa bi jo bili pripravljeni priznati celo prej omenjeni teoretiki.

Če pogledate, kaj se dogaja zdaj, dandanes v Veliki Britaniji teorija ni tako popularna. Mislim pa, da je bil vrhunec tega že dosežen. Res je, da v teoriji prevladujejo postkolonializem, postmodernizem in nekatere oblike feminizma. Le malo ljudi danes piše o semiotiki ali fenomenologiji. To je dobro, saj ima tisto, kar zaposluje ljudi, ki se ukvarjajo s postkolo-

nializmom ali postmodernizmom, precej več praktične vsebine in vsebuje bolj sodobne teme kot prej. Zaradi tega bi bilo napačno, kot to počne določen teoreticizem, postavljati skupaj postkolonializem ali feminizem s fenomenologijo ali semiotiko. Slednji sta jasno in popolnoma intelektualni zadevi prav tam, kjer prvi nista.

Istočasno je imel odmik od čiste teorije tudi slabo stran, ker ga je spremljal premik k nekakšnemu pragmatizmu oziroma malodane profesionalni anti-teoriji. Pragmatizem je teoretsko spoštovanja vredna in intelektualno zanimiva zvrst antiteorije, če pa upoštevate dela Richarda Rortyja, ni filistrska opozicija teoriji.

Vseeno pa menim, da trenutno stanje lahko razumemo kot novo politično situacijo, ki je nadomestila prejšnjo, v kateri sta, čeprav različni, revolucionarna politika in visoka teorija hodili z roko v roki.

Od takrat, ko je bila visoka teorija na vrhuncu, so tudi priložnosti za politične posege. Vendar levica pomanjkanja takih priložnosti ne bi smela razumeti tako, kot da je zanj kriva sama. Ne bi se smela posipati s pepelom in govoriti "ne delamo dovolj". V osnovi vendarle ne gre za našo odgovornost; gre za odgovornost zgodovinskega trenutka, zaradi katerega je priložnosti za učinkovit političen poseg tako malo. Menim, da moramo pobegniti od voluntarizma, ki trdi, da trenutka intervencije ni zato, ker nam primanjkuje volje in moči za njo. To ne bi bila materialistična analiza. Razumeti moramo, da so obdobja, ki so za nas dobra, in obdobja, ki so za nas slaba. Razumeti moramo, da je čas, ko teorija neizogibno skoči dlje kot politična praksa, in da je čas, na primer obdobje zgodnjih boljševikov, ko je morala teorija teči zelo hitro, da je dohitevala prakso. Prav zato so odnosi med teorijo in prakso zgodovinsko spremenljivi.

Glede odnosa med političnim delovanjem na eni strani ter bolj posrednim na drugi, sem pri sebi uspel najti nekakšno skladnost med obema v političnem gledališču, ki na Irskem vsekakor ima tradicijo, je nekakšen prostor, ki

je v metropolitanskih družbah precej ožji. Na neki točki sem bil nekaj časa tudi svetovalec za kulturo britanskih laburistov, še vedno pa sem do neke mere vpleten v irske politične zadeve.

NIK: Navkljub nasprotovanju, ki je v vzhodni Evropi sledilo koncu socializma, je najbolj presenetljivo v razvoju teorije to, da je marksizem preživel, še vedno ima neko veljavnost. Lahko bi celo trdili, da je postal močnejši. Del trde metamarksistične teorije je zdaj videti obskuren, če ga primerjamo z bolj praktičnimi marksističnimi posegi. Poleg tega pa je padec Berlinskega zidu dokončno diskreditiral stalinizem. Stalinizem kot negacija socializma in trenutni silni napad neoliberalizma na regijo podpirata veljavnost vizije o bolj ustrezno emancipirani socialistični družbi in znotraj nje veljavnost večine marksističnih tez.

EAGLETON: Ker je Derrida vedno pisal o nečem zanj marginalnem, je bil mogoče padec Berlinskega zidu razlog, da je začel pisati o marksizmu. Ko je bil marksizem z Althusserjem in drugimi prevladujoča vrsta teorije, se je Derrida nanj nanašal zgolj zelo kritično in posredno. Ko pa ni bilo več moderno biti marksist, je v marksizmu nenadoma odkril nekatere vrednosti.

To bi bil lahko majhen in slikovit primer o trenutnem stanju marksizma. Vendar pa je to, kar se je zgodilo z zrušenjem vzhodne Evrope – čeprav ne tudi tisto, kar je temu sledilo – ustrezalo temu, kar je glasno zahteval velik del skrajne levice že dosti pred dogodki na Trgu nebeškega miru. Kajti apologeti neoliberalizma in nasprotniki marksistov pogosto pozabljajo, da je bilo za razlago vzpona s stalinizmom označenih družb, kaj je bilo z njimi narobe, kako bi jih lahko zrušili in za nujnost le-tega, potrebno poiskati zgodovinski in materialistični diskurz, tega pa je bilo mogoče poiskati prav v različnih elementih marksizma; v trockističnem izročilu, v Frankfurtski šoli, v različnih vrstah zahodnega marksizma, ki so bili nepopustljivo

kritični do stalinizma. Toda njihova kritika ni bila liberalne narave. Pojav stalinizma so raje razlagali z nastankom socializma v posebnih okoliščinah, na primer, če je bil vzpostavljen od zgoraj oziroma vsiljen.

Po drugi strani pa morajo biti marksisti realistični in priznati, da marksizem prestaja največjo krizo doslej. Priznati morajo, da je neoliberalizem globalno prevladujoč in da ni takojšnjih obetov za njegov političen konec. To me ne sili v revizionistično ali reformistično pozicijo, menim pa, da moramo začeti s politiko etike. Ta se začne z realizmom in ne z optimizmom ali pesimizmom. Še več, diskusija, ki jo moramo šele sprožiti, je, kaj sploh razumemo z besedo marksizem. Ko ljudje rečejo "marksizem je mrtev" ali "ne, ni mrtev" ali "mogoče je mrtev le na pol", predpostavljajo, da vsi vemo, o čem govorimo. Dejansko pa gre za zelo pomešano vrečo idej, od katerih nekatere sploh niso specifično marksistične.

Marksisti si mnoga prepričanja delijo z drugimi radikalci. Upal bi si celo reči, da je večina posebno političnih prepričanj, h katerim stremijo marksisti, takšna, da za njih sploh ni treba biti marksist. Za mene bi bil dober primer Raymond Williams, ki sebe vsaj večinoma časa ni imel za marksista. Toda to sploh ni bilo pomembno, saj je bilo tisto, v kar je verjel, če govorimo politično, kot levičarski socialist, dovolj blizu, tako da je bilo lahko vseeno.

Tu ne gre zgolj za anekdotično ponazoritev tega problema. Prav zato bi bilo moje vprašanje "kakšno razliko vzpostavlja marksizem?", kakšno razliko postavlja na levici? Zame je pomembno, da bi bili ljudje vsaj v nekem pomenu socialisti. Ne pa toliko, da bi bili marksisti. Seveda sem sam marksist, toda to se mi ne zdi toliko pomembno kot določena drža ali določena praksa proti neoliberalnemu kapitalizmu. Ker sta bili drža in praksa vedno različni, menim, da marksizem še vedno ni in tudi ne bi izčrpal izročila levice.

NIK: Če so, kot predlagate sami, prepričanja marksistov in nemarksistov pogosto

konvergentna, ali je možno isto reči za odnos med marksisti in anarhisti?

EAGLETON: Da. Kot se je pogosto poudarjalo – Marxova temeljna vizija je zaradi značilnih razlogov precej anarhistična. Vseeno pa se je s I. in II. Internacionalo začela dolga zgodovina konflikta med anarhisti in marksisti. Po drugi strani pa so vsaj v najmočnejši fazi britanskega mirovnega gibanja delovali zelo skupaj.

Kakor koli, bolj relevantno je vprašanje odnosa med marksizmom in tako imenovanimi novimi družbenimi gibanji, kot sta feminizem in ekologija. To nas pripelje nazaj k vprašanju, kaj marksizem za sebe trdi, da je. Če torej trdi, da je totalizirajoča filozofija, neobhodno zabrede v konflikt z drugimi oblikami politične misli. Toda o marksizmu nikoli nisem razmišljal kot o totalizirajoči filozofiji. Marksizem je velika zgodba, vendar zagotovo zgolj ena velika zgodba, in izbira ni med veliko zgodbo in mnogimi malimi zgodbami. Kajti lahko obstaja več velikih zgodb in Marx ima samo eno izmed njih. Tako torej marksizem govori o konfliktu, ki ga je povzročil proces materialne produkcije, feminizem pa kot druga velika zgodba govori o spolni reprodukciji in z njo povezanih zadevah. Zato ne mislim, da je med njima tekmovanje.

Marksizem je dejansko skromen predlog in se je vedno motil o sebi, kadar je menil, da je njegov domet večji kot je. Toda marksizem nam pripoveduje posebno zgodbo in ko jo enkrat pove in ko je sklenjena, nima marksizem prav nobenega razloga več za obstoj.

NIK: Ko že omenjamo možno simbiozo med anarhisti, marksisti in nemarksisti, se moram spomniti Bakuninove kritike marksizma in njegove tendence k avantgardizmu, ki povzdigne specializirano in odtujeno elito ...

EAGLETON: Rekel bi, da tu problem ni v marksistih, temveč v leninistih. Ko govorimo o problemih partijske organizacije, o avant-

gardizmu, dejansko govorimo o problemih revolucionarne strategije, o kateri sta tako Marx kot Engels imela zelo malo za povedati.

To, na kar sem se skliceval prej, je bila razlika med pogledi na svet, kjer marksizem in feminizem ne tekmujeta. Tako tudi nobeden od obeh ni del neke višje bolj enotne vizije, saj govorita o različnih zgodovinah. Očitno pa oba tvorita strateška zaveznitva in v tem procesu se šele začneš spraševati, ali bi bil avantgardist ali pa bolj razsrediščen. Tu govorim o strategiji, ki se razlikuje od tistega, o čemer sem govoril prej.

Naj poskusim takole: V Združenih državah Amerike, kjer predavam, je nekaj feministk, s katerimi lahko govorim, in nekaj, s katerimi, vsaj kot socialist, ne morem. Tiste, s katerimi govorim, dopuščajo, da obstaja odnos med ženskim gibanjem in drugimi oblikami radikalne politike. Tiste, s katerimi ne morem govoriti, pa bi lahko bile, ne glede na to, da se ukvarjajo z ženskim vprašanjem, tudi ljubiteljice Ala Gora, kar verjetno tudi so.

DARJA: Poglavitna razlika med ameriški in evropski feministkami je v tem, da je za evropski feminizem značilneje, da ga njegove pripadnice praviloma ne vidijo ločenega od drugih levičarskih političnih idej, medtem ko je v ZDA to pogosteje.

EAGLETON: Seveda, in protislovja tistih, ki marksizem razumejo, kot da obstaja "moški" marksizem, feministkam preprečujejo zaveznitva. Vendar v ZDA niso sami krivi, da ne razumejo tega protislovja. Nimajo tradicije intenzivne zgodovine razrednih bojev kot kontekst, v okviru katerega bi se protislovja pojavila bolj jasno, predvsem pa ne v zadnjem času. Torej, če jih kritiziramo, to ni isto, kot če bi jih moralno obsojali.

Toda, da se povrnem k vprašanju o simbiozi, dolgoročno glede tega nisem strašno pesimističen. Močno se mi dozdeva, da je vsak pameten radikalni ekolog neizogibno antikapitalističen. Mogoče to zveni malce preveč samodejno, vseeno pa bi bilo zelo

težko odpirati ekološke probleme in ne priti do vprašanj o nadzoru lastništva, dominaciji, ekonomski neenakosti in podobno. Obstaja določena točka, kjer nas lahko, če teh povezav ne naredimo, obtožijo nepoštenosti. In med drugim obstajajo socialisti tudi zato, da lahko ekologom rečejo: "V redu, toda če dejansko želite rešiti svoje probleme, boste morali načeti vprašanja lastništva in neenakosti." Enako pa ekologi obstajajo zato, da rečejo socialistom: "Poglejte probleme narave, ne spremljajte le problemov kulture."

Videti je, kot da globalni dnevni red levici določa njenega. To vedno bolj povezuje različna vprašanja in tako tudi večja možnosti zaveznitva, na primer med ekologi in socialisti.

NIK: Simbioza je projekt, ki smo mu lahko samo naklonjeni, vseeno pa je lahko nekako problematična, če na eni strani obstajajo subjekti, ki trdijo, da imajo absolutno znanje o svetu, in na drugi tisti, ki česa takega ne trdijo.

EAGLETON: Strinjam se, da je to lahko problem, toda pesimist nisem zato, ker so, če vzamemo celoto, antiabsolutisti zmagali v razpravah. Dandanes je izjemno težko izrekati resničnostne trditve znanstvene narave. Spomniti pa se moramo tudi, da je levica dobila kar nekaj razprav na tem področju. Na primer, dandanes ne boste niti našli veliko konzervativcev, ki bi zagovarjali mnenje, da je njihovo branje tekstov povsem neobremenjeno, medtem ko naj bi bilo naše obremenjeno. Področje, v katerem smo sprožili pomembno kritiko, so upadajoče domišljave epistemološke trditve različnih vrst.

Zdaj je problem, kako se izogniti enako težavnim relativističnim in skeptičnim pozicijam postmoderne različnosti, ki so se razpasle, kot da bi bile edini odgovor na določeno zvrst absolutizma. Dejansko pa so druga plat iste medalje. Ta vrsta postmoderne skepse je kot razočarani metafizik, ki pravi, no, če ni ene resnice, potem nobena sploh ne obstaja.

In zdaj še nekaj o vprašanju strategije, njenem razmerju do nekakšnega kognitivnega avantgardizma, veri v to, da veste, kaj je najbolje za zgodovino. Zelo bi bil presenečen, če bi tovrstni kognitivni avantgardizem še enkrat dvignil glavo. Levica potrebuje veliko časa, da se nauči lekcij. Na primer, dolgo so se nekatere feministke razburjale, da je moška levica popolnoma ignorirala njihove prispevke. Sam menim, da je šlo za nepoštenost in da so za razburjenje nekaterih feministk obstajali politični razlogi. Hkrati je ta vprašanja sprožila levica, četudi boleče, neustrezno in nepopolno.

Zdaj ni čas, da bi zagovarjali avantgardizem, toda vseeno bom perverzno zanj zastavil besedo. Postmoderna levica ne razlikuje med avantgardo in elito. Vendar pa obstaja razlika med konceptom elit kot ljudi, ki so preprosto privilegirani in vzvišeni do drugih ter imajo določen privilegirani dostop do resnice, in konceptom avantgardizma, ki pravi: pogledite, za mobilizacijo bomo potrebovali avantgardo, upamo pa, da imamo ljudi za sabo in da nam bodo sledili. Obstajamo samo zato, da jih mobiliziramo in ko bo to opravljeno, naš obstoj dobesedno ne bo več potreben. Seveda pri boljševikih na primer ni bilo tako. Vojaška prisposoba avantgarde, ki potem preide v kulturno in politično polje, je seveda brez pomena, razen če za seboj nimaš cele vojske. Pri velikem delu postmoderne teorije je opaziti določeno cenenost, saj so preslišali te koncepte in trdijo, da je avantgardizem prav zato začel pomeniti vzvišene trditve ali nadrejeno avtoriteto. Kakršni koli so že zločini in napake leninizma, dejansko se je moral soočiti z revolucionarno potencialnim položajem, v katerem so bile organizacijske ideje neizogibno omejene na zelo redke ljudi, sociološko vzeto, na manjšino evropskim vplivom odprte inteligence. Potrebno je videti materialne pogoje tega avantgardizma, kar pa ne pomeni nujno odobravanja, temveč vsaj to, da ga ne odpraviš kot naivnega.

NIK: Toda ali ni ravno vaš opis položaja, v katerem so se znašli Lenin in boljševiki,

prav tak kakor njihov, saj so se legitimizirali kot edini na prizorišču?

EAGLETON: Absolutno. In tu se pojavi vprašanje Antonia Gramscija, ki ga večina današnje levice razume kot nekakšno mehko alternativo avantgardizmu. Gre za delo človeka raznolikega in nenavadnega pisanja, ki je verjel v revolucionarno partijo, kakor koli že se je razlikoval ob boljševikov. Gramsci sproži vprašanje, kaj storiti, katero strategijo uporabiti v družbi, kjer vrednota ni to, da lahko državo prevzameš samo preko neposrednega napada nanjo. Kot je Lenin razumel, je v carski Rusiji relativno pomanjkanje civilne družbe omogočilo sprožitev revolucije. Taisto relativno pomanjkanje je tudi botrovalo tako težavnemu vztrajanju pri revoluciji, potem ko se je zgodila. Gramsci na prizorišče vstopa, ko ima civilna družba zelo veliko moč. To pa pod vprašaj postavlja prav boljševiški model revolucije.

Rad bi, da razlikujemo pomembno in nujno kritiko avantgardizma od tiste vrste popularnega postmodernizma, ki dejansko trdi, da nihče ne more več nobenemu ničesar dopovedati. Obstaja razlika med nujno kritiko absolutnih trditev oblasti, ki je skoraj vedno represivna, in oblastjo samo. Če oblast reče, da smo vsi gibanje delavskega razreda, ali pa, da so do nje težko prišli s preizkušnjo in izkušnjo, jo moramo poslušati, čeprav ne nekritično. Menim, da je politično zelo nevarno vse skupaj zavreči kot nekakšnega otroka oblasti s porodno vodo avtoritarnosti vred, kar pa se vedno bolj dogaja v nekakšnih lažno demokratičnih populističnih dejanjih postmodernistov.

NIK: Mislim, da gre tu za točko, kjer del postmoderne teorije, ki se spogleduje z anarhizmom, skuša pozabiti, da določeni deli anarhizma dejansko niso proti avtoriteti per se, temveč proti avtoriteti, ki se ne more upravičiti.

EAGLETON: Se strinjam, lahko pa tudi rečem, da je oblast krasna reč, in da je nikoli ne morem dobiti dovolj per se (besedna igra –

op. p.). Ljudje, ki govorijo, da je oblast grozna, so ponavadi tisti, ki jo imajo. To si lahko privoščijo ...

DARJA: ... istočasno pa trdijo, da je nimajo ...

EAGLETON: ... seveda. Oblast je imenitna zadeva, če jo uporabljamo za določene razsvetljene namene. V tem pomenu je analogija z anarhizmom veljavna. Rekel bi, da je ta vrsta postmodernizma nekaj, kar sem prej imenoval kot premišljeno navidezno protislovje – libertarni pesimizem.

S poststrukturalizmom in njegovim učinkom se je pripravljala nova ideologija. To pa ohranja emancipatorični impulz določenega libertinizma ali anarhizma, hkrati pa je tudi izjemno cinična do možnosti, da bi do emancipacije sploh kdaj prišlo. Tako se je vzpostavila določena poststrukturalistična senzibilnost, ko se ne odpoveš ne radikalnosti, ne utopični emancipaciji, ne lebdečemu označevalcu ali sanjam o oblasti onstran moči, niti snu o spolni hibridnosti ali pluralnosti, temveč si daleč prepameten, da bi si predstavljal, da je vsaj trenutno vse to moč uresničiti. Tako lahko v poznejši fazi francoske tradicije poststrukturalizma najdete častivredno libertarno izročilo, ki pa se je v okoliščinah postoseminšestdesetih let premestila bodisi v tekstualnost, oblike utopije in podobno.

DARJA: Pomemben del kritičnega spoprijema s poststrukturalizmom in postmodernizmom je bila tudi vaša kritika njihove zavrnitve ideologije kot konceptualnega orodja. Hkrati z ideologijo so takrat iz akademskih razprav in iz javnega spomina skušali nekako izbrisati tudi dva druga pojma: civilna družba in država. V srednji in vzhodni Evropi so pojem civilne družbe redefinirali tako, da je civilna družba vse, kar se ne da umestiti v politične stranke, kar je zmanjšalo njegov politični potencial. Koncept države se je reducirjal na njegovo neoliberalno razumevanje. Država naj bi

izgubila pomen, češ da svetovni red omogoča neposredno razmerje med trgov in racionalnim individuom. Konec devetdesetih so se z novimi razpravami o civilni družbi in pomembnosti države stvari spremenile. V teh razpravah je tudi pojem ideologije postal bolj pomemben, tako pa tudi vaše delo na njem.

EAGLETON: Popolnoma ironično in bizarno je, da je pojem ideologije začel postajati nepopularen prav v trenutku, ko je ideologija sama zbežljala po vsem svetu. Pomanjkanje zanimanja za ideologijo je bilo žalosten znak značilne nepovezanosti intelektualcev s tistim, kar se je prav takrat dogajalo okrog njih. Zanimivo vprašanje, ki bi ga bilo dobro še enkrat postaviti, je, zakaj in kdaj je bila ideologija v pravem pomenu besede močnejša in prodornejša kot že dolgo ne in zakaj se jo je inteligenca prav takrat odločila zavreči v korist pojmov kot sta diskurz in oblast.

Mislím, da moje delo ni postavilo ideologije nazaj na dnevni red. Ne glede na vse pa se je pojem ideologije spet nekoliko vrnil v naša zanimanja. Bolj ko so oblike fundamentalizma nezani kljivo ideološke, na primer rasizem, nadoblast, nacionalizem najslabše vrste, bolj ko so osrednje politično, globalno, manj je za določen tip poststrukturalističnih intelektualcev verjetno, da lahko še vedno vztrajajo na opustitvi pojma ideologije. Potrebujemo ga kot koncept. Razprave, v katerih se trdi, da ideologijo lahko uporabljáš samo s konceptom absolutne resnice, pa jemljem kot še en simptom distanciranosti intelektualcev od realnega sveta.

Mislím, da je termin civilna družba postal preširok. Podobno kot koncept ideologije, ki je prišel na slab glas zato, ker je bolehal za ekspanzionizmom. Očitno ima pojem civilne družbe pri Marxu in, predpostavljám, tudi pri Heglu precej več specifične ostrine. Gramsci ga je rabil nekako drugače in bolj razširjeno. Če se zdi, da takšni pojmi poskušajo povedati vse, jih bodo nadomestili s termini diskurz ali oblast, ki pa so že postali preveč raztegljivi.

Kar pa zadeva državo, se je vedno težko izogniti njenemu podcenjevanju ali precenjevanju. Država je eden od resnično dvoumnih pojavov. Seveda, z Leninovo Državo in revolucijo v mislih bi si upal zagovarjati, da bi moral biti termin država precej bolj domiselen, kot je bil doslej.

NIK: Vprašanje kognitivnega absolutizma bi želel povezati z vašim teoretskim delom, za katerega se zdi, da v njem obstaja napetost. Namreč, vaše teoretsko delo je ekspliciten izziv ideji, da bi lahko imelo status posebnega znanja/védenja, ločenega od širšega družbenega in političnega konteksta, v katerega je postavljeno. Vseeno prav odlika takšnega kritičnega početja teorijo kot celoto implicitno vrača v položaj specializirane in privilegirane celote znanj ter v stanje, ki je prav s tem utemeljeno in zato življenjsko zainteresirano za nadaljevanje delitve dela ...

EAGLETON: Delitev dela za Marxa ni vedno negativna stvar. Seveda je negativna v pomenu odtujitve, toda delitev vključuje, kot po Marxu kapitalizem tako ali tako počenja, tudi obogatitev in različnost. Specializacija je za Marxa vidik naše človeškosti v primerjavi z našim predmodernim položajem. Tako menim, da to, kar je narobe, ni kot nekoč specializacija sposobnosti, temveč njihova razločitev. Marksizem ne pravi, da bi morala biti teorija praksa. To so ločene dejavnosti. Vseeno pa res postulira, da bi morale biti povezane.

Če bi lahko teoretizirali brez občutka krivde in ne da bi morali za potrditev naših teoretiziranj spoznanje takoj vpreči v prakso, menim, da bi bilo to znamenje emancipiranega stanja. To je del sodobnih problemov, da ne moremo, kot je rekel Berthold Brecht, razmišljati, kot da bi šlo za čutno naslado, da nismo v stanju, ko bi bilo razmišljanje užitek.

K zahtevam prakse usmerjena leva instrumentalizacija misli in teorije je po eni strani absolutno nujna kot protiutež neodgovornemu

teoreticizmu, po drugi pa je tudi škoda, da moramo to sploh početi. Mogoče še kdaj pridemo v položaj, ko naših teorij, sanj ali fantazij ne bo treba zagovarjati pred sodiščem utilitarnosti. Ampak zdaj nismo v takem položaju. Zato se mi v tem smislu v poststrukturalizmu zdi narobe to, da ni toliko napačen kot le prezgoden. Meni, da vse lahko stori zdaj, na primer s stavkom: "Naj zdaj zapleše označevalec, znebimo se uporabnosti."

Imate prav in to je teoretska izjava o tem, kako se spodkopava teorijo. Teorijo lahko spodkopavamo, tako kot diskurz lahko vpraša samega sebe le znotraj samega sebe. To je lahko zelo prikladen način, kako poganjati stvari naprej, kar se je v veliki meri s teorijo zgodilo.

Teorija je trenutek, ko si prisiljen v nov način premisleka o tem, kar počenjaš, ker to, kar delaš, nekako ni bilo pravilno, ali pa tako ne moreš več naprej. Trenutek teorije nastopi, ko je praksa nenadoma potisnjena nazaj vase in mora doseči novo samozavedanje. To pa pogosto onemogoča kot tudi omogoča. Oboje pa lahko vodi k temu, da narediš kaj drugačnega, da spremeniš prakso ali pa postane nova racionalnost: češ, vrnimo se in naredimo vse še enkrat, toda trenutno bomo o tem teoretizirali.

Mogoče je to preveč cinično. Ampak delno je bila institucionalizacija teorije zgodba o pravkar povedanem. Teorija lahko priskrbi novo življenje establishmentu, katerega je domnevno postavljala pod vprašaj. Dekonstrukcija se začne z Derridajem in z dekonstrukcijo različnih institucij, konča pa se tako, da si prizadeva obdržati na površini ustanove, kakršna je na primer univerza Yale.

NIK: Še eno vprašanje, ki se na podoben način nanaša na vaše delo romanopisca, pisca gledaliških iger, scenarista in na vašo literarno kritiko. Prav odlika samega dejanja vključite v literaturo in kanon ga razglašate na način, ki je nevarno blizu poziciji Mathewa Arnolda ali F. R. Leavisa, za kraj odrešitve

EAGLETON: To ni neznana kritika.

Dejansko ne verjamem v literaturo kot znamenje odrešitve, mislim pa, da je bilo moje ukvarjanje z literaturo zelo kanonično.

Edino opravičilo, ki ga ob tem lahko dam, ne glede na to, da tako Rolling Stonesi kot Shakespeare potrebujejo radikalno kritiko, je, da se je moje delo pojavilo pred tistim, čemur bi zdaj rekli kulturne študije, pa čeprav me je učil Raymond Williams, ki jih je pomagal vzpostaviti. Rekel bi le, in vem, da bo zvenelo velikopotezno (v smehu), to delo prepuščam vam mladim!

Toda, kot rečeno, nisem se dovolj ukvarjal ne z zunajkanoničnim ne z mediji izven literature. Po drugi strani pa menim, da je razprava o kanoničnosti mogoče postala nekakšen fetiš: možno bi bilo imeti popolnoma nekanoničen učni načrt z reakcionarnim načinom poučevanja in obravnave. S tem pa nočem reči, da kanon ni pomembna tema, ampak le govorim o njegovih omejitvah.¹

NIK: V Sloveniji posebej, na splošno pa tudi v bivši Jugoslaviji, vprašanja literature in kulture težko ločujejo od vprašanja o nacionalizmu ...

EAGLETON: Domnevam, da je literatura z veliko začetnico vedno označevalec nečesa, nekaj drugega kot ona sama. V 18. stoletju je bila tudi zadeva uglajene družbe, omikanega govora in vpljudnosti ali plemstva. Pozneje,

¹ Gre za rabo v okviru t. i. polemike o literarnem kanonu, ki od 80-ih let naprej predvsem v anglo-saksonskih deželah zaposluje del tamkajšnje literarne in sociološke kritike, vezana pa je na t.i. post-modernistično kritiko šolskih učnih načrtov in izobraževalnih vsebin za pridobitev znanja o "zgodovini nacionalne literature". Tem očitajo razredno, spolno in rasno izključevanje določenih avtorjev in avtoric, ob tem pa v končni instanci proizvedejo razmere "brez meril". Glej na primer avtorje: Gerald Graff v *Professing English*, Barbara Herrnstein Smith, Paul de Man, John Guillory in še koga; v Franciji se je v okviru koncepta teorije kulturnega kapitala s tem ukvarjal Pierre Bourdieu (op. p.).

zgodovinsko bliže pogojem, ki ste jih opisali, pa postane označevalec nacije, enotnosti, kulturne avtentičnosti. Literatura je vrsta funkcije, ki se reciklira na različne načine. Na mojih predavanjih v Sloveniji sem o njej govoril kot o nadomestku za religijo, kot o sekularni teleologiji. Kot sem poskušal povedati na enem od mojih tukajšnjih predavanj, v nacionalizmu je nekaj resnično kulturnega, v pomenu, da se na primer ne ubada z industrijskim bojem. Če ljudje seveda hočejo pisati romane o tem boju ali razvijati kulturo industrijskega boja, je to čisto v redu.

Toda v odnosu med nacionalizmom in literaturo imamo opravka z nenavadno in netipično vrsto politike, s kulturo v jedru, v kateri je razmerje med pisanjem in politiko notranje. Pravim netipično zato, ker sem doslej zagovarjal, da je politika kot taka v temelju nekaj bolj univerzalnega.

Ni pa netipična v pomenu, da je bil doslej nacionalizem daleč najuspešnejše politično gibanje modernosti, vsekakor bolj kot na primer socializem. Mogoče so nacionalizmi tako uspešni zaradi tipa politike, ki povezuje kulturne eksistence in identitete ljudstev v dobrem in slabem. Nacionalizem je tako protisloven pojav ne glede na to, če mu priznavamo izjemno politično moč. Zato ni naključno, da naj bi bili literatura in umetnost v službi takšne vrste političnega ideala, brez nje bi bili nezadostni.

Tega ne bi mogli reči za "podporo lakote" (famine relief) ali za "državlanske pravice". Ta dva napredujeta kar dobro brez te vrste kulturnega sestava. Toda, kot je lepo povzel Ernest Gellner, nacionalizem je izum pesnikov. Lahko vam povem še en primer; neki oficir britanske vojske je po tem, ko so Britanci že postrelili upornike, o nacionalistični vstaji leta 1916 v Dublinu rekel: "Uspelo nam je, da se je Irska znebila drugorazrednih pesnikov; morali bi nam biti hvaležni!"

Je ob nacionalizmu še kakšna druga politika, ki je v svojem bistvu tako literarna? Precej nenavaden pojav, bi rekel. In kot sem

dokazoval, nekaj nujno abstraktnega in instrumentalnega je v zvezi s političnim.

DARJA: Razmerje med nacionalizmom in literaturo nas pripelje tudi do vprašanja odnosa med pripovedjo in zgodovino, torej med javnim in osebnim pripovedovanjem in uradno, zapisano zgodovino. Ali menite, da obstajajo razlike med narativizacijo v tako imenovanih metropolah ter v bivših "notranjih" in "zunanjih" kolonijah, pa tudi, kakšne so razlike med zgodovinami metropol in kolonij?

EAGLETON: Malce sem že sit posploševanja, predpostavljam pa, da konvencionalno pravimo "linearni čas je vedno na Cezarjevi strani", ali da je linearna zgodba metropolitanska, bolj imperialna. V primeru kolonije, Irske na primer, lahko pripoved povežemo z načinom, s katerim so nekoč označili Beckettovo delo "Čakajoč na Godota": kot igro, v kateri se nič ne zgodi dvakrat; od tod bolj ciklični pogled na zgodovino. Vseeno pa sem malce skeptičen do takih preveč rigidnih razlikovanj. Na primer, visoki modernizem razkosa linearno zgodbo, in ko se to zgodi, je to gotov znak, da se je nekaj zgodilo nekemu smislu zgodovine. Takoj, ko nekdo začne brati romane, ki se razdelijo na kateri koli točki pri premiku nazaj, naprej in vstran, menim, da gre vedno za več kot le estetski fenomen. To je znak drugačnega razumevanja zgodovine ali težave pri nadaljevanju realistične pripovedi zgodovine. Mogoče so bila preveč poudarjena nasprotja, kot so linearno vs. ciklično, ali razpršeno ali rekursivno; s tem, da so linearno pripisovali strani demonov, ciklično pa strani angelov.

Takšna razlikovanja kar kličejo po dekonstrukciji. Obstajajo politično konzervativne rabe cikličnega časa, W.B. Yeates na primer, obstajajo pa tudi napredne in razsvetljene rabe linearnih zgodb. Ideja, da imajo posebne vrste estetske forme prazen političen pomen, je zame vedno sumljiva. Zdi se mi, da so oblike vedno ambivalentne, glede

na okoliščine jim lahko podelimo različne politične vrednosti.

Nekateri avantgardisti govorijo, kot da je bila realistična pripoved ena sama grozna napaka in da se od Defoea do Dostojevskega ne bi smelo nikoli nič zgoditi. To se mi zdi nekako neskromna trditev, ki je zelo nezgodovinska. Potrebno si je spet predstavljati, kako je določena vrsta dinamične realistične pripovedi lahko napredna za nekoga, ki je odraščal ob dieti pastirske pesmi, elegije in tragedije. Po drugi strani pa je resnica irskega leposlovja ta, da ga ni posebej zanimal linearni pripovedni model. Za to je treba poznati zgodovinske okoliščine. Tipično je bilo, da se niso videli na način, kot da se premikajo naprej skozi čas, niso poznali zmagoslavne ideologije napredka.

DARJA: Če kolonialne subjekte označimo za tiste "brez zgodovine", kot dehistorizirane, razzgodovinjene, potem njihova historizacija postane nujno politično dejanje in problem zgodovine je nujno povezan z vprašanjem političnega potenciala. Mislim na to, da zgodovina lahko ponekod odpre možnost za historizacijo tistih področij, ki so bila "brez zgodovine" in oropana javnega pripovedovanja.

EAGLETON: Menim, da levica dela preveč zgodovine. Prav kar se tiče levega historicizma, sem nekoliko heretičen. Nikoli nisem dejansko razumel predpostavk nekaterih radikalcev o tem, da je samo "zgodovinjene" že avtomatično radikalno, daleč od tega. Ena prevladujočih oblik evropskega historicizma, od Burkea, Spenglerja do Oakshota, je trdno na desnici. Številni radikali, novi historicisti (New historicists) in drugi predpostavljajo, da si že opravi posel, ko si enkrat "doživel" fenomen znotraj historičnega konteksta. Nikakor ne. Še več, to bi pomenilo, da so vsi sovražniki levece ahistorični. Toda niso. To je karikatura, vsi niso formalisti. Literarni in kulturni establishment je danes voljan sprejeti določeno mero historicizma in ni razloga, da ga ne bi!

Zato moramo biti previdni glede domneve o historicizmu kot inherentno radikalnem pojmu. Ne glede na vse, in da se povrnem k vašemu vprašanju, kar pravite je res, toda v tistem pomenu, da kolonizirani ljudje nimajo zgodovine, temveč je njihova zgodovina funkcija zgodovine nekoga drugega. Gre za odnos zarotniškega, mogoče antagonističnega tipa, do zgodovine, katere središče je drugje. Tu obstaja zgodovina, ki pa je nekako premeščena. Po drugi strani pa menim, da, če gremo tu predaleč, lahko pride do določene vrste političnega fatalizma: potem smo v brezčasnem dehistoriziranem območju – medtem ko so "naši gospodarji tisti, ki zgodovino imajo".

Toda vse se vedno dogaja na kooperativen in zarotniški način, mar ne! Ta revolucija nacionalizma je med drugim tudi poizkus imeti lastno zgodovino. Zamisel, da bi bila kdaj koli ločena in samovsebujoča, bi bila tako napačna kot si na primer nekateri zgodovinarji zamišljajo, da bi bilo nekatere zgodovinske dogodke, zgodovino delavskega gibanja na primer, mogoče preučevati neodvisno od razredne zgodovine na splošno, ali pa kot si nekatere struje feminizma zamišljajo, da je mogoče razvijati ženske študije kot nekaj izoliranega in avtonomnega. Česa naj ne bi občutili kot vir in gibalo lastne zgodovine? Takšni občutki niso le povezani s "kolonialnimi okoliščinami", daleč od tega. Del izkušnje modernizma in postmodernizma je v udomačitvi tega občutka v metropolitanskih družbah, ko "imperij vrne udarec". Zato so izkušnje razsrediščenosti, nemoči in pasivnosti v veliki meri tudi izkušnje metropole.

Prav v tem pogledu je James Joyce zelo zanimiv, saj sta Ulysses in njegov Dublin polna inercije, imobilnosti ter cikličnega vračanja. V nekem pomenu gre za roman kolonialne prestolnice. Gre pa tudi za del evropskega modernizma, ki govori o značilnih rečeh življenja v srcu metropole tudi danes.

Dandanes ni treba živeti na periferiji, da bi zaznali občutek nemoči ali pomanjkanje dogajanja. V zgodnejši fazi buržoazne

ideologije se je dalo občutiti, da ustvarjaš svojo zgodovino. Zdaj pa je vse podleglo monopolni kapitalistični fazi, ko je videti, da prevladujočo izkušnjo določa nekdo od zunaj. To pa je okoliščina, ki ne učinkuje le na "domorodce" iz kolonij!

DARJA: Tudi v Sloveniji postaja vse aktualnejše vprašanje, kako se na primer Judje spominjajo holokausta. Nekateri poudarjajo, da jim uradna zgodovina kot preživelim taboriščnikom ni dopuščala pravice do spominjanja in govorjenja. Tako si torej niso dovolili razmišljati o sebi kot o preživelih. Nekateri procesi ljudem lahko dopustijo spominjanje, posebej tam, kjer je spomin tabuiziran, mitologiziran ali pa popolnoma zbrisan, ali pa spominjanje prepovedo.

EAGLETON: Obstajajo različne zgodovine in različni načini spominjanja, ki včasih pridejo v konflikt. Nekateri poudarjajo, da je spomin na holokavst v ZDA nastal nedavno. Na določeni točki, zaradi posebnih političnih razlogov, začnejo konstruirati zgodbo, začnejo se spominjati.

Občutka brez zgodovinskosti le nočem potencirati do točke nekakšnega kulta žrtve. V ZDA dandanes ni nič bolj moderno kot biti žrtev. Če nisi žrtev, si nihče. Seveda obstajajo dejanske žrtve, ljudje, ki so res žrtve. Toda mogoče na benjaminovski način zbrkljanih, nanizanih in različnih delih zgodovine, ne bi smeli bolj podcenjevati človeške iznajdljivosti kot pa tega, da nas razgali.

NIK: V obdobju socializma so nas bolj ali manj konstantno spominjali in presojali po dejanjih prejšnjih generacij, naša vloga v prihodnosti je bila odraščati kot zaupanja vredni branilci socializma kot so bili partizani z uporom proti nacistom v narodnoosvobodilni vojni. Tako je temeljno emancipatorična zgodba na generacijah, ki so ji sledile, postala mrtva teža: obljuba prihodnosti leži v ponavljajoči se uresničitvi

časne preteklosti. (Dandanes je položaj obrnjen, vlogo partizanov so prevzeli antikomunistični kolaboranti nacistov.) Enostranski pogled na zgodovinsko zgodbo pozablja način, s katerim se nekatere zgodbe začnejo kot napredne in zaključijo kot konzervativne ter obratno. Spomniti se moram tudi pravočasnih opazanj Aijaza Ahmada o tem, kako določene domnevno napredne zgodbe – postmoderne kolonialne – postanejo vzorec, s katerim metropola dejansko periferiji posebej diktira določen kulturni red, na splošno pa političnega in ekonomskega. Tako lahko zgodbe, ki so v okviru metropol temeljno emancipatorične, postanejo moralno vprašljive.

EAGLETON: Da, vse je odvisno od konteksta. Mogoče je to za levico še en razlog, da ni preveč nekritično afirmativna do ideje zgodovine. Zgodovino Marx imenuje "môra, ki kot breme pritiska na žive". Najbolj pristno nepopustljiv zgodovinar od mislecev zato, na drugi ravni, zgodovino razume kot breme, ki ga je treba odstraniti – "Mrtvi naj pokopljejo mrtve!"

To je Marxova modernistična plat, mar ne? Toda zgodovina je nekaj, kar je treba potegniti od spodaj. Zato, da boš ustvaril nekaj drugega, moraš pospraviti prostor. Očitno se zaveda, da je zgodovina tudi to, iz česar smo narejeni in vse, kar lahko ustvarimo presežnega, je treba ustvariti s koščki delov, ki so nam na voljo. Marx z idejo o zgodovinskem kontinuumu v 18. Brumairu Ludvika Bonaparta to izrazi na zelo živahen in ponosen način: "Zgodovina se ponavlja dvakrat, prvič kot tragedija, drugič kot farsa". Pokaže torej na pojma ponavljanje in ciklično. To počne zato, ker si zamišlja nekaj, čemur pravi poezija prihodnosti, ki se ne bi ravnala po aktualni zgodovini. Marx ni povelj-čeval tistega, kar se je doslej zgodilo kot zgodovina. Zanj se zgodovina še sploh ni začela, še vedno je ujeta v takšno ali drugačno obliko pomanjkanja ali zatiranja.

Prav tako menim, da še ne moremo govoriti o pravi zgodovini, vsaj ne v Marxovem

pomenu, ker smo še vedno pri tem, da bi jo pravzaprav zagnali v tek.

DARJA: Naj zgodovino povežem z vprašanjem spomina. Nekateri trdijo, da je vprašanje spomina dodobra pretreslo družboslovne in humanistične znanosti. Že desetletje znanstveniki omenjajo t. i. "narativni obrat" v družbenih znanostih. Ukvarjanje s spominom se je v svoji sedanji obliki, začevši z zgodovinarji holokavsta, razpredlo in razselilo tudi na druge skupine ljudi: hendikepirane, ženske, temnopolte ipd. V tem pogledu lahko govorimo o celem procesu narativizacije potlačenega spomina. Je spomin v tem smislu lahko potencial za družbeno delovanje, spremembe?

EAGLETON: No, glede ideje spomina bi znova začel nekoliko skeptično, kot sem to storil ob vprašanju zgodovine. Vprašanje "spomina" je imelo določeno pomembnost v novejših študijah. Po Freudu smo ljudje "živali amnezije", tako funkcioniramo. Tudi Nietzsche je bil tega mnenja. Tisto, kar nam je naravno, je pozabljanje, potlačitev. Po Freudu je spominjanje neke vrste pozabljanje pozabljanja. Za Freuda je to pozitivno in ne negativno, je pogoj, ki omogoča subjektiviteto. Nezaslišani paradoks subjektivnosti je v tem, da govorimo in delujemo, kot to počnemo relativno koherentno, prav po zaslugi vztrajne in nujne potlačitve veliko tistega, kar vstopa v naše formiranje. Brez te potlačitve celo ne bi bili zmožni govoriti. Po mojem mnenju je to filozofsko modernističen način mišljenja in hkrati takšen, ki je bil, četudi na različen način, skupen Nietzscheju in Freudu.

Tako Nietzscheju kot Marxu pomeni zgodovina neizrekljivo zgodbo trpljenja in prelivanja krvi. Na zelo drastičen način je Nietzsche videl ustvarjalno delovanje kot tisto, ki vse to docela preudarno potlači. Ne le, da smo amnezične živali, temveč smo amnezične živali po svoji volji. In tisti, ki ostajajo v morbidnih objemih zgodovine, bodo verjetno tam tudi propadli.

Z misleci kot je Benjamin pa dobimo neko celo politiko spominjanja, cel obred spominjanja. Vendar menim, da moramo to vzeti skupaj z modernističnim poudarjanjem pozabljanja kot strukturnega in za nas konstitutivnega, in ne preprosto kot obžalovanja vredno nezgodo.

Poleg tega smo se od Freuda in še posebno iz njegovega koncepta "nachträglichkeit" naučili, da je spomin vedno ena od različic, montaža, izbor zgodovine, ki je opravljen iz sedanjosti, prilagojen sedanjim zahtevam. Tako je na nek način vedno sporen. Za seboj spotoma sestavljamo svoje preteklosti. Živimo naprej, vendar se spominjamo ali vemo za nazaj v skladu z našimi sedanjimi zahtevami. Menim, da se mora katero koli uspešno delo na političnem spominu, ki se nadaljuje, spominjati teh kvalifikacij spomina.

DARJA: V vašem delu o veliki lakoti na Irskem se ukvarjate tudi z vprašanjem spominjanja in pozabljanja. Ali lahko za naše bralke in bralce poveste kaj o tem zanimivem delu?

EAGLETON: Lakota na Irskem je bila globoko travmatičen dogodek za Irsko, ki je bil do neke mere ublažen z dejstvom, da je veliko žrtev odšlo in začelo živeti na novo ter zelo hitro pozabilo nanjo. Irci so bili zelo uspešni v pozabljanju lakote. Zanje je bil to eden od načinov, da se ne bi ujeli v nostalgicne objeme preteklosti, iz katerih se ne bi mogli izviti.

To je bil način boja proti možni nevrozi tistih, ki ne morejo drugega, kot se spominjati. Ti pa so, kot pravi Freud, le druga plat onih, ki se sploh ne morejo spominjati. Prevedeno v politično terminologijo bi to pomenilo, da sta tradicija in modernost le dva vidika iste stvari. In nikjer ni to bolj očitno kot v postkolonialni družbi, kakršna je Irsko.

Na Irskem se vprašanja glede lakote vrtijo okrog tega, ali naj bi se je sploh spominjali, ali pa ne bi takšno spominjanje pomagalo Iri, in ali ne bi z lakoto hranili mnogo bolesto šovinističnih spominov, ki se namenoma

ohranjajo pri življenju zaradi sedanjih političnih ciljev? To je čisto drug sklop vprašanj kot pa so tista, ki jih je odprl holokavst.

V nekem smislu je bila lakota nekaj, kar so Irci morali pustiti za seboj. In za seboj so jo pustili skupaj s svojim jezikom, kajti večina umrlih ljudi je govorila irsko. Irci so med lakoto izgubili velik del svoje nacionalne identitete. Po drugi strani pa jih je ta internacionalizirala, ker so se izseljevali iz Irske, za kar se lahko "zahvalijo" Angležem.

Na Irskem danes nekateri ljudje ostro nasprotujejo spominjanju na lakoto. Denimo mladi, ki niso vsi reakcionarji, temveč tudi ljudje, ki menijo, da je pretirano govorjenje o lakoti le morbidna nostalgija. Temu pravijo lažno junaštvo in kult žrtve.

Ne strinjam se z njimi. Menim, da je prav in primerno, da imamo danes na Irskem nacionalni spomenik in muzej, posvečena lakoti. Vendar pa je bil vse do zadnjega trenutka prisoten dvom o udeležbi predsednice Mary Robinson na otvoritvi. Prišla je in to je bila zelo politična odločitev. Toda govorila je o sodobnih lakotah in jih povezala z Irsko.

Obstaja način spominjanja preteklosti, ki ga je mogoče uporabiti za ustvarjanje prihodnosti in obstaja način spominjanja, ki lahko pripelje do "konca zgodovine". Največja mora bi bila, če bi iz preteklosti hkrati izbrisali tudi prihodnost, da bi kot zlate ribice živeli v čisti sedanosti. Raymond Williams je nekoč opozoril, da je družba, ki živi le s svojo sedanjo izkušnjo, resnično revna. Ampak poudarja tudi to, da je tradicija, kot sam pravi, neprekinjeno izbiranje in ponovno izbiranje prednikov.

Med ukvarjanjem z Irsko sem se jasno zavedel, da smo ujeti med nekakšnim imobilizirajočim kultom spominjanja na eni in skrajno nezrelo modernizacijo, kot jo ponazarja koncept "keltskega tigra" na drugi strani. Morda med njima ni enostavne srednje poti. Vendar pa so tisti, ki ne morejo drugega kot spominjati se, in drugi, ki se sploh ne morejo spominjati, grozljivi dvojčki. Obstajajo tudi močne napetosti med tradicionalisti na eni in modernisti na drugi strani. A modernizem se le

bori s še vedno relativno močnim tradicionalizmom. V irski politiki velja izrek: "Nočemo nazaj na kmetijo, a smo tudi zelo sumničavi glede tega, da bi jezдили keltskega tigra."

NIK: Težko je razmišljati o Irski, če si ne postavimo tudi vprašanj o Severni Irski. Čeprav je tam mirovni proces zastal, pa obstajajo analize, češ da bi lahko bila ena od pridobitev mirovnega procesa rekonstituiranje politike na razredni namesto na verski ali etnični osnovi, potem ko bi, domnevno unionistične in nacionalistične formacije s tesnimi zvezami z delavskim razredom ugotovile, da imajo veliko skupnega. Seveda, drugo vprašanje pa je, kako bi takšne transformacije v Severni Irski povratno vplivale v Republiki. Obstaja domneva, da bi bila ena od posledic mirovnega procesa, v smislu bolj samozavestne Severne Irske, tudi večji pritisk v smeri decentralizacije v Republiki ...

EAGLETON: Zelo primerno vprašanje za nekoga, ki, kot jaz, živi v Dublinu, kajti na splošno v Republiki Irski o tem vprašanju ne želijo nič vedeti. Resnično, Republika v tem pogledu beleži obžalovanja vreden spisek dejanj.

V mirovnem procesu je bilo že veliko vzponov in padcev in bodo tudi v prihodnje, toda če na položaj pogledamo geopolitično, bi rekel, da je videti obetaven. Problemi v Severni Irski imajo dolgo zgodovino, ampak v resnici zadevajo vrsto obsežnih geopolitičnih dejavnikov, kot so propad industrije na tem območju, splošni propad britanskega imperija, katerega del je, devolucijska politika v Britaniji, presenetljiv vzpon Republike Irske iz ruralne v moderno državo, njene povezave z Evropo, irsko-ameriške povezave z Republiko. Menim, da vsi ti dejavniki v ozadju določajo potek končnega propada severnoirske države. Seveda, nekateri unionisti bodo do konca vztrajali na okopih, medtem ko so drugi že naredili velike premike. Dosti pripadnikov organizacije Sinn Feinn, ki se je postavljalo s svojim socializmom, je zdaj razkrilo svoje

prave barve malomeščanskih nacionalistov.

Podobno kot mnogi drugi boji, celo podobno kot nekateri boji v bivši Jugoslaviji, je ta na Severnem Irskem izjemen, ker je hkrati tako intenziven, tako vztrajen in je potekal vseh zadnjih trideset let, pa vendar je po drugi strani že zastarel, arhaičen in presežen, je "posmrtno življenje" province. Seveda gre jutri lahko že vse narobe, ampak dvomim, da se bo povrnil k oboroženemu boju. Kdor koli bi to storil, bi izgubil toliko politične kredibilnosti, da bi bilo kaj takega skoraj isto kot politični samomor.

Zato menim, da bo na dolgi rok mirovni proces uspel. Glede transformacij, ki ste jih omenili, pa menim, da so le-te možne. Toda v resnici tega še nihče ne ve. Nastopilo je alarmantno in vznemirljivo obdobje, v katerem se improvizirajo povsem nove razmere. In nihče res ne ve, kam bodo pripeljale nove institucije. To je delno namerno, kajti del Sinn Feinna hoče, da bi njegovi grass-roots pripadniki verjeli, da jih bo pripeljal zelo daleč, unionisti oziroma protestanti pa želijo prepričati svoje ljudi, da temu ne bo tako. V teh razmerah torej obstaja neka vgrajena negotovost. Doslej so bili na Irskem pozivi k razredni enotnosti, pozivi, ki imajo zelo ugledno tradicijo, vzemimo Jamesa Connollyja, zelo abstraktni in neučinkoviti, kajti vladajoči razred se zelo dobro zaveda, koga oz. komu "deliti in vladati". Toda res impresiven je način, kako so bili nekateri ulsterski protestanti, zlasti tisti, ki bi raje kot nadaljnjo zvezo z Britanijo hoteli neodvisni Ulster, v svoji politiki presenetljivo levičarski. Videti je, da prakticirajo tisto vrsto politike delavskega razreda, glede katere Sinn Feinn redko stori kaj več kot to, da o njej samo govori.

Prav tako se moramo tudi spomniti, da se je situacija glede Republike Irske zdaj zasukala. Sever je vedno, celo v pogledih nekaterih levičarjev, veljal za modernega, naprednega in industrijskega, jug pa za primer teokratske zaostalosti. Zdaj pa sever slabi, je sektaški, medtem ko jug jezdi "keltskega tigra" in mu gre precej dobro, delno tudi po zaslugi povezav z Evropsko skupnostjo.

Kar zadeva vaše vprašanje glede širših povratnih učinkov mirovnega procesa v Republiki, govorjenje o "keltskem tigru" pomeni, da bo morala Republika Irska še kar nekaj časa opravljati retoriko modernizacije. Del tega bodo prizadevanja, da se razbre-menijo svoje politične zgodovine, ker take v Bruslju ne sprejemajo ugodno, ni privlačna za investicije in tako naprej. Vseeno pa so nove politične institucije, katerih prihodnost je v tem trenutku nedoločljiva, kot ste namignili, v stanju pripravljenosti in bodo po mojem mnenju znova vstopile v igro.

Strinjam se, da bi lahko nastopil proces decentralizacije in da bi veliko ljudi v Republiki Irski na tem vztrajalo. Resnično, Republika Irska je ena najbolj centraliziranih držav v Evropski skupnosti in kliče k devoluciji. Devolucija seveda poteka tudi v Veliki Britaniji, in tako bi nove institucije lahko pospešile te procese tudi tam.

NIK: Devolucija je ena najpomembnejših značilnosti Blairove Britanije. Kako vi kot nekdo, ki se umešča na levo, ocenjujete Blaira? In kaj menite o sami devoluciji? Obstaja velika zaskrbljenost glede možnih posledic, zaradi vzpona škotskega ali valižanskega nacionalizma, malo pa je bilo rečenega glede vprašanja angleškega nacionalizma kot hegemonškega v Britaniji. Domnevam, da je eden manj pomembnih, vendar zgovornih indikatorjev takšne hegemonije relativna lagodnost, s katero se zamenjujeta izraza angleški in britanski.

EAGLETON: Bojim se, da o Blairu, razen standardne levičarske kritike, ne morem povedati nič novega. Upam, da je jasno, da tisto, kar je pri njem narobe, ni to, da ni socialist, saj smo to vsi tako ali tako že vedeli. Toda, ni niti socialdemokrat, vsaj ne v katerem koli pomenljivem in spoštovanju vrednem pomenu tega izraza. Zanimivo bi bilo videti, ali ni morda zelo naklonjen zmernemu popuščanju evolucijsko razuzdanim silam, ki jih je nekoliko težko krotiti. In domnevam, da

nekateri malce cinično pričakujejo, da bo zabredel v kake večje težave, kot se voditeljem kapitalističnih gospodarstev običajno pripeti, ne glede na to, kako spretni so.

Blairizem, če govorimo globalno, je videti prav dolgočasno predvidljiv fenomen. Precej dolgo sem bil v laburistični stranki. Večina nedavnih voditeljev stranke, ki se jih spominjam, so bili tisti, ki so se poskušali znebiti svojih socialističnih načel, a jim je spodletelo. Edina razlika pri Blairu je ta, da je uspel, ker je prišel v pravem trenutku, da se ta projekt izpelje. Je produkt tistih časov: kar so prejšnji laburistični voditelji poskušali, je njemu uspelo.

O angleškem nacionalizmu zato menim, da zavest o njem narašča, še vedno je pritajen, vendar menim, da se bo pojavil kot bolj pomembna tema. Če, kot jaz, živiš na kelt-skem obrobju, je zanimivo opazovati, kako je tam angleški nacionalizem precej bolj opazen. Irski republikanci ne govorijo o nacionalizmu, ker opažajo, da so tudi unionisti nacionalisti, bodisi angleški bodisi britanski. Menim, da distanciranje in kritična perspektiva z robov, ob tem, da ti robovi postajajo precej bolj vidni, lahko prispevata k razkrinkavanju tiste nevidne barve vsakdanjega življenja, ki je angleški nacionalizem, ki pa ga je zelo težko izostriti.

DARJA: Živimo v svetu novih tehnologij, globalnega komuniciranja, novega svetovnega reda, drugih globalizacijskih fenomenov. Ali menite, da na nek način lahko govorimo o tem, da smo pred novim "epistemološkim prelomom", če uporabim analogijo z deli Michela Foucaulta, predvsem tam, kjer je analiziral evropsko moderno kot enega od takšnih epistemoloških prelomov?

EAGLETON: Michel Foucault je šel nekako iz mode. Zanimivo je pogledati, kako se to dogaja: kaj neki se je zgodilo, denimo, z Lévi-Straussom, ki je bil svoj čas tako dominanten, zdaj pa nič ...

Zdi se mi, da je bil Foucault v nekem trenutku zelo pomemben. In cinično bi lahko rekli, da je bil zelo uporaben za tiste, ki so

hoteli biti politično radikalni, ne da bi bili marksisti, ker je levici, ki je bila vedno bolj razočarana nad klasičnim marksizmom, omogočil perfektno pozicijo. Vendar se sprašujem, ali se ni ta proces zdaj pomaknil naprej do točke, ko celo radikalizem v Foucaultovem stilu ni več tako popularen kot je bil, ker ni povsem uglasen z dobo, saj je bil pomemben pisec v 70-tih in zgodnjih 80-tih letih. Foucault je tako veliko prispeval k postmodernistični misli, je vitalna os med Nietzschejem in postmodernizmom, v taki meri, da se je določena vrsta nietzschejanstva popularizirala prek postmodernizma. Toda za Foucaulta je bila značilna tudi izrazita militantnost, ta pa je, kot kaže, oslabela, in to je znamenje našega časa.

Vidite, če bi hoteli uporabiti Foucaulta na način kot ga predlagate vi, potem se moramo vprašati, kaj bi pomenila fraza "epistemologija trga"? Kaj trgi vedo in česa ne vedo? Kako trgi stojijo kognitivno, kajti trg je poleg mnogih drugih stvari kognitivni instrument, mehanizem. Kako stojijo v razmerju do totalizirajoče vednosti? Zdi se, da imamo v tem primeru opraviti, v epistemološkem pomenu, z nekakšno vednostjo, ki je hkrati detotalizirana ter grozljivo mogočna in vseprodorna. Naša tradicionalna epistemološka shema totaliziranja pa je implicirala, da imamo moč vsaj kognitivno in morebiti tudi politično. Zdi se, da je trg to vrsto moči obdržal, vendar na osnovi drugačnega, netotalizirajočega modela. Kar zadeva epistemološke prelome, bomo verjetno morali več pozornosti posvetiti vprašanju, kaj se zgodi s samo kognicijo, ko vaši modeli zanj vedno bolj postajajo modeli trženja, namesto klasičnih modelov reprezentacije ali pomena. Vzemimo le en primer. Trg znova poudarja idejo tihe vednosti. Na primer, o virih, potencialih, razpoložljivostih. Zato moramo opraviti še več dela na področju epistemologije trga in prav tako tudi politike trga. In kolikor gre za epistemološke prelome, je to tisto, kar bi morali početi.

Prevedla Goran Tenze in Marjan Kokot