

# Prikazni preteklosti:

## razmišljanje o predzgodovini poljskega kulturnega boja

Piotr Wciślik

**Štiriindvajsetega avgusta 1989 je Tadeusz Mazowiecki, prvi nekomunistični premier tedaj uradno še vedno Ljudske republike Poljske, v svojem nastopnem govoru slovesno izjavil: »Vlada, ki jo bom vodil, ne more prevzeti odgovornosti za dediščino, ki jo je prejela. Lahko pa vpliva na okoliščine, v katerih smo prisiljeni delovati. Pod preteklost bomo potegnili črto, debelo črto. Odgovorni bomo le za to, kar bomo storili, da bi Poljsko rešili pred sedanjim stanjem propada.«**

Proces, ki je privedel do Mazowieckijevega govora, se je pričel z ustanovitvijo Državlanskega odbora, sestavljenega iz vidnih disidentov in aktivistov Solidarnosti z Lechom Wałęso na čelu. Odbor je prevzel politično predstavništvo družbe v pogovorih z vladnimi predstavniki glede politične in gospodarske reforme države. Spričo hude ekonomske krize, pomanjkanja legitimnosti med ljudstvom in spremenjenih mednarodnih okoliščin (predvsem nove Gorbačovove »Sinatrove doktrine«, ki je državam vzhodnega bloka dovoljevala, da »gredo po svoje«),<sup>1</sup> je reformistična frakcija Komunistične partije izkazala pripravljenost, da z opozicijo deli odgovornost za radikalne ekonomske odločitve, čeprav v zameno za politične koncesije. Pogovori glede oblike morebitnih pogajanj so se pričeli avgusta 1988; februarja 1989 so se začela uradna pogajanja med partijo in opozicijo, znana kot »okrogla miza«. V odboru niso bila zastopana vsa opozicijska stališča: manjkale so predvsem določene radikalne mladinske skupine in nekateri voditelji Solidarnosti, ki so bili v sporu z Wałęso. Nekatere od teh skupin so zavrnile pogajanja kot izdajo, kar je predstavnikom Solidarnosti omogočilo, da so se predstavljali kot »zmerneži«, kar je bil uporaben argument proti instrumentalizaciji delitve med liberalci in zastopniki trde linije, na katero so igrali predstav-

niki partije. Sporazum, podpisan 5. aprila 1989, je obsegal skupno »stališče« glede vprašanj ekonomske reforme, sindikalnega pluralizma in reforme političnega sistema. Najpomembnejša je bila zadnja točka, ki je predvidevala razpis »ne-konfrontacijskih« volitev, v katerih bi se 35 % poslancev v Sejmu (poljskem parlamentu, op. prev.) in vse člane novoustanovljenega senata izvolilo na podlagi svobodnih volitev. Solidarnost je sestavila enotno kandidatno listo, medtem ko so opozicijske skupine, ki niso sodelovale pri okrogli mizi, kandidirale samostojno. Solidarnost je svojo kampanjo promovirala tudi prek lastnega dnevnika *Gazeta Wyborcza* (*Volilno glasilo*), ki ga je urejal Adam Michnik. Volilni rezultat je pomenil zmago slavje Solidarnosti, ki je osvojila 161 od 162 izvoljivih sedežev v Sejmu in 92 od 100 mest v Senatu. V drugem krogu je demokratična opozicija osvojila še ostala mesta. Vpričo popolnega in nepričakovanega poraza Komunistične partije je bilo potrebno nekaj časa, da so našli rešitev, ki ne bi razjezila komunistične »baze« in bi hkrati upoštevala sodbo ljudstva, zaradi katere je bilo pričakovati porast popularnosti pozivov po zrušenju režima »od spodaj«. Na koncu je bila sprejeta rešitev, ki jo je Adam Michnik predlagal v članku »Vaš predsednik, naš premier«: nekdanja demokratična opozicija je omogočila, da je bil za predsednika izvoljen njen nekdanji zatiralec, general Jaruzelski, hkrati pa je na čelo vlade postavila svojega kandidata. Štiriindvajsetega avgusta 1989 je prvi nekomunistični premier držal svoj nastopni govor. Fraza »potegnili bomo debelo črto pod preteklostjo« je vstopila v zgodovino, vendar precej drugače od Mazowieckijevih namenov. Postala je simbol za zahteve po reviziji interpretacij poljske preteklosti, ki so se oglašale s stališča negotove sedanjosti in še bolj negotove prihodnosti. Komunistična partija je bila uspešno premagana, toda način, kako je do tega prišlo, je odprl polje spopada za reprezentacijo preteklosti, ki je bila prežeta s kolektivnim spominom opozicijskega nasprotovanja

<sup>1</sup> Ime »Sinatrova doktrina« je leta 1989 skoval tiskovni predstavnik sovjetskega zunanjega ministra Eduarda Ševardnadzeja kot šaljivo oznako za stališče Gorbačovove vlade, naj se države sovjetske vplivne sfere v vzhodni Evropi same odločijo o svoji prihodnosti. Mišljena je seveda znamenita Sinatrova pesem *My Way* (op. prev.).



## **Tam, kjer je zgodovina predvsem »zgodovina slabih časov«, tj. v Srednji Evropi in še zlasti na Poljskem, politika kolektivnega spomina – risanje debelih črt pod preteklostjo – služi zamejevanju javne sfere.**

Partiji in državi. Še preden bi se temu lahko izognili (če bi se sploh lahko), je »debela črta« postala bojna črta, ki je prečila novo nastajajoče intelektualno polje postkomunistične Poljske. Vznik politike spomina je bil na nek način neizogiben zaradi same narave tranzicije.

### **Prikazni kolektivnega spomina**

Kolektivni spomin in politika, ki temelji na njem, ni *obroben* problem. Ne moremo ga reducirati le na neke vrste kompenzacijski diskurz tradicionalističnih intelektualcev in politikov, ki spremlja modernizacijo nerazvitih družb v Srednji Evropi ali drugod, kot »cena« zanj, ki jo je potrebno »preseči«. Prav tako ni značilen le za periferije, niti ne gre za marginalen problem sodobne zahodne kulture. Številne analize pojava, znanega kot *memory boom* – nenaden porast pomembnosti vzvratnega pogleda v zasebnem in javnem življenju vse od osemdesetih let dalje – opozarjajo na njegovo centralnost v zgodovinski transformaciji struktur izkustva časovnosti. »Človeški spomin,« pronicljivo opominja Andreas Huyssen, »je morda res antropološka danost, a ker je tesno vezan na načine, kako določena kultura konstruira in živi svojo časovnost, so oblike spominjanja neskončno kontingentne in podvržene spremembam« (A. Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York, 1995). To pomeni, da ima tudi sam spomin svojo zgodovino in da historizacija kolektivnega spomina ne implicira le raziskovanja spreminjajočih se reprezentacij preteklosti, temveč tudi načinov, kako ljudje doživljajo odnos med sedanostjo, preteklostjo in prihodnostjo. Gre v enaki meri za vprašanje *kaj* in *kako* se spominjamo, torej za različne preteklosti, v katere ljudje verjamejo, in za *režime časovnosti*, ki uokvirjajo spominske prakse in določajo njihovo obliko. Spominske prakse postanejo bolj intenzivne ravno v obdobjih, ko specifični zgodovinski in družbeni režimi časovnosti začenjajo izgubljati svojo stabilnost. Ker lahko *politično* razumemo natanko kot dimenzijo ontološke nedoločenosti in odprtosti vsega družbenega, menim, da lahko politiko spomina razumemo v razmerju do kontingentnega prostora, ki se odpre v trenutkih, ko je določen temporalni režim izzvan ali ko se nahaja v procesu stabilizacije.

Torej je v naravi same tranzicije, da odpre polje političnega. Pojem »tranzicije« najpogosteje implicira tip družbene spremembe, ki ga zaznamuje sprememba političnih in ekonomskih institucij (npr. prehod od državnega socializma h kapitalizmu in demokraciji), kakor tudi spremembe v sferi kulturnih vplivov – npr. premik iz Vzhoda na Zahod. Toda tranzicija je tudi režim časovnosti, ki zamegli razlike med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo.

V obdobju pred tranzicijo so znotraj sedanosti z lahkoto sobivale tako v sedanosti prisotne preteklosti kot tudi prihodnja pričakovanja. Netranzijska časovna sprememba ima obliko trajektorije. V tranziciji pa postane prisotnost preteklosti problematična; enako pa tudi prihodnost. Problematična ni le zaradi preprostega dejstva, da nova stvarnost sobiva s starimi realnostmi, in paradoksnih posledic, ki izhajajo iz njega; problematična je tudi zato, ker je tranzicija skoraj vedno »zgodovina slabih časov« (kot je nakazal madžarski zgodovinar István Rév v svoji knjigi *Retroactive Justice: Prehistory of Post-Communism*, Stanford, 2005). Tranzicija je v večini primerov modalnost zgodovinske spremembe, v kateri je prihodnost, ki je pred nami, enako pomembna kot prepričanje, da zapuščamo slabe čase. Komunistična partija je izgubila oblast, njene institucionalne strukture so razpuščene, njen prapor umaknjen iz parlamenta; toda barva na njenem novem socialdemokratskem panoju je še preveč sveža in mnogi verjamejo, da neformalne mreže še vedno vztrajajo pod uradnim videzom. Vzpostavljen so institucije liberalne demokracije, toda obstajajo razlogi za bojazen, da bo predolgo krotena disidentska lakota po neomejenem javnem izražanju požrla krhki red, še preden bo utegnil pognati korenine. Nekdaj opozicijski sindikat, ki bi moral zagovarjati interese delavcev, služi kot zastor, za katerim se izvajajo neoliberalne ekonomske reforme, od katerih pa bodo največ koristi imeli nekdanji socialistični menedžerji; nevarnost vrnitve dediščine socializma, ki še vedno živi v mentaliteti ljudi, se zdi neizogibna.

Tako že sama gesta, ki skuša pustiti preteklost za sabo, proizvede prikazen. Kot je že na robu *Komunističnega manifesta* pronicljivo pripomnil Jacques Derrida, lahko temelji logika »spektralnosti« zgolj na ukinitvi razlikovanja med priso-





tnostjo – dejansko in stvarno realnostjo – ter odsotnostjo ali mankom dejanskosti, tem časom mrtvih, ki so izgubili vpliv na živeče (J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993). Toda tudi če pustimo literarno dekonstrukcijo ob strani, vztrajam, da obstajajo zgodovinski trenutki – in tranzicija je natanko takšna historična konjunktura –, ko je težko ali morda sploh nemogoče razlikovati med, če uporabimo Derridajeve besede, »prihodnostjo-ki-prihaja in vračanjem prikazni«. Tranzicijska preteklost privzame obliko prikazni – nezaželeno prisotnosti, ki jo je potrebno pregnati in ki vedno znova grozi, da se bo vrnila v prihodnosti. »Potegniti črto pod preteklostjo« hkrati pomeni pod-črtati njeno nezaželeno prisotnost. Nedvomno pa prikazni ne vidimo, če nanjo nismo pripravljeni; če je pravzaprav ne želimo videti. Poleg tega so prikazni nadvse dvoumna bitja. Lahko so grozeča, toda lahko so tudi – podobno kot *Casper*, lik iz risane serije – »prijazni duhovi«. Ljudem, ki živijo v tranziciji, pomagajo, da na nov način uredijo svojo preteklost, sedanjost in prihodnost, in tako premostijo prepad med željo po časovni stabilnosti, po jasni ločnici med neželjeno preteklostjo in svetlo prihodnostjo, ter konfuznimi vtisi stvarnosti. In ker je ta ločnica nenehno ogrožena, gotovo tudi obstaja. V tem smislu lahko tranzicijsko politiko spomina razumemo kot prakso in proces ponovnega vzpostavljanja časovnega reda, ki proizvaja lastne prikazni.

»Debela črta« ni pomenila toliko želje po ločitvi od preteklosti, kolikor predvsem željo, da bi proizvedli časovno razliko, ki bi znova smiselno povezala preteklost in sedanjost. Dileme, ki jo

je postavila tranzicija, ni mogoče razumeti skozi razliko med »pozabo in spominom«, kot so v tistem obdobju trdili nekateri intelektualci. Ravno nasprotno: zagato je povzročala predvsem množica možnih različic kolektivnega spomina. Jasno je postalo, da v nastajajoči javni sferi ni bilo soglasja, kaj pravzaprav ločuje in povezuje historična konjunktura, ki so jo sprožili dogodki leta 1989. V tem smislu bi morali »debelo črto« razumeti ne le v časovnih, temveč tudi v prostorskih kategorijah: kot ideološko ločnico znotraj novo nastajajočega intelektualnega polja. Ta dva vidika – strategije ustvarjanja časovnih ločnic in strategije postavljanja političnih in intelektualnih distinkcij – sovpadata in ju ni mogoče obravnavati ločeno. Dejansko ne najdem jasnih kriterijev, s katerimi bi odgovoril na vprašanje, ali je pozicije posameznih akterjev v spopadu za kolektivni spomin določala želja po politični distinkciji, ali pa se je zgodilo ravno obratno.

### Preganjavica nekdanjih disidentov

Po okrogli mizi med režimom in opozicijo, »nekonfrontacijskih« volitvah in oblikovanju prve nekomunistične vlade l. 1989 sta se začeli kristalizirati dve nasprotni verziji kolektivnega spomina, vsaka z lastno – in vedno bolj polarizirano – interpretacijo pomena disidentskega obdobja, narave tranzicije in prikazni, ki so ogrožale njen potek. Njuna diskurzivna artikulacija je potekala v skladu z logiko politične in ideološke konfrontacije med dediči in nasledniki nekdanje demokratične opozicije, ki so predstavljali različne usmeritve znotraj legalizirane Solidarnosti. Poleg nekdanjih disidentov je bilo v razpravi



slišati še nekaj neodvisnih glasov; nekdanji partijski ideologi – ali to, kar je od njih ostalo – v njej večinoma niso sodelovali. Za intelektualce, ki so sodelovali na pogajanjih z režimom in kasneje postali člani ali intelektualni podporniki prve nekomunistične vlade, je bil dogovor, dosežen na t. i. okrogli mizi in potrjen na poldemokratičnih volitvah, ustanovni trenutek novo vzpostavljene svobode, ključni dogodek, ki je sijal tako v prihodnost kot nazaj v preteklost in določal njun pomen. Toda istočasno je bil ne-dogodek, prehodno obdobje brez jasne ločnice med starim in novim. Kar jih je najbolj skrbelo, ni bilo dejstvo, da so bile stare ekonomske in politične strukture le deloma razgrajene; arhitekti »zgodovinskega kompromisa« so se najbolj bali totalitarne dediščine, ki se je ohranjala v navadah in nagnjenjih prebivalstva in ki je deloma izhajala iz notranje logike sistema, deloma pa ji je bila tuja, a je štirideset let komunistične vladavine prispevalo zgolj k njeni »zamrznitvi«. Glavne obrise te interpretacije tranzicije lahko v različnih oblikah najdemo pri številnih vidnih osebnostih, ki so podpirale politiko preobrazbe, ki jo je vodila vlada Mazowieckega. Duhovnik Józef Tischner, ki je bil v zgodnjih osemdesetih letih kaplan Solidarnosti, je izumil besedno zvezo *homo sovieticus*, ki je označevala ostanke totalitarne preteklosti v mentaliteti in navadah ljudi. Iz perspektive Cerkve, je zatrjeval njen intelektualni predstavnik, komunizem ni bil le totalitarna oblastna struktura ali ekonomski sistem, utemeljen na lažnih premisah. Komunizem je bil zrcalna podoba Cerkve, nova oblika neopoganstva, ki je proti krščanstvu tekmovalo z lastnim »pojmovanjem človeka«. Zanj je ključnega pomena razlika med materialnimi in nematerialnimi koreninami režima, saj je prve mogoče »premagati«, torej izruvat, druge pa je potrebno »preseči«. »Premagati nasprotnika pomeni njegovo materialno uničenje, toda preseganje zahteva notranjo duhovno preobrazbo – zamenjavo njegove vere z našo lastno« (J. Tischner, »Dokąd prowadzi ta droga?«, *Tygodnik Powszechny*, november 1989). In kaj je bilo to »pojmovanje človeka«, ki jo je poosebljal *homo sovieticus*? V bistvu gre za »enodimenzionalnega človeka«, pri krajšanega za »vertikalno dimenzijo bivanja«; zato svojo eksistenco razume izključno kot zadovoljevanje potreb. Za Tischnerja je bil totalitarizem predvsem »monološka družba«, utemeljena na predpostavki, da obstaja le eno stališče, iz katerega je mogoče uvideti resnico in pomen človeške eksistence – in to je stališče oblasti. Preseči totalitarizem je zanj pomenilo preiti k »dialoški družbi«, v kateri je vsak državljan v enaki meri »nosilec resnice« in kjer ne obstaja nobeno pri-

### **Med identitetami in njihovimi pogoji je vedno avtonomni prostor političnega, kjer poteka pogajanje med različnimi diskurzivnimi modalnostmi kolektivne artikulacije osebnih izkustev.**

vilegirano stališče. V dialoški družbi »dokončna resnica glede družbenega življenja ne pada z neba, kakor dežne kapljice na zemljo, temveč rase iz globin osebnega izkustva in medsebojnega razumevanja med ljudmi«.

Tischnerjev zaključek je bil, da bi bilo nespametno domnevati, da se je *homo sovieticus* poslovil za vedno. »Teža preteklih navad pritiska na sedanjost in zavira razvoj dialoške družbe.« Na ravni oblasti so tu še vedno pripadniki nomenklature, ne toliko v ozkem pomenu funkcionarjev nekdanjega režima, ki so bili zvesti vsem njegovim navodilom, temveč predvsem širši krog posameznikov, ki so dejansko verjeli v njegove »družbene principe« in se povsem »socializirali« vanj; to so tisti, na katere meri »zahteva po notranji preobrazbi«, ki jih mora »zadeti naravnost v srce«, saj so to ljudje, »pripravljeni ubraniti svoje srce z lastnim življenjem«. Na ravni družbe pa najdemo ljudi, ki se v odnosu do oblasti še zmeraj obnašajo, kakor bi bili komunistični podložniki. Pri njih se ostaline *homo sovieticus* kažejo v zahtevi po nekom, ki naj bi definiral, »kako stvari dejansko stojijo«, ter v pričakovanju, naj se »tisti zgoraj« identificirajo s partikularnimi stališči »tistih spodaj«. Nazadnje, Tischner med »sadove« življenja v totalitarizmu prišteva nagnjenje k »moralizmu«, ki se kaže v nadomeščanju ekonomskih, političnih in meritokratskih kriterijev legitimnosti z etičnim kriterijem »čistih rok«, kriterijem, ki je »v principu pravilen, a nevaren v svojih posledicah«.

Diskurz totalitarne obsedenosti je, v različnih modalnostih, postal ena najbolj poudarjenih tem nove postkomunistične javne sfere. Elżbieta Wolicka je na primer pisala o ostalinah »posttotalitarne mentalitete«, ki obseda »kolektivno podzavest« postkomunističnih družb in ogroža oblikovanje »odprte družbe« v Popperjevem smislu. Medtem ko v interpretaciji tranzicije, ki sta jo podala Tischner in Wolicka, vprašanje nacionalizma skorajda ni bilo prisotno, so številni drugi intelektualci, ki so pisali s stališča, naklonjenega Državlanskemu odboru, največjo nevarnost za proces tranzicije videli v nacionalni megalomaniji in ksenofobiji. In prav tako kot pri *homo sovieticusu* je nevarnost privzela obliko vrnitve prikazni. Pisatelj Józef Szczepański ni





bil edini, ki je v posebni anketi o možnostih »preživetja padca komunizma« opozarjal, da »so ideje samostojnosti in suverenosti, ki jih imamo tako zelo v čislih, veliko bolj dvoumne, kot si predstavljamo ... Te lebdeče ideje ne izključujejo terorja, nasilja in genocida. Mislim, da se bo Poljska temu izognila, toda obstajajo še druge, nižje ravni nestrpnosti, ksenofobije in domačijskega dogmatizma. Vse to je dovolj, da zavre demokratična prizadevanja. /.../ Že zdaj lahko vidimo, da so se v trenutku, ko je popustil prisilni jopič totalitarne discipline, ponovno zbudili demoni preteklosti.«

### **Demoni Adama Michnika**

V prvih letih tranzicije so demoni preteklosti tvorili osišče javnega angažmaja Adama Michnika, ključne osebnosti nekdanje poljske demokratične opozicije; leta 1989 ga je Wałęsa imenoval za urednika *Gazete Wyborcze*, ki je kmalu postala najbolj brani dnevnik na Poljskem. V svojem članku o »nevarnostih nacionalizma« (februarja 1990) je Michnik pisal o dveh protihegemonskih projektih, ki sta se borila proti totalitarni državi. Prva je bila ideja civilne družbe, ki so jo obudili srednjeevropski disidenti in jo kasneje navdušeno sprejeli za svojo tako desni kot levi zahodni intelektualci, čeprav iz različnih namenov. Kot je nakazovala že ta protislovna recepcija, je šla ideja civilne družbe povsem onkraj tradicionalne politične delitve na levico in desnico oziroma na prospektivne in retrospektivne utopijske; s tem je pripomogla k oblikovanju pristne antitotalitarne politične identitete, ki je ni bilo mogoče zvesti na nobeno od

partikularnih političnih subkultur, iz katerih je bila sestavljena. Toda obstajal je, je nadaljeval Michnik, še drug način boja proti totalitarizmu. Komunizem so na Poljskem zavračali tudi v imenu »katoliške države poljskega naroda«, nacionalistične doktrine iz repertoarja predvojne desnice, ki je »nacionalno čustvo« dojemala v smislu boja za preživetje in za lastni *Lebensraum*. Prvi projekt je bil »humanističen in evropski«, drugi »nacionalističen in partikularističen«.

Po Michnikovo sta tako etnični konflikt v nekdanji Jugoslaviji kot tudi vznik radikalnega nacionalizma v vzhodnoevropskih državah po padcu komunizma pokazala, da »totalitarizem v terminalnem stanju za seboj pušča dediščino agresivnega nacionalizma in plemenskega sovraštva«. Zato padelec komunizma s seboj ne prinaša nujno zmagoslavja civilne družbe. Sovražnik njenega sovražnika po padcu komunizma ne njen zaveznik. Kvečjemu nasprotno: če je politični projekt civilne družbe definiran predvsem skozi prizmo njene antitotalitarne identitete, potem Michnikov argument sugerira tiho zavezništvo med ksenofobičnim nacionalizmom in njegovim nekdanjim zatiralcem, kljub ostri antikomunistični osti nacionalistične retorike. Michnik je to svojo idejo podrobneje razvil v članku »Trije fundamentalizmi«, v katerem je že na samem začetku izpostavil problem zgodovinske zavesti. Repräsentacije preteklosti, je trdil, so od nekdanj krojile odnos Poljakov do političnih idej. Zato je še zlasti pomembno, da se razkinka zgodovinske mite in stereotipe, še posebej glede druge republike v obdobju med obema vojnoma, ki jo je komunistična propaganda



zasramovala, protikomunistična opozicija pa idealizirala. To je življenjskega pomena, saj, kot je zapisal, »bomo brez tovrstnega kritičnega pretresa obsojeni na idealizacijo preteklosti in na zgodovinski čut, ki ga namesto trezne presoje obremenjujejo miti; ostali bomo brez obrambe pred tem, kar bi lahko imenovali maščevanje spomina; spomina, ki je bil dolga leta potisnjen v našo podzavest«. Natančneje, Michnik se je zavzel za kritični pretres »protidemokratske evolucije« na Poljskem med obema vojnama, ki sta jo zaznamovala skrajni nacionalizem in rastoči antisemitizem.

Če Poljaki ne bodo uspeli »preseči« svoje preteklosti in kritično pretresti legitimnosti svojih političnih tradicij, bodo izpostavljeni nevarnostim, ki ogrožajo njihovo sedanost. Michnik jasno implicira, da sedanosti ne ogroža neposredna zapuščina komunizma, temveč zlohota dediščina, ki izvira iz globin kolektivnega spomina. »Če bi moral opredeliti fenomene, ki se danes pojavljajo, z večjo ali manjšo silo, na površju ali v globinah trenutne politične razprave, bi nedvomno omenil novo nevarnost fundamentalizma.« Fundamentalizem – utopija brezhibne, harmonične skupnosti, osvobodene vseh sporov, razen spora med dobrim in zlim – je *nov* pojav, v kolikor se je zbudil šele po padcu komunizma, toda istočasno se *ponovno rojeva* iz globin kolektivnega spomina, kjer se je skrival pred kritičnim vpogledom skupnosti.

Po Michniku se prihodnost-ki-prihaja lahko sprevrže v ponovno vrnitev treh fundamentalizmov. V prvi vrsti govori o *nacionalnem* fundamentalizmu, ki interese skupnosti pojmuje v skladu z logiko, ki od slehernega pripadnika narodne skupnosti zahteva opravičevanje hudodelstev, ki so jih v imenu naroda zakrivili njegovi sonarodnjaki, in ki vsako kritično stališče dojema kot poskus sramotenja naroda. Drugi poljski problem, ki ga je potrebno postaviti v vseevropski kontekst, je verski fundamentalizem – čarobna rešitev, ki skuša za nazaj izbrisati mejo med *posvetnim* in *svetim* in ponovno vzpostaviti družbo, ki bi temeljila na uniformnem nizu (krščanskih) vrednot. Tako kot obstaja razlika med (kritičnim) patriotizmom in (fundamentalističnim) nacionalizmom, obstajata tudi dve Cerkvi: modernizirana religija Drugega vatikanskega koncila, odprta za vrednote, tuje njenemu *credu*, ter religija, ki se hoče »vrniti k Evropi«, kakršna ne obstaja več.

Tretja fundamentalistična nevarnost je po svojem izvoru pristno srednjeevropska; natančneje, izvira iz samih disidentskih krogov. Podtalno delovanje, samorefleksivno ugotavlja Michnik, s seboj prinaša »moralistično mentaliteto«, ki, podobno

kot verski fundamentalizem, ne zna dobro razlikovati med moralnimi normami in političnimi pravili igre – razlikovanje, ki je v liberalnih demokracijah ključno. Čeprav bi moral vsak politični diskurz temeljiti na vrednotah, se lahko antipolitična logika protikomunističnega podtalja v kontekstu demokratičnih pravil igre spremeni v fanatizem.

### Stran preteklosti, izključena stran

Če naj bi »debeli črta«, ki jo je Mazowiecki omenil v svojem govoru leta 1989, izražala prelom s preteklostjo, potem ni bila ta ločnica nikoli simbolno začrtana. Za intelektualne podpornike prvega nekomunističnega premierja je tranzicijska časovnost privzela obliko izjemno tanke črte, ki so jo neprestano ogrožale prikazni. So bile njihove bojzani upravičene? So predstavljali manjšino, ki je bila daleč pred svojim časom, medtem ko je veljanska večina ljudi ostala priklenjena na preddemokratsko preteklost in izpostavljena slabostim, značilnim za avtoritarne družbe? So bili komunisti tako uspešni pri spremembi posameznikov v »sovjetske ljudi«, bitja brez duhovnosti in občutka za svobodo, z razumom, reduciranim na zadovoljevanje potreb? Je bilo »maščevanje spomina« res prepričljiva napoved prihodnosti-ki-prihaja? Je poljska »zgodovinska zavest« skri-vala neprijetno kontaminacijo medvojnih političnih diskurzov s »fundamentalizmom«? Skratka, so bile prikazni resnične?

Vprašanja ontologije prikazni se lahko lotimo tudi tako, da rečemo, da duhovi preteklosti niso resnični v smislu, da bi bili del kolektivnega imaginarija, ki ga je mogoče zvesti na njegove družbene predpogoje. Dobršen del psihološko-socialnih posledic, ki jih implicira pojem *homo sovieticus*, lahko, na primer, razložimo s pomočjo Bourdieujevega pojma »histereza habitusa«, koncepta, ki se nanaša na situacijo, ko družbeni akter, čigar psihološke dispozicije so se izoblikovale in prilagodile za funkcioniranje v specifičnem socialnem okolju (*habitusu*), izgubi občutek za socialno orientacijo in se znajde, bolj ali manj permanentno, v okoliščinah, ki zahtevajo drugačen skupek dispozicij (Pierre Bourdieu, *La distinction*, Minuit, 1979). Tovrstne težave in prilagajanja so nedvomno obstajala v obdobju radikalne tranzicije od planskega k tržnemu gospodarstvu in od oblastnega monopola k demokraciji. Toda iz utemeljenega pričakovanja, da bo na tej težavni poti prišlo do zloma številnih družbenih usod, ne izhaja samodejno, katera politična artikulacija, če sploh katera, bo osmislila to izgubo socialne orientacije. Čeprav lahko za oblikovanjem kolektivnih identitet ugotovimo določene pogoje možnosti, pa so ti pogoji vedno zgolj nujni, ne



## **Kolektivne identitete ne slonijo na naravnih temeljih »produkcijskih odnosov« ali »nacionalnega bistva«, temveč se oblikujejo skozi politični proces.**

pa tudi zadostni. Med identitetami in njihovimi pogoji je vedno avtonomni prostor političnega, kjer poteka pogajanje med različnimi diskurzivnimi modalnostmi kolektivne artikulacije osebnih izkustev.

Pojem *homo sovieticus* je v tem smislu veliko več kot zgolj procljiva opazka. Vsebuje presežek pomena, ki družbeni proces spremeni v kvazi-reificirano mentalno ostalino, tako kakor imaginacija spreminja grozeče sence in nenavadne glasove v fantome. In če so nekatere prikazni »resnične v svojih okoliščinah«, to velja tudi za performativno dejanje, ki osebo označi za »obsedeno« s svojimi preteklimi navadami. Osebi, ki ni sposobna ustrezno obvladovati svoje preteklosti, ni mogoče dodeliti legitimnega glasu v razpravah o skupni prihodnosti. Če pa se morajo v procesu pogajanja o svoji kolektivni identiteti depri-privilegirani odločiti, ali bodo privzeli subjektivno pozicijo, ki jih bo prisilila k začasni samoizločitvi (*homo sovieticus* mora svoj občutek za krivico obdržati zase kot sramotno navado iz preteklosti), ali pa bodo raje izbrali držo, ki bo ponudila ventil njihovim tegobam ter jim pomagala postaviti pod vprašaj družbeni in politični red, bodo s svojo odločitvijo nedvomno potrdili najtemnejše prerokbe. Podobno lahko trdimo glede »maščevanja spomina«. Iz identifikacije z določeno politično tradicijo ne izhaja nujno, da bo akt identifikacije privedel do enakih posledic kot v preteklosti. Kolektivne identitete ne slonijo na naravnih temeljih »produkcijskih odnosov« ali »nacionalnega bistva«, temveč se oblikujejo skozi politični proces. Trditev, da bo identifikacija s politično zapuščino predvojne poljske države v sedanjosti privedla do enakih morastih rezultatov in spopadov kot v preteklosti, pomeni, da tej zapuščini priznavamo esencialistično »naravo«. Ne le da to ni ravno konsistentno s kritiko esencialističnega načina razmišljanja, ki ga implicira pojem »fundamentalizma« – ki označuje izbris političnega v imenu ahistorične etnične oz. religiozne substance ali pa »železnega zakona« zgodovinskega procesa –, temveč dejansko pripomore k okrepitvi demarkacijske linije med zagovorniki tradicije in zagovorniki »odprte družbe«.

Če vztrajam, da je »prikazen« koristen pojem za opis politik

kolektivnega spomina (kljub temu, da nima polnopravnega državljanstva v republiki humanističnih ved), je to ravno zato, ker poudarja performativno logiko tranzicijskega ukvarjanja s spominom. Prikazen, nezaželena prisotnost preteklosti, je nekaj, kar se pojavi natanko v trenutku, ko jo hočemo pregnati. Modalnost njene prisotnosti se giblje nekje med znamenito Santayanovo domislico, »kdor se ne spominja preteklosti, je obsojen, da jo ponavlja«, in prerokbo, ki izpolni lastne napovedi. Z drugimi besedami: marsikdaj je težko postaviti jasno ločnico med prikaznijo, ki jo je treba držati na varni razdalji, in demonizirano preteklostjo. Tam, kjer je zgodovina predvsem »zgodovina slabih časov«, tj. v Srednji Evropi in še zlasti na Poljskem, politika kolektivnega spomina – risanje debelih črt pod preteklostjo – služi zamejevanju javne sfere. Če se znajdeš na strani preteklosti, to največkrat pomeni, da si se znašel za strani izključenih.

### **Razpad Solidarnosti: preganjavica vs. pretkani populizem**

Solidarnost je razpadla kot hišica iz kart. To se je zgodilo, preden bi se ta mozaik raznoraznih organizacij utegnili preoblikovati na način, da bi zadovoljil različne skupine zmagovite disidentske kontrakulture. Nazadnje je konflikt izbruhnil med disidentskima skupinama, ki sta predstavljali različni politični identiteti: na eni strani nekdanji člani Odbora za zaščito delavcev (KOR)<sup>2</sup>, ki so obvladovali Državlanski odbor, na drugi desničarski disidenti, ki so bili prepričani, da bo javno priznanje razlik znotraj zmagovitega tabora in njihova institucionalizacija v obliki političnih strank okrepila njihovo lastno pozicijo. Pri tem so zaveznika našli v pripadnikih nekdanjih radikalnih disidentskih skupin, ki niso sodelovali na pogajanjih z režimom in so bili v glavnem izključeni iz sodelovanja na prvih poldemokratičnih volitvah. Ti se niso mogli sprijazniti z nekoliko paradoksalnim dejstvom, da je ravno tisti del opozicije, ki je vseskozi zagovarjal »evolucijsko spremembo« sistema, nazadnje sam strmoglavil režim. Niso mogli sprejeti, da se je revolucija zgodila brez njih. Ker se ni mogla zgoditi brez njih, do revolucije sploh ni prišlo. Revolucijski proces, ki se je začel

<sup>2</sup> Odbor za zaščito delavcev (*Komitet Obrony Robotników* – KOR) je bil civilnodružbena organizacija, ki je nastala za obrambo političnih zapornikov po zatrtju junijskih protestov leta 1976. Velja za predhodnika sindikata Solidarnost, ustanovljenega leta 1980. V njem so sodelovali najpomembnejši predstavniki kasnejše demokratične opozicije, ki so v veliki meri izhajali iz levičarske intelektualne tradicije (op. prev.).



v zgodnjih osemdesetih, se še ni zaključil. Potrebno ga je bilo pospešiti. Ker so bili prepričani v nujnost notranje diferenciacije, so desni disidenti nazadnje sprožili notranji boj, ki je pripeljal do razpustitve Solidarnosti. Ker pa ni obstajala nobena formalna procedura, ki bi regulirala ravnotežje sil v primeru konflikta, se je spor, ko je nazadnje izbruhnil, spremenil v spopad simbolnih avtoritet.

Politika spomina je predstavljala diskurzivni okvir njihovih političnih projektov. Obe strani sta se posluževali naracij tranzicije, v katerih je definicija časovne razlike – prehod od totalitarizma h kapitalizmu in demokraciji – sovpadla s političnimi taksonomijami. Te naracije so izhajale iz kolektivnega spomina različnih disidentskih subkultur in so služile za upravičevanje različnih vizij oblastnih razmerij v tranzicijski sedanosti.

»Preganjavica« je mesto totalitarne preteklosti locirala v navede *homo sovieticus*, nagnjenega k temu, da postane žrtev populistov ter nacionalistov in njihove avtoritarne volje do moči. To diskurzivno ozadje jim je omogočilo, da so posttotalitarno ločnico definirali kot razliko v »prevladujočem principu dominacije«. Posttotalitarna ločnica je upravičevala zbiranje podpornikov demokracije, odprte družbe in »vrtitve k Evropi« okoli Državlanskega odbora Solidarnosti, pri čemer so »etos Solidarnosti« zoperstavljali svojim »totalitarnim« tekmecem.

»Naracija pospeška« je tranzicijo prikazovala kot zadnje poglavje narodne vstaje, v kateri se je nacionalna moralna skupnost – utemeljena na vrednotah antikomunizma, katoliške etike in prokapitalizma – proti sovjetskemu okupatorju borila za samostojnost, parlamentarno demokracijo in kapitalizem. »Naracija pospeška« je mesto »totalitarne preteklosti« locirala v nadaljnji prisotnosti komunistov v državnih in upravnih strukturah, na politični sceni in v gospodarstvu. Na tem imaginarnem ozadju so vzpostavili ločnico med levico in desnico, ki je služila temu, da so glasnike nacionalnih aspiracij zoperstavili agentom totalitarne preteklosti, ki si prizadevajo, da bi onemogočili narodovo pot k boljši prihodnosti.

Prav nasprotujoči si naraciji o tranziciji in njuni implicitni politični taksonomiji sta bili krivi, da je bil razkol v nekdanjem disidentskem taboru na koncu tako uničujoč. V obeh primerih antagonizem ni bil artikuliran v pojmih politične razlike med enakovredno legitimnimi nasprotniki, temveč v pojmih moralnega izključevanja. Prevladujoča struja intelektualcev je odnos med »nami« in »njimi« definirala kot spopad med silami konsenza – doseženega v dialoški sintezi med nasprotujočimi etičnimi in političnimi prepričanji, ki je zagovarjal verzijo mo-

dernizacije, sprejemljive za vsakega racionalnega državljana – in sovražniki modernizacije, iracionalnimi predstavniki preteklosti, ki jo vsakdo želi pustiti za sabo.

Tisti, ki so se znašli na strani preteklosti, na izključeni strani, so odgovorili na način, ki ga imenujem »pretkani populizem«. Desničarski intelektualci so se začeli predstavljati kot branilci evropskih političnih tradicij, ki pomagajo vračati »civilizirane« navade demokratične politike proti temu, kar imenujejo »postkomunistični hibrid«. Toda hkrati je diskurz »pospeška« razliko med »nami« in »njimi« definiral tako, da so na desnico spadali tisti z »iskrenimi« nameni in »organsko« vezani na nacionalni čut pravičnosti in moralnosti, medtem ko je bila »levica« lažna – ker se je pretvarjala, da je nekaj drugega, kar je v resnici – in odtujena od nacionalne skupnosti. Na podlagi desničarske interpretacije je bila levica »lažna« zaradi preteklosti njenih članov, pri čemer javno izražena prepričanja njenih članov niso mogla odtehtati moralne teže njihovih preteklih dejanj. Desničarska subkultura je svojo politično identiteto v razmerju do nasprotne strani konstruirala tako, da je izpostavljala večjo »čistost« svojega antikomunizma, saj ni bil kompromitiran s preteklo zapuščino marksističnega revizionizma. To, da so bili marginalizirani iz političnega procesa, ki je pripeljal do strmoglavljenja komunizma, je do skrajnosti povečalo njihovo politično »voljo po distinkciji«, ki se je iztekla v nasprotovanje političnemu ustroju, ki se je rodil iz prvih pol-demokratičnih volitev. Njihova moč se je krepila vzporedno s porastom razočaranja nad posledicami tranzicije; kmalu so postali glasniki »ponižanih in razžaljenih«, zagovorniki pristnih interesov naroda proti predstavnikom nacionalno in moralno brezbrizne elite, kompromitirane s preteklostjo.

\*\*\*

Gledano v celoti sta bili naraciji o tranziciji, njuni implicitni politični taksonomiji in njuna ukoreninjenost v kolektivnem spominu obeh disidentskih subkultur odločujoči dejavniki, ki nam pomagata razumeti, zakaj se politično polje, ki se je rodilo iz disidentske tradicije, ni oblikovalo v skladu z »agonistično logiko«, kjer se politični akterji pripoznajo kot legitimni nasprotniki, temveč je prišlo do polarizacije stališč v skladu z logiko političnega antagonizma, usmerjenega v moralno izključevanje nasprotnika. Ali povedano drugače, zakaj se je politični imaginarij postkomunistične Poljske strukturiral v skladu z logiko kulturnega boja. ●

Prevod: Luka Lisjak Gabrijelčič