



Milan BALAŽIČ*

IZVIRNI
ZNANSTVENI
ČLANEKPOLITOLOGIJA V LUČI PSIHOANALIZE:
ZGODOVINA

Povzetek. *Pisanje zgodovine naj bi se dogajalo izven sfere politike, v brezinteresnem lovu na resnico, v nezavezanosti osebnemu interesu in nepristranskosti v mislih in sodbi. Velika večina današnjih zgodovin izhaja iz t.i. logike razmer, ki predpostavljajo racionalno obnašanje posameznikov. Zgodovina z velikim Z ne obstaja, ne more biti zgodovine interpretacije izvorne kontigence. Politika kot središče zgodovine "vdira" v polje zgodovine skozi diskurze Gospodarja, Univerze in Histeričarke. Zgodovinski diskurz je tudi sam predmet želje, zanj se bojujejo, si ga lastijo in z njim osvajajo oblast.*

Glavni pojmi: Psihoanaliza, zgodovina, politologija

Morda gre za neko nenavadno človeško lastnost, da si ljudje s svojo preteklo dejavnostjo zastavljajo uganke, ki jih pozneje ne znajo razvozlati še generacije. Pohlep, kratkovidnost, cinizem in podkupljivost nas znajo oborožiti z neomajno zavestjo o preteklem kot nečem zaostalem, če se že vnaprej ne obdamo z ignoranco ali mračnjaštvom, ki nas drži v zavetju pred odgovori zgodovine. Mnogi pa se seveda znajo okoriščati s fantomi preteklosti, ki preganjajo naše boleče spomine, ali večje izrabljajo vaje iz nostalgije.

Pripovedovalec neke "zgodovinske" zgodbe se naj bi izogibal političnim pastem, pa hkrati presejal golo učenost. Hegel, "najsublimesni med histeriki" (Lacan), zato historik par excellence, opozarja, da mora zgodovinar preoblikovati dano surovo materijo dejanj in dogajanj, kot da bi pisal na fikciji zgrajen roman; to pa je že krepak odmik od političnih zvarkov in čiste domišljije, saj pripovedovalec zgodbe oznanja dejstveno resnico. "Sprava z dejanskostjo" je dosežena skozi sposobnost presoje in resnicoljubnost je učinek končne ocene zapisanega, sodnega dne zgodbe. Ne bo odveč znova poudariti, kako se takšen posel dogaja izven sfere politike, v brezinteresnem lovu na resnico, nezavezane osebnemu interesu in nepristranskosti v misli in sodbi.

Tej, takorekoč "svetniški" poziciji, stoji nasproti polje boja vseh proti vsem, vojne interesov, poganjanje za profiti in ugodji, igra Gospodarja in Hlapca, sla po oblasti. V znanosti bi pravkar rečenemu služil izbor zgolj tistih zgodovinskih dejstev, ki so v skladu in ki vnaprej podpirajo okvire predhodno zamišljene teorije. Kot da se ne bi delo teorije ogledovalo ravno v dejstvu, da - ne "izbiramo" le

* Milan Balažič, dr. političnih ved, Ministrstvo za znanje zadeve RS.

potrjujočih dejstev, ki teorijo ponavljajo - temveč velja prej iskati dejstva, ki lahko teorijo ovržejo. Velika večina današnjih zgodovín izhaja iz t.i. logike razmer: kombinacija osebnih interesov, situacijskih dejavnikov in dostopnih informacij natihoma predpostavlja racionalno obnašanje posameznikov. Tako postulirani zakon sveta dodaja še en modus k znanim univerzalnim zakonom na temo nacionalnega značaja, družbeno - ekonomske baze in nadstavbe, spopadov moralnih idej, značaja velikega moža itd.

Opravka imamo s še dodatno zagato. Viri o zgodovinskih dejstvih so nenavadno omejeni, saj beležijo le zanimivejše dogodke skozi vsakič specifičen pogled. To največkrat pomeni, da se z istimi podatki ujemajo kaj različne in nasprotujoče si interpretacije zgodovine, ki vse ciljajo na raven splošnega. Ali nam to kaže, da se moramo odpovedati naivni veri v zaključen niz zgodovinskih podatkov, interpretiranih univerzalno veljavno, t.j. na zgolj en sam način? Ali pa je potrebno priznati, da so vse raznolike interpretacije enakovredne in jih lahko ocenjujemo le po sposobnosti pojasnjevanja zgodovinskih dejstev, se pravi, kako na strune zabrenka označevalec-gospodar? In nadalje, že izhodiščno se zgodovinar - verjetno glede na svojo nezavedno strukturo in etiko - prikloni eni od obeh možnih Velikih zgodb: ali gleda na zgodovino kot na evolucijo napredka ali pa jo interpretira v smislu zgodovine regresije. Enkrat imamo na odru zgodovine bojevnike zoper suženjstvo in osvoboditelje, drugič prevladujejo gospodarji, zatiralci in junaki apokalipse. Tudi če obe zgodbi povežemo v eno, "popolnejšo", je tu še selekcija dejstev, ki je odvisna od zgodovinskih interesov današnjega dne: vsaka nova generacija ima lastna izhodišča, projekte, interese, težave in lasten pogled na zgodovino, do katerega ima vsekakor pravico. M. Weber instruktivno vztraja, da bo naš interes za zgodovino vedno opredeljen skozi kulturne vrednote in ideje. Te pa so, kot vsakdo ve, zelo različne in mnogokrat hudo navzkriž. In če je temu tako - in tako je - potem lahko na podlagi odvisnosti zgodovine od različnih interesov obstajajo zgolj zgodovine, ne pa Zgodovina, kot se je "resnično zgodila".

Tako smo prišli do točke, ko smo postavljeni pred dejstvo, da radikalno zavrnemo naivno vero mnogih zgodovinarjev, ki svojo interpretacijo zgodovine razglašajo za objektivno, skratka za takšno, ki predstavlja dejansko zgodena dejstva. Ta naivna vera ima svoje ime: historicizem. Le-ta, historicist namreč, spregleda, kako sami selekcioniramo, urejemo in interpretiramo zgodovinska dejstva, katerih "izvorni" pomen je ponavadi za vekomaj izgubljen ali pa je že sama "izvornost" izvorno različno razlagana. Historicizem želi prepričevati, da bo vse O.K., če se v izogib vsakršnim usodnim odločitvam prepustimo intelgebilnemu toku zgodovine, v kateri nad našimi glavami in namesto nas odločajo demonske sile. Kaj je lepšega od užitkonosne omrtvičenosti pred železnimi zakoni Zgodovine, ki bodo sami našli Pot, Rešitve in Smisel Zgodovine. Vendar pa magična zaklinjanja infantilne nevroze ne pomagajo več. Če s Popperjem povzamemo:

"... ne more biti zgodovine 'preteklosti, kot se je dejansko zgodila'; lahko obstajajo le različne zgodovinske interpretacije, od katerih nobena ni končna; in vsaka generacija ima pravico postaviti svojo lastno interpretacijo" (Popper 1992, 134).

V tem se Popper gotovo ne moti in metodološka analiza ga privede do nadaljne posledice zgornje ugotovitve, da Zgodovina nima pomena, kajti zgodovina v smislu, kakor jo vsakodnevno uporabljamo ali izrekamo, preprosto ne obstaja. Slednje zanikanje nas postavi onstran teističnega historicizma v polje množice zgodovin, zgodovin bojev, trpljenja in upanja, kjer preprosto ni razloga, da bi bil nek človek pomembnejši od drugega - ker pa se konkretne zgodovine ne da pisati, zanemarjamo, odlagamo, pozabljamo, selekcioniramo, abstrahiramo. Pred nami je torej množica zgodovin, med katerimi je še posebej privilegirana zgodovina mednarodnega kriminala in masovnih umorov, ki je prodajana kot zgodovina človeštva:

"Zgodovina človeštva ne obstaja, obstaja le neskončno število zgodovin vseh vidikov človekovega življenja. Ena od teh je tudi zgodovina politične moči. Ta je povzdignjena v zgodovino sveta. Takšno stališče je, vsaj tako verjamem, napad na vsakršno dostojno koncepcijo človeštva. Je komaj kaj boljše, kot če bi za zgodovino človeštva vzeli zgodovino poneverb, ropov ali zastrupljevanja. Kajti zgodovina politike, moči ni nič drugega kot zgodovina mednarodnega kriminala in masovnih umorov (vključno, tudi to je res, s poskusi, da bi to preprečili). Takšno zgodovino učijo v šolah in nekatere največje kriminalce razglašajo za njene heroje" (Popper 1992, 136).

Oblastiželjnost in servilno oboževanje moči je nedvomno porojeno iz strahu pred Gospodarjem (fašizem), Univerzitetnikom (stalinizem) in pred diskurzom Histeričarke (kapitalizem), saj vsi trije diskurzi - en bolj kot drugi - napravljajo politiko za središče zgodovine; zgodovinarji pa pišejo občudovanja vredne zgodbe o modrih voditeljih, katerih nadzorniki jih držijo za roko s katero pišejo, če že niso sami del vladajoče zgodbe. Zgodovinsko poslanstvo, žrtvovanje, čast, slava, vse to so dvomljiva slepila politične in intelektualne aristokracije, skozi katera leta manjšina vstopa v zgodovinske čitanke. Zgodovina ni pravična: večina častivrednih ljudi ostaja pozabljena, navadni ljudje, ki jim gre najbolj za pravičnost in enakopravnost, se pač dokazujejo v svojem delu, ne pa v iskanju fiktivnih pomenov zgodovine in njenih predčasnih nagrad. Če je pred vami človek, ki ravno govori o zasramovani in prezira vredni zgodovini politike moči, pa to še ne pomeni, da ne zna ravno politika v določenih obdobjih zastopati stališča boja za demokracijo, za vlogo pravičnosti, svobode, enakosti. Če zgodovina res nima pomena, pa ji ta pomen skozi ljudsko-demokratske boje lahko damo sami.

Danes je politika skoraj popolnoma oropana vsakršne subverzivne intence in spremenjena v instrumentalizirane institucionalne mehanizme zagotavljanja statusa quo. Slovensko oprostora zgodovinska časovnost je prefinjeno razprostrta kot neizogibna usoda večno enakega in mnoge poenostavljene politične formule se na škodo inovacij ponavlja in kopira v slabo neskončnost. Kant nekje pravi, da se za posledice svojega dejanja lahko oddolžimo, ne moremo pa se odkupiti za njegovo neetičnost: prazno kesanje ne more narediti, da se nekaj ni zgodilo. Čez dve desetletji Hegel v Fenomenologiji duha zatrdi ravno nasprotno od "das Geschehene ungeschehen zu machen", da je skozi medij duha možno storiti ravno

to, namreč narediti, da se nekaj ni zgodilo: v mediju Simbolnega lahko vnačaj simbolno izničimo oz. spremenimo preteklost. Slovenska "žametna" revolucija, demokratična invencija v obdobju 1986-1991 je ali do skrajnosti ideologizirana in izrabljena v smeri aktualnih političnih učinkov ali pa je "pozabljena", se pravi, potlačena.

S pravkar navedenim dejstvom prav nenavadno sovпада lacanovski prevod Freudovega termina potlačitev: želja ne vedeti, ki je močnejša od vsake ljubezni do vedenja, do modrosti. Ne da bi k temu dodajali tesnobne in nelagodne občutke posameznih akterjev, velja v vsej radikalnosti priznati, kako je tu na delu - ne toliko anksioznost, iz katere bi lahko izhajala agresivnost ali bi se celo razvil paranoidni sindrom - stari klasični psihoanalitični mehanizem potlačitve. Zdaj močno razširjen v svojih posledicah pridobiva na svoji moči in deluje kot politična sila, kot simptom, ki je s strani dotičnih nerazumljen v svojem ne-smislu:

"Niste gospodar smisla tistega, kar pravi označevalec. Smisel je odvisen od drugega, od načina, kako vas bo slišal. Ali bo, na primer, sprejel vaše sovraštvo kot takšno ali pa ga bo imel za krinko ljubezni? Smisel je torej vedno smisel drugega" (Miller 1993, 15). Težava je torej že v tem, da ni mogoče postati gospodar smisla in tako simptom pozdraviti, še več, navadno na tej točki analizant noče biti ozdravljen, kajti njegovo ne-razumevanje lastnega simptoma predpostavlja določeno nezavedno ugodje, ugodje skozi bolečino. Je že tako, da razumemo zgolj tisto, za kar menimo, da že vemo. Razumemo samo tiste smisle, katerih udobje in ugodje smo že izkusili, torej, razumemo najprej le svoje fantazme. Šele ko se od fantazem odlepimo, ko prečimo fantazmatske smisle, takrat se lahko naučimo tudi nekaj novega, nekaj takega, česar še ne razumemo - učimo se lahko le od ne-smisla.

Znana je razvpita freudovska teza, da tistega, česar se ne moremo spomniti, ponavljamo v obnašanju. Če se ne spomnimo lastnega sodelovanja pri mnogih "nežnih" oblikah sicer začasno razpadajočega avtoritarnega obnašanja v iztekaajočih se letih "komunizma", potem bomo podobna ali enaka obnašanja ponavljali v nedogled, ne glede na to, da smo v retoriki zamenjali "boj za razvoj socialističnih samoupravnih odnosov itd." za "boj za uveljavitev parlamentarne demokracije itd.". Ker se pozabljenega in potlačenega ne spomni, ga uprizarja, "ne reproducira ga kot spomin, temveč kot dejanje, ponavlja ga, ne da bi seveda vedel, da ga ponavlja" (Freud 1995a, 46). Seveda pa moramo tovrstno pozabo in potlačitev ločiti od neke druge vrste "aktivne" pozabe, ki pa je - za razliko od prejšnje - za trajno vzpostavitev in kolikor toliko solidno funkcioniranje demokracije bistvena. Obe stališči sta nekompatibilni le na prvi pogled, prej gre za hrbtno stran istega: vsi vemo, da demokracija s svojim mehanizmom omogoča, da se jo nedemokratično odpravi ravno z volitvami; vendar pa je pomembnejše od tega ne ravno rožnato obdobje, iz katerega je demokracija izšla, ki ga je potrebno pozabiti, da bi lahko demokracija res delovala. Materina znamenja rojstva demokracije velja zamenjati z "očetovsko" odprtostjo univerzalnemu ali drugače, svobodni smo le, vkolikor se podrejamo Zakonu.

Ne da bi se spuščali v izigravanje "neprave" s "pravo" pozabo, se zdi, da neodvisno od tega, kako se določena travma zgodi, je ta vselej resničnejša od vsakršne strukturacije realnosti. Travma je resničnejša od resničnosti, je Realno samo, od

tod izhajajo vse zgodovinske interpretacije, sama travma pa ne podleže nobeni. Vzeti jo moramo takšno kakršna je in ker ne predpostavlja pomena, ji lahko psihoanalitično re-interpretativno delo podeli novo interpretacijo, nov pomen.

Že Freud je opozarjal na nenavadno okoliščino - sicer na individualni ravni - ko se subjekt spominja le nepomembnega iz lastne zgodovine, zgolj indifrentno ohranja v spominu, medtem ko pomembno potlačuje. Ali še določeneje: subjekt se nečesa spominja zato, da bi pozabil nekaj drugega, česar se noče spomniti. Freudovski koncept Deckerinnerung lepo zaobjame proizvodnjo nadomestnega in premeščenega spomina, s čimer se subjekt izogne nekemu "izvirnemu" travmatičnemu spominu, da še naprej ohrani konsistenco zgodbe, v katero želi verjeti in si jo nenehno pripoveduje. Nespominjanje travme Realnega, zagata v kateri se znajde subjekt, ko hoče obuditi potlačen spomin, h katerega travmi se vseskozi vrača, vendar pa je ne more artikulirati, okrog slednjega subjekt organizira svojo bit. Potlačitev "izvornega" spomina subjektu pač omogoča konsistenco njegove zgodbe, celost individualne zgodovine, in mu zagotavlja gotovost ob sklenjeni identiteti. Tega kroga, razen psihoanalize, ni moč prebiti: vsakršno spominjanje, tudi tu pričujoče, zapade v obupni poskus iskanja velikega Drugega, ki bo trdno zagotavljal obstoj in pomen Simbolnega, s tem pa - skozi identifikacijo s Simbolnim - subjektu zavaroval trdnost njegove identitete.

Tako si subjekt ustvari pravcato "teorijo evolucije", nekakšno regulativno idejo lastnega "razvoja", kjer potlačitve in nadomestno ali premeščeno spominjanje uravnava "manjkajoče" ali "odvečne" člene v zgodbi. Ponovno najdenje nekega dogodka, naknadna obuditev spomina na "manjkajoči" člen osebne zgodovine, subjekta požene v višave maničnega razpoloženja in mu priskrbi narcistično ugodje. Sitnosti z "odvečnimi" členi zgodbe, s tistimi, ki bi lahko krnili narcistično samouživanje, ki bi lahko zamajali in neljubo spremenili celotno subjektovo zgodovino, s temi pa opravi potlačitev; kajpada uspešna potlačitev - v nasprotnem se nam pojavi vrnitev potlačenega. S spominjanjem zgodovine je približno tako kakor s sanjami: nikoli ne moremo biti dovolj prepričani, ali smo jo popolnoma interpretirali, in čeprav morda izgleda rešitev zadovoljiva, je možno, da imajo zgodovina, zgodba, spomin - prav tako kot sanje - nek drug pomen. Kot pravi v svojem "Michelangelovem Mojzesu" Freud, je možno interpretacijo umetnine, tako kot določen del zgodovine, izpiliti do precizno prilegajoče se sestavljanke podatkov, in vendar: verjetno ni vselej resnično in resnica ni vselej verjetna. Interpretacija zgodovine je vedno-že fragmentarna in rekonstrukcija teksta ter pomena zgodovine nam ne more dati upanja, da bi kdaj zadela na za vekomaj izgubljeno "izvornost". Odgovor na uganko zgodovine predstavlja sestavljanke, neka relativno koherentna zlagalnica, ki se lahko v neskončnost zлага in razlaga ter variira svoje pomene.

Naša poanta je lahko lacanovsko zelo elementarna: preberimo skupaj stavka, da subjekt pristopa k realnosti z aparati ugodja in da ni prediskurzivne, ni predfantazmatske realnosti. Kot nas je naučil Lacan, je tisto, kar vsakodnevno izkušamo kot "realnost", vselej že posredovano skozi fantazmo - ali drugače, vnaprejšne koordinate subjektovega fantazmatskega prostora mu omogočijo dojeti nekaj

Realnega kot del realnosti. Sama realnost ima strukturo fikcije in če od realnosti odštejemo to fikcijo, potem zgubimo samo realnost. Ali še drugače: vsa realnost je podrejena načelu ugodja, zato je vsa realnost fantazmatska; če je po Clausewitzu vojna nadaljevanje politike z drugimi sredstvi, potem je načelo realnosti nadaljevanje načela ugodja z drugimi sredstvi (J.-A. Miller). Fantazma je torej odločilna opora našega "čuta za realnost" in različne fantazme povzročajo različne realnosti, različne realnosti oz. njih interpretacije pa povzročajo konflikte, rezultirajo v homo homini lupus; tudi vojne so najprej vojne fantazem, da nekoliko bolj "civilizirano" lomljenje kopij okrog tega, kaj se je v zgodovini "res zgodilo", niti ne omenjamo. Prekoračitev fantazme, na kateri temelji vsaka oblast, je posel psihoanalize: zgodovinski diskurz ni zgolj to kar skriva ali kaže željo, temveč je tudi sam predmet želje, ne omogoča le bojov in sistemov gospodstva, marveč se zanj in prek zgodovinskega diskurza bojujejo, polaščajo in osvajajo oblast.

Ne le oblast, tudi zgodovinski teksti preteklih generacij kot nepokopani mrtveci čepijo za našim vratom. Iz more v sanjah se zbudamo v zgodovinsko moro, v tok sveta, za katerega pri sveti veri ne bi mogli trditi, da ima kakršnokoli zvezo z intelektualnostjo. V tej pokvečeni drži nas zaloti ideologija historicističnega oportunitizma, ki - podobno kot vsaka tosvetna ali "onstranska" oblast, le da bolj prefinjeno - nam nalaga klanjanje vsakokratnemu zmagovalcu. In ne samo to: ponuja nam sprevrnjeni svet nevtralne in vrednostno proste znanosti zgodovine, ki z enako nepristranostjo obravnava največje pogoime nad človečnostjo in tisto malo brstja humanosti. Vrhunski dosežki historicizma se po pravilu prelijejo v dnevno politiko in obe plati iste medalje pobotata rablja in žrtev. Slednja prevara sugerira skrušeno sprejemanje gospodstva zmagovalcev, ki mu služi historicizem kot filozofija v historični funkciji: izdati hlapčevo vednost, da postane Gospodarjeva:

"Kaj kaže filozofija v vsem svojem razvoju? Tole - krajo, rop, odvzem vednosti hlapcu, in sicer z njej lastno operacijo gospodarja" (Lacan 1993a, 23).

Gospodarjeva vednost v obliki pisane zgodovine vseeno kaže hlapčevo dejavnost na način, da je ne skriva; nič ni skritega, čeprav ni neposredno vidno ali berljivo. Zgodovinska "izjava je hkrati nevidna in neskrita" (Foucault): če kaj, potem ta izjava uvaja historični princip, da je v vsaki zgodovinski epohi vse vedno že izrečeno, da za zaveso ni ničesar in se je zato potrebno držati površine. Če je že kaj skritega, je skrito to, da ni nič skritega, površina kaže tako dogodke, ki so se zgodili, kot reči, katere se niso uresničile, pa bi se lahko - odsotnost nekega dogodka je ravno tako dogodek. Le-tega vedno povzroči neko dejanje, določena kombinacija med vednostjo in dejanjem. Ko se odločimo za vednost, nikoli ne pridemo do dejanja, saj ostanemo pri tehtanju argumentov za in proti dejanju; samo dejanje je "slepo" in ko pade odločitev, se spremeni pomensko polje, dejanje, ki je v sebi "nemo", pa zadobi retroaktivni pomen z interpretacijo, v kateri se nam tudi vzroki in razlogi za dejanje kažejo na drugačen način. Skratka, dogodek postane dogodek, je realiziran in potrjen šele skozi vpis v svojo zunanost - šele prek vpisa v simbolno mrežo, ki ga uravnava logika historizacije/simbolizacije se dejanskost dogodka vzpostavi. Ta simbolna registracija ima vseskozi retroaktiven značaj in

natanko tako se piše tudi zgodovina: zgodovinska dejanskost je konstituirana z vnažajskim pisanjem oz. vpisovanjem v simbolno mrežo, kjer realnost postane to, kar že je. Razmik med dogodkom ter njegovo simbolizacijo, ta nenavadna zamuda simbolnega vpisa za dogodkom povzroči, da bo dogodek dobil pomen šele naknadno, ko "bo bil".

"Življenje je živo", kakor je nekoč dejal Laibach, zgodovina je živa: vedno znova se piše na novo, vsaka naslednja generacija jo reflektira skozi lastne izkušnje, nagnjenja in probleme, in ima za to tudi vso pravico. Filozofija zgodovine mrgoli od raznolikih interpretacij posameznih dogodkov in smiselnosti, smotra, cilja zgodovine v celoti. Nedvomno prevladujoča interpretacija zgodovine celo tja do sredine našega stoletja je kajpada razsvetljenska: globalni proces racionalizacije, izpopolnjevanja in znanstvenega spoznanja, vera v neskončen napredek in ideja brezmejnega izpopolnjevanja človeka, zaupanje v razvoj kot tok osvobajanja od avtoritet in vse večje dominacije nad naravo - prihodnost, razum in dejanje bodo prevladali nad preteklostjo, tradicijo in mračno dediščino. Veliki udarci človekovemu narcizmu - od Kopernikovega izvrženja Zemlje iz središča vesolja, do Darwinove teorije evolucije in Freudovega odkritja nezavednega, ki je pokazalo, da ni človek gospodar niti v "lastni hiši" - vse to je seveda temeljito spremenilo in končno tudi pokopalo razsvetljenski idealizem: črvički slabe vesti razsvetljenstva, izkazani že v Heglovi maksimi, kako "napredek uma ni napredek sreče", se pri Freudu razbohoto v obče naziranje napredka in napredovanja znanstvenega spoznanja kot napredovanja človeštva iz poraza v poraz, vsaka nova dvomljivo razglašena svoboda prinese tudi nove omejitve. Izkaže se zavajajoč značaj razsvetljenske premočrtne evolucijske sheme, ki se je v tem stoletju prvenstveno "udejanjala" skozi meščansko idejo napredka na eni in temu nasprotnega prevladujočega marksističnega prepričanja o nujnosti komunistične prihodnosti na drugi strani. Inercija preteklosti preprečuje prelom v kontinuumu zgodovine, pa vendar nosi s seboj tudi utopična upanja: moč preteklosti se tako pojavlja kot demonsko ponavljanje "vedno istega" pod plaščem novega in modernega, enako kot v obliki spomina ohranja prevratna ravnanja in kritične drže preteklih generacij.

Stara budistična modrost pravi, da vkolikor sedanost in prihodnost obstajata tako, da predpostavljata preteklost, potem bosta sedanost in prihodnost obstajali v preteklosti. Moč preteklosti v sedanosti in prihodnosti, ta "energija" tradicije, je izjemna - kot pove Freud v svoji "Končni in neskončni analizi":

"Ni niti ene domnevno premagane krive in prazne vere človeštva, katere ostanki ne bi še naprej živeli v globokih plasteh kulturnih ljudstev ali celo v najvišjih plasteh kulturnih družb. Kar je enkrat zaživelo, se zna trdoživo obdržati. Včasih lahko podvomimo, da so zmaji iz pradavnine res izumrli" (Freud 1995b, 76). Gre za "arhaično dediščino", locirano v človekovem nezavednem, pri čemer ne smemo pozabljati, da sta Ono in Jaz izvorno eno, tako da Freud ne vidi nikakršnega mističnega precenjevanja dednosti, ko pri Jazu ugotavlja vnaprej - z nezavednimi usedlinami, kajpada črko - določene smeri razvoja, teženj in reakcij, in to preden prične Jaz obstajati. Analitična praksa ga navaja k sklepu, da imajo takšne psihične vsebine kot je simbolika, izvor v dednem transferju, s seboj nosečem sledi preteklega človekovega razvoja.

Individualni "vrnitvi potlačenega", nečesa, za kar se je zdelo, da je bilo že preseženo, pozabljeno, izginulo, temu - če povlečemo spekulativno paralelo - v polju družbenega in političnega odgovarja ponavljanje v zgodovini, ponavljanje velikih dogodkov, revolucij in junakov. Zgodovinsko ponavljanje prvi odločneje tematizira Hegel, od katerega pozneje Marx prevzame idejo ponavljanja: najprej tragedija, nato farsa (Victor Hugo dodaja, da se revolucije ponavljajo in s tem ponavljajo revolucijo proti revoluciji, Marcuse pa v skustvu fašizma preinterpretira zgornjo Marxovo maksimo v smislu, da je farsa katastrofalnejša od tragedije, ki jo ponavlja). Dogodek se mora zgoditi takorekoč dvakrat, da ga zgodovina potrdi: farsični klovni tesnobno zaklinjajo tragične junake in pozivajo smrt, da bi pri življenju ohranili novo:

"Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je, kakor bi se jim zljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadel, kakršne so bile dane in ustvarjene s tradicijo. Tradicija vseh mrtvih pokolenj leži kakor mora na možganih živih ljudi. In ko se zdi, da si ravno prizadevajo preobrniti sebe in stvari ter ustvariti, cesar še ni bilo, ravno v takih obdobjih revolucionarne krize boječe zaklinjajo duhove preteklosti, naj jim služijo, izposojajo si njihova imena, bojna gesla in kostume, da bi v tej stari častiljivi preobleki in v tem izposojenem jeziku uprizorili nov prizor svetovne zgodovine" (Marx 1979, 453).

Več kot je novega v nekem zgodovinskem obdobju, bolj se doba sklicuje na staro, oživlja preteklo, parodira podedovano: Luther se maskira v apostola Pavla, Francoska revolucija posnema zdaj rimsko republiko zdaj rimsko cesarstvo, revolucija leta 1848 ponavlja revolucijo iz leta 1789. Vsak nov zgodovinski dogodek se kot s popkovino drži materinega telesa pretekelega, svobodo pa lahko najde šele v "uspešni" pozabi prikazni lastnega primitivnega in infantilnega. Izgleda, da ni mogoče presekati začaranega kroga dedovanja, žalovanja, igranja mrtvih, ohranjanja njih govornice, uveljavljanja poezije preteklosti, oplajanja vere v fraze nepokopanih mrtvakov. Obsedenosti z anahronijo nujno sledi amnezija - nekaj povsem različnega od Nietzschejevega "dejavnega pozabljanja" - ki posamezne "zgodovinske" novume utaplja v brezčasnem redu meščanskega sveta, sveta pozabe, ponavljanja in "vrnitve potlačenega". Mrtvi so obujeni, da bi povečali "novo" v fantazmi, temu zaklinjanju pa sledi zanikanje, saj je kulisa zgodovinske tragedije služila zgolj za to, da skrije mizerno vsebino meščanske fantazme: mrtvi fantomi so do nadaljnjega pozabljeni, fantazma preklicana in blodnja zaokrožena - do naslednjih. *Circulus vitiosus*. Ugodje ponavljanja.

Če že govorimo o fiktivnem značaju občutka "novega", pa se moramo seveda vprašati, kaj pa je tisto kar prekinja zaprti kontinuum zgodovine ponavljanja - ali se doslej povedano lahko bere skupaj z nekim drugim temeljnim spoznanjem glede mehanizmov produkcije zgodovine, namreč, s kontingentno naravo zgodovine? Ko govorimo o kontingenci, evociramo bistveno vlogo naključja v zgodovini: serija naključij pa v nekem momentu preneha biti le naključna in - prek

posega označevalca-Gospodarja, prek "točke prešitja" - zadobi berljiv, se pravi intelgibilni, in nemalokrat usodni pomen. V tem trenutku takorekoč spregovori samo Realno in splet raznovrstnih, nepovezanih in nesmiselnih naključij in zgodovinskih dogodkov se razvrsti v zakonitost, do te mere jasno in pojasnjevalno, kot da nas nenadoma in nepričakovano obdarujejo sporočila velikega Drugega. Še posebej v primeru, ko se naključja ponavljajo, le-ta pridelajo dimenzijo unheimlich, nečesa trdovratno grozljivega. Že eno samo naključje, pri katerem sovpadе "misel" in "realnost" - ko, denimo, pomislim na dr. Gombača, pa se ta ravno v tem trenutku pojavi na vratih - nas lahko povede v animistično interpretacijo zgodovine kot podaljška prvotnega narcizma, ki proizvede nezavedno verovanje v oduševljeno vnanjo realnost. Svet in dogodki v njem so dojeti po podobi Jaza, potlačena vera v vsemoč misli pa omogoča dealanje z duhovi, kar se izteče v prisilne nevroze sklep: "saj vem, da svet ni smisel, pa vendar verujem, da je".

Opravka imamo z vdorom Realnega v nam sicer znano - znano še ni spoznano (Hegel) - realnost, torej v register Imaginarnega. Dogodek kot vdor Realnega nazaj dobi smisel skozi zvedbo na načelo realnosti ali na načelo ugodja - negotovosti ni več in tesnoba "zgodovine in suspenzu" je izginila. Gotovost, da bodo zgodovinski dogodki dobili svojo verodostojno interpretacijo, to gotovost nam lahko dajejo le raznolike podobe subjekta-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve.

Seveda pa še naprej ostaja razcep med vednostjo in verovanjem, kajti negotovost na ravni vednosti je dopolnjena z gotovostjo na ravni nezavednega verovanja, določeneje, navkljub vednosti, verovanje ne izgubi svoje moči. Vera v obstoj velikega Drugega - ne glede na to, ali nam smisel zagotavlja Bog, Železni zakoni zgodovine, Dialektika itd. - implicira postuliranje neke točke, iz katere lahko zgodovinske dogodke poenotimo, razvrstimo in vanje vnesemo razsežnost smisla. Veliki Drugi je torej točka, s katere ugledamo zgodovino, sebe in svoja dejanja kot smiselno usmerjena k nekemu cilju.

Za lacanovski koncept velikega Drugega bi lahko rekli, da ne moremo, namreč, Drugega, da ga ne bi predpostavili - "Drugi obstaja" in "Drugi ne obstaja", paradoksnost zgolj na prvi pogled, saj kontrapunkt Lacan poveže s formulo velikega Drugega: "Bog je mrtev, a problem je v tem, da sam tega ne ve". Ali drugače: obstaja Namen zgodovine, a ga še nihče ni našel; navkljub pomanjkanju vsakega Namena zgodovine, le-ta s svojimi dogodki prav lepo deluje kot slepi mehanizem, ki proizvaja smisel kot lokalni in obrobni učinek globalnega nesmisla. Padeč smisla zgodovine, konec Zgodovine kot še ena nova meja, postavljena v 20. stoletju, razgalja kot mitologije vse zgodbe, ki ciljajo na status Zgodovine: ta ni več od brezpomenskega in neosebnega mehanizma, polnega serij naključnosti, ki jih medsebojno uveržijo posamezni diskurzi proizvajajoč logične pomene. Kontingentnost zgodovine je zato inteligibilna, ne glede na to, da nima pomena, je zato lahko smiselna in koherentna. Zgodovina deluje kot "odprt" proces, kot zaporedje dogodkov, dejanj, sledi in znakov, ki vsi napotujejo na neko prihodnje poravnanje simbolnih dolgov, sredi katerega vse dobi svoj poln pomen. Vendar, kot opozarja W. Benjamin, je tudi ta eshatološki trenutek, v katerem bodo vsi računski poravnani, kontingenten in ni zagotovljen vnaprej, saj je odvisen od sedanjosti,

od aktualnih bojov za svobodo. Izid teh bojov bo vnapaj določil, katere stvari so se zares zgodile in kakšen pomen ima preteklost.

Vedeti je treba, da zgodovinska dejstva nikoli niso bila preveč varna v rokah oblasti: gradnja Potemkinovih vasi zgodovinskih laži in pretvez odpre za delovanje preteklost, ne pa sedanost in prihodnost. Ko s preteklostjo in sedanostjo oblasti ravnajo, kot da sta del prihodnosti, s to gesto ukinejo znanost zgodovine, politiko pa oropajo za možnost novega. Je že res, da nepredvidljivost toka dogodkov v času vedno kljubuje vsakršnemu poskusu zaključene zgodbe, da se bi lahko vse, kar se je zgodilo, zgodilo tudi drugače - razlaganje je zato brezmejno - toda lov na divje goske resnice je še vedno boljša stava, kot pa graditi na cinizmu, kako je vse relativno, ne glede na dokaze. Prav na Slovenskem se je v tem stoletju že najmanj dvakrat zgodilo, da so spremenjene okoliščine terjale nadomestitev enih zgodovinskih knjig za druge, da se spreminjajo enciklopedije, brišejo imena in vpisujejo nova, da posamezniki celo menjajo svoje osebne zgodovine, v skladu z aktualnim političnim prepričanjem. Pri tem ne gre toliko za to, da je vsakršno podajanje zgodovine bolj ali manj "subjektivno" - tudi tole pred Vami - temveč, kot zapiše Rorty:

"Pomembno je edino to, da lahko to misel, če že verjameš vanjo, izrečeš, ne da bi te zaradi tega preganjali. Z drugimi besedami, pomembna je možnost, da govoriš drugim ljudem o tem, kar imaš za resnično, ne pa to, ali je tisto res resnično. Če bomo poskrbeli za svobodo, bo resnica poskrbela sama zase" (Rorty 1993, 407).

Če že omenjamo tolikokrat navrtano "objektivnost" pisanja zgodovine, kajpa da ne moremo mimo tega, da ljudje - in celo zgodovinarji so ljudje - zahtevajo, da drugi ljubijo to, kar imajo radi sami, da drugi sovražijo, kar sovražijo sami, da se morajo drugi obnašati in spreminjati po naši narcistični popolnosti, da so drugi tisti, ki so zato, da nas spoštujejo, potrjujejo in godijo našemu samoljubju; ne le v zgodovini, tudi ob pisanju zgodovine ali zgodb se dogajajo podobne reči, ko - včasih nehote, nevede, nezavedno - sovražimo tiste, ki ljubijo to, kar mi sovražimo, kako se uvrščamo, kako pripadamo in postavljamo spomenike negativnih zgodovinskih kultov. Z zgodovinskimi resnicami so, tako kot z vsakimi resnicami, neznanke težave:

"Za resnice je značilno, da se nikoli v celoti ne razkrijejo. Skratka, resnice so trdna telesa z dovolj perfidno neprosojnostjo. Videti je namreč, da celo tiste lastnosti, ki jo zmoremo udejanjiti v trdnih telesih, nimajo - namreč prosojnosti, saj nam ne razkrivajo ne svojih prejšnjih in ne poznejših trdnosti. Treba jih je obkrožiti, rekel bi celo, da gre za obroč sleparije" (Lacan 1992b, 38).

Kot smo že videli, pa imamo pri zgodovinski resnici ponavadi pridodan še politični interes: politika in resnica nikoli nista bila v kajprida dobrih odnosih, prej bi lahko dejali, da je bila resnica v vseh režimih neobgljena, enako, kot je bila oblast

varljiva - iz osebnih izkušenj pa Vam tudi povem, da še nisem naletel na politika, ki se mu je zdelo resnica v politiki vrlina. Zgodovina, etika, morala, znanost, politologija, niso nič drugega kot fikcija, toda nujno potrebna fikcija, brez katere ne bi bili sposobni orientacije v polju družbenega, če bi to sploh obstajalo. Ker je sama realnost diskurzivno strukturirana, jo zapopademo skozi naše vsakdanje družbene, politične, pravne in druge koncepte. Ko enkrat vstopimo v ta red Simbolnega, za vekomaj izgubimo resnični objekt želje, ki postane z izgubo neposrednosti predsimbolnega Realnega nemožen in nedosegljiv. V realnosti se srečujemo s pozitivnimi objekti kot nadomestki izgubljenega incestuoznega das Ding. S simbolno kastracijo je človek potopljen v vesolje znakov kot nadomestil Reči - da je realnost strukturirana kot govornica pa vpokliče, kako je vsak pomen naddoločen s simbolnim okvirom, strukturirajočim naše razumevanje realnosti. Vendar, če ima resnica sama strukturo fikcije, to ne pomeni, da nismo zadeli na neko zgodovinsko resnico tam, kjer menimo, da imamo opravka zgolj s fikcijo.

Doslej povedano ima pomembne posledice na naše zaključne misli tega predavanja, ki se morajo glede na dosedanje pisanje zgodovinskih zgodb vrteti okrog tihe predpostavke tovrstnega pisanja, okrog vrednostnega dispozitiva; naj vas vsekakor ne bo strah, ko na prizorišče prikorakajo mastodonti tipa "razsvetljenstvo", "socializem", "kapitalizem", "Slovenci", etika itn.

Ne da bi se posebej ustavljali ob ambivalenci razsvetljskega projekta - velikih zahtev po svobodi, uporabi uma, po uporabi zoper tlačitelje in zahtevi brezrazredne družbe na eni strani, in hkratnim vznikom totalitarnih modelov, krvavega terorja in vseh drugih udejanjenj razsvetljenstva na drugi - izpostavimo zgolj nič kaj nenavaden strah meščanstva pred vdorom česarkoli heterogenega. Civilizacija, katere temelje je udarilo razsvetljenstvo, iz svojega kroga normalnosti izvrže vse, kar je drugačnega, kar potlačuje in zatira: politične in ekonomske alternative, drugačne ideologije in oponirajoči way of life, druge kulture, proletariat, žensko in njeno seksualnost, homoseksualnost - vse to so figure Drugega, potrebne udomačitve, instrumentalizacije in s tem eksploatacije. Razsežnost das Unheimliche v teh figurah pa se nenavadno dobro upira omenjenim postopkom udomačitve in fascinira še naprej. Zatrto in potlačeno se, kot vsakdo ve, vrača: v samo jedro razsvetljskega projekta, oznanjujočega avtonomnega in svobodnega subjekta, ki ga vodi le avtoriteta uma in resnice, je položen konflikt med pravičnostjo in zakonom: zakon je potrebno spoštovati, ne zato, ker bi bil dober, pravičen, koristen ..., temveč zato, ker je zakon. Ta razsvetljska tautologija zahodnega modela demokracije, ki se je v zadnjem desetletju hvalevredno univerzalizirala z zlomom komunizma in zmago demokratske invencije takorekoč po vsej Evropi, nujno zaznamuje demokracijo: svobodne in poštene volitve, večstrankarstvo, parlamentarizem, pravna država, človekove pravice itd., na vse to, s čimer se diči sodobna Evropa, se lepi neka sluzasto, smolasto in fascinirajoče "podzemlje" vsakovrstnih kršitev človekovih pravic, vojne, nacionalizma, rasizma, populizma, seksizma.

Kakor poudarja Rorty v *Philosophy and the Mirror of Nature*, postane razsvetljski projekt, neodvisno od zgoraj navedene fenomenologije, nelegitimen že s tem, ker predpostavlja nek skupni temelj človeškega izkustva. Naj bo to um ali človekova narava ali katerakoli druga regulativna ideja, so ti ideali najmanj prob-

lematični in ne morejo služiti kot opora umni avtoriteti resnice in zakona. Sama opora - um, resnica, zakon, pravičnost, dobro itd. - je radikalno kontingentna, v svoji naključnosti arbitrarna in neutemeljiva; vse opore so med seboj enakovredne in nobena nima prednosti pred drugo. Na tej točki se zlomi razsvetljenska perspektiva napredovanja razuma, kar naj bi optimistično rezultiralo v nenehnem širjenju vednosti, napredovanju morale in srečni bodočnosti človeštva: od divjaka do domorodca in od tod do Newtona (Condorcet). Brezopornost in arbitrarnost razsvetljenske vere v neomejeno rast in ekspanzijo vednosti, v osvoboditev izpod avtoritet skozi neustavljivi pohod želje po novem, zmagi razuma, vse to je razlog vzpona in propada razsvetljenskega projekta kot takega: vzpona z navdušenjem nad "sapere aude", in propada, saj je bil ta projekt v svojih korenih zaznamovan z dominacijo in gospostvom - propada, ki ga še ni videti na obzorju, vendar ravno obeležja arbitrarnosti in brezopornosti dajejo upanje za neko prihodnjo demontažo. Danes pa se moramo prej zadovoljiti s Freudovo pesimistično perspektivo napredka človeštva iz poraza v poraz, kjer se poleg razblinjanja iluzij o gospostvu človeka v veselju, na zemlji in nad samim seboj vedno znova vzpostavljajo novi mehanizmi heteronomnega gospostva ravno skozi upor proti zunanji avtoriteti - ukinitiv ali ublažitev gospostva ne doseže niti vzgoja niti psihoanaliza, gospostvo je za človeka takorekoč konstitutivno.

Želja po demontaži gospostva je bila zapisana na rdečih zastvah, ki so vihrale v zadnjih dveh stoletjih - vendar se tudi daleč največje emancipacijsko gibanje, imenujemo ga komunistično, ni osvobodilo razsvetljenskega prekletstva, njegove dvoumne razcepjenosti na "plemenitega razsvetljenca in angela uničevalca v eni osebi" (Dolar 1994, 105). Privilegirani otrok razsvetljenstva "... je neka vera, ki je bolj kot katerakoli druga kriva za pokol posameznikov na oltarjih velikih zgodovinskih idealov - pravice, napredka ali sreče bodočih rodov, svetega poslanstva ali emancipacije nacije, rase ali razreda ali celo same svobode, ki terja žrtve posameznikov za svobodo družbe. To je vera, da nekje, nekje v preteklosti ali v prihodnosti, v božjem razodetju ali v glavi posameznega misleca, v zgodovinskih ali znanstvenih razglasih ali pa v preprostem srcu nepokvarjenega dobrega človeka obstaja končna rešitev" (Berlin 1992, 84-85).

Ta stara vera, ki je bila s socializmom zgolj obujena, je znova afirmirala človekove sanje o družbi svobode, enakosti in pravice, v končni harmoniji pa naj bi se spravila vsa groba empirična protislovja. Slednje sanje, formulirane kot politični program, so se takojci soočile s težavami, saj izpolnitev enih idealov onemogoča izpolnitev drugih, da socialna pravičnost preprečuje učinkovitost, da enakost omejuje individualno svobodo, da postularana družbena harmonija spregleduje konflikt kot temeljno razsežnost človekovega bivanja, obvezna vera v ideale pa pokonča svobodo izbire. Tudi če bi bili vsi ljudje povsem dobri in racionalni, verjetno ne bi bilo mogoče podati čistih, enoznačnih in gotovih odgovorov, ki bi nas odvedli v idealni svet - to pa je posamezne komunistične voditelje spravljalo v blaznost iskanja končnih rešitev, v izgradnjo genialnih vseobsežnih sistemov z večnostno epiteto. Iskanje večno veljavnih vrednot komunizma kot mostroozni sad pozno-kapitalistične civilizacije je prej kazalo na željo po jamstvih obstoja totranskih nebes, pravzaprav pa izkazovalo infantilno željo po otroški trdnosti

absolutnih vrednot. Sploh ni tako nenavadno, da se tako konservavec kot komunist čutita varnega šele v prepričanju o obstoju neke višje modrosti, ki nadzoruje in bdi nad spremembami ter zanje avtoritetno prevzema odgovornost. Kar si želi on, si moramo želeli vsi, kar ima za avtoriteto on, mora biti avtoriteta vsem, prav tako kot konservavec je komunist prepričan, da sta mu ali Bog ali Zgodovina dala pravico vsiljevati svoje vrednote drugim. Misticizem konservativca in narcistični razum, po katerem se naj modelira vsa družba, pri komunistu - ali strožje - vsak poskus razvoja univerzalistične strategije emancipacije človeštva, odprave aktualnega gospostva, neenakosti in krivic, izhaja iz iluzije, ta iluzija pa nenehno proizvaja nove spopade in vedno nove krivice.

Nad obema konkurentoma si je v tem stoletju prvenstvo izboril "vmesni" liberalizem, ki si je, poučen s kataklizmičnimi izkušnjami "levice" in "desnice", nadel človeški obraz - "liberalizem s človeškim obrazom" niti ni tako slaba formulacija: označuje ga načelno zavzemanje za politično pravičnost, znotraj katere lahko ljudje uskladijo raznolike poglede in interese, ali drugače, ohranjati skuša politično ureditev, ki bi spoštovala in varovala različnosti v družbi, pri čemer se eksplicitno odpoveduje kakršnimkoli utopičnim predstavam o neki bodoči idealni ureditvi ali o izpopolnjevanju človeka. Liberalizem se skuša z rešitvijo kapitalizma in ohranitvijo demokracije izogniti dvema out-out pozicijama: komunizem je uničil kapitalizem in žrtvoval demokracijo, fašizem pa je uničil demokracijo, da bi rešil kapitalizem. Kajpada liberalizem ni le odgovor, marveč odgovor postavlja nova vprašanja, med katerimi je ključno - vsaj tako se zdi - da, po mnenju mnogih teoretikov liberalizma, krizo kapitalizma povzročata ravno demokracija in uveljavljanje človekovih pravic: če je kapitalizem povzročal krizo demokracije, naj bi danes stali pred enigmo, kako rešiti demokracijo in človekove pravice ter obenem ohraniti kapitalizem. Adorno ni pomišljal, ko je bilo potrebno napičiti ta trenutek:

"Kolikor bolj so posamezni ljudje ponížani v funkcijo družbene totalitete z njenim spenjanjem v sistem, toliko bolj duh tolažeče povišuje človeka nasploh, kot princip, z atributom Ustvarjalnega, atributom absolutnega gospostva" (Jay 1991, 65).

Še zdaleč ni staromodna Adornova in Horkheimerjeva misel iz Dialektike razsvetljenstva o tem, kako je zapornik podoba do kraja domišljenega kapitalističnega sveta dela: meščanski subjekt je kot obsojenec zveden na ponavljanje brezupno istega, na nesmiselno vračanje vedno istega. Liberalno-kapitalistično družbeno je konstitutivno neuravnovešeno, saj v njem vlada logika univerzalnega, ki kot strukturno nujnost predpostavlja formalno enakost kot obliko materialne neenakosti. Gospostvo in izkoriščanje predpostavlja zakonsko enakost in enakovredno menjavo med svobodnimi posamezniki, skratka, med gospostvom in izkoriščanjem na eni ter načelom enakosti in enakovredne menjave na drugi strani ni nikakršnega protislovja. Pred nami je socialni simptom tudi pozno-kapitalističnega sveta, ki ga je po Lacanu odkril Marx. Ideali meščanske revolucije, svoboda, enakost, bratstvo, so nujni okvir, znotraj katerega lahko takorekoč nemoteno funkcionira akumulacija kapitala, zasebna lastnina, trg, profit itd.: v kapitalističnem diskurzu

Histeričarke se svoboda bere kot delo, enakost kot neenakost in bratstvo kot konkurenca.

V svetu tega diskurza so se po zlomu komunizma znašli tudi Slovenci: rekonstrukcija slovenskega družbenega v novih okvirih in za te okvire poteka med alternativnima političnima projektoma, kjer pri prvemu prevladuje nacional(istič)na nota, drugi pa se legitimira z nekolikanj socialno pobarvano idejo liberalne demokracije. Novo formiranje slovenskega občestva, poteka v politično in ekonomsko nestabilnih razmerah: visoka stopnja nezaposlenosti, posplošeni občutki socialne negotovosti, brezperspektivnost in frustriranost dela prebivalstva, ki z novim družbenim redom zgolj izgublja, vse to - ne glede na vnanjo podobo Slovenije kot "zgodbe o uspehu" - so primerna tla, iz katerih izraščata kombinacija nacionalizma, ksenofobije, avtoritarizma in netolerantnosti. Ker demokracija živi od paradoksnе povezave svobode in tolerance, se pravi, tudi svobode in tolerance do tistih, ki skandirajo proti svobodi in toleranci, seveda ni potrebno posebej poudarjati, kako se lahko preko volitev omenjena kombinacija kot politična opcija legitimira kot vladajoča ideologija. Slednje pa živahno potrjuje določene ugotovitve nekaterih naših teoretikov (Žižek, Štrajn), ki povečanje vloge nacionalizma, netolerance, stereotipov in predsodkov pri Slovencih razlagajo kot posledico zgodovinske konstitucije "samobitnega" slovenstva: prek tisočletne podrejenosti okrepljena instanca "kolektivnega" Nad-jaza "materinskega" tipa (zavezanost domačijskosti, zatohlosti, zaprtosti, kjer je alternativna izbira univerzalnosti, odprtosti svetu, kozmopolitizmu - skratka, izgradnja v svet odprte "očetnjave", nad-jazovska prevlada Imena-Očeta, "očetovskega" Nad-jaza kot Zakona sveta - dojeta kot izdajstvo matere-domovine, torej, znamenita cankarjanska kulpabilizacija "mater sem zatajil"), pri čemer se v prvi svoji samostojni državi Slovenec kot "večni hlapec" postavi v vlogo gospodarja v drži "hlapca".

Nismo med tistimi, ki bi že ob najblažjih simptomih paranoidno zganjali hudiča z vpitjem o slovenskem fašizmu in iskali slovenske "duceje" in "fuhrerje" med potencialnimi karizmatičnimi osebnostmi. Dejstvo je - ki ga zgodovina nemalokrat potrjuje - da polje družbenega, katerega prečijo intenzivni konflikti in tenzije, kjer je enotnost družbene skupnosti ogrožena, občutek solidarnosti pa oslavljen, takšno družbeno poišče "razrešitev" skozi avtoriteto. "Trda roka", ki nase prevzame vse odločitve in odgovornost, posamezniku nudi narcistično ugodje participacije pri moči, prek identifikacije pa za nekaj časa prelisiči lastno eksistenčialno dramo. Za vse težave, krivice, neenakosti, nepravilnosti, postane kriv Drugačni: ta je idealen za model notranjega sovražnika, katerega zatiranje reafirmira skupnostna družbena prepričanja, družbeno poveže in utrdi, družbeni in politični red pa okrepi. Z iskanjem in zatiranjem notranjega sovražnika - pa naj bodo to "čefurji", "udbomafija", "anarholiberalci" itd. - se zadovoljijo agresivni sadistični nagoni množice, ki je s tem poplačana za mnoge odpovedi, oktroirane s strani avtoritarne elite, proti kateri bi se sicer ti nagoni obrnili; kanaliziranje le-teh proti Drugačnemu kajpada prinese določeno ugodje in sprostitvev. Omeniti velja, kako postaja slovensko družbeno z leti utrjevanja demokracije čedalje bolj represivno: strpno do krivic in neenakosti, do nezaposlenosti in revščine, do socialnih razlik, do nacionalističnih in šovinističnih izpadov na eni strani, ter nestrpno do

underclass družbenih slojev, do mezdnih delavcev, "neslovencev", do prestopnikov itd., kjer se kliče k zaostrovanju represije in kjer delujejo mehanizmi "mehke" marginalizacije. Post-moderno polje družbenega v svoji razpršenosti ne pozna več alternative - ali demokracija ali totalitarizem - pač pa se na ravni mikrofizike oblasti in operativne ideologije oboje udejanja v simbiozi, humano, zmerno, prijazno in premissljeno.

Slovenija je pod komunizmom še desetletje nazaj veljala za "oriente lux" - v devetdesetih letih pa se počasi, toda zanesljivo spreminja v obrobje Zahoda, ki - razen provincialnih epitet - takorekoč v ničemer ne odstopa od slavljenega vzora. Liberalni pragmatizem tudi tu nezadovoljivo opravlja funkcijo družbene integracije in pušča za seboj določeno duhovno praznino. Narodi Evrope, tudi Slovenci, so v zadnjem stoletju izkazali izjemno stopnjo indiferentnosti do osebne svobode, individualizma in človekovih pravic, zato pa so toliko močnejše uveljavljali civilizirano obliko plemenske zavesti, nacionalizem. Dandanes sta se v objemu znašla oba miselna zgodovinska tokova - post-modernost združuje nezdružljivo, zato v tem fragmentiranem družbenem lahko mirno soobstajajo, se prelivajo, druga drugo podpirajo tendence demokracije in totalitarizma, liberalizma in komunitarizma, individualizma in nacionalističnega kolektivizma, (neo)konservativizma in korporativizma. Znašli smo se tam, kjer smo se hoteli znajti: "smo v demokraciji, kjer vladajo profit in njegovo idealno dopolnilo, narodnjaško-populistični heroji - dejanski heroji so profiterji in politični heroji so tisti, ki znajo najbolj profitno obrniti svoj politični kapital" (Razpol 8, 1994), skratka, nastopili so idealni časi za rojstvo kakšne nove ali obnovo katere od starih političnih religioznih vnm.

Je ta nenehna spodletelost in ponovno vstajanje totalizirajočih vizij zgodovine tista "logika zgodovine", tisto "meso zgodovine" (la chair de l'histoire - Merleau-Ponty), ki ga vsakdo izkuša kot svoje lastno telo in kot telo družbenega? Ali se da tudi prelomne dogodke poznih osemdesetih let in začetka devetdesetih na Slovenskem razgrniti kot eno samo dramo z zapletom, zgodbo in razpletom, seveda, po možnosti srečnim? Ali pa tudi za te dogodke velja priznati velik delež kontingentnosti, preskokov, zastojev, odklonov, ponavljanj - saj ko opustimo verovanje v En Smisel Zgodovine, se nam lahko zgodovinski dogodki razsujejo v povsem brezpomensko hrupno divjanje in vrvenje, v nihilizem ponavljanja enega in istega:

"Zgodovina bi torej ne bila več nepretrgan diskurz, čigar dovršitev bi lahko z gotovostjo pričakovali in v katerem bi imel vsak stavek svoje nujno mesto, temveč bi, kot besedičenja pijanca, naznačevala neko idejo, ki bi se kmalu zbrisala zato, da bi se vnovič pojavila in zopet izginila, ne da bi nujno prišla do svojega polnega izraza" (Merleau-Ponty 1966, 213-214). In kot v tej smeri naprej razmišlja Lefort v svoji *L'Invention démocratique*, se totalitarizem kot moderni post-razsvetljijski fenomen toku zgodovine ne pojavlja kot neka vnana arhaična regresija, temveč v smislu notranjega odgovora na razkroj skupnosti in na krizo diskurza kot družbene vezi, ki vedno spremlja bohotenje demokracije, liberalizma in individualizma. Slovo od totalitarnega Velikega Telesa, obdobju dezinkorporiranja nujno sledi obdobje reinkorporiranja, t.j. povratka Telesa v takšni ali drugačni politični in ideološki zastavitvi. Glede tega si ne smemo delati iluzij: propad komuniz-

ma ni propad Velikega Telesa totalitarizma, niti na Zahodu, še manj pa v podalpskih dolinah. Nismo še iztopili iz zgodovine, njen kontinuum ni prekinjen, skok ven iz napredka ni uspel, in slavljena devetdeseta leta pohoda demokracije in zmage kapitalizma niso tista zgodovinska zareza, ki bi poslej onemogočala poskuse vračanja k - kajpada - "demokratičnim" variantam totalitarizma.

Spoštovani politologi, sociologi in kar vas je še, ob koncu naj mi bo dovoljeno pripomniti, da smo že zato, ker živimo v govoric, pač obsojeni na določeno behavost - jezik je vsekakor stalinski fenomen - do katere imamo lahko distanco, da nam je znosneje, ne moremo pa se te behavosti otresti; spremlja nas kot senca, ki ji nikoli ne moremo uiti, zasleduje nas kot nad-jazovski moralni zakon, s katerim sta povezana agresivnost, boj na življenje in smrt, brezizhodnost in paranoja. Po vprašanju neke politološke etike smo se zato odločili, da ne skušamo slediti ničemur Drugemu, razen etiki Dobro-rečenega: ne želimo ugajati, ne pripoznavamo in sprejemamo vsega novega, besede pred vami niso modne, temveč prej moderne v smislu, da privzamejo določeno držo, ko skozi ponovno znanstveno zajetje pod prehodnim, bežnim, kontingentnim reflektira nekaj večnega, ki ni ne za tem trenutkom ne onstran, marveč v njem. Opisujemo kajpak foucaultovsko:

"Modernost je različnost od mode, ki zgolj postavi pod vprašaj tok časa; modernost je drža, ki omogoča, da dojamemo 'heroični' vidik sedanjega trenutka. Modernost ni fenomen občutljivosti za bežečo sedanjost; modernost je volja do 'heroiziranja' sedanjosti" (Foucault 1991, 150).

Natanko tako. Drža modernosti političnih znanosti je z visokim vrednotenjem sedanjosti neločljivo povezana s prizadevanjem za drugačnim zamišljanjem sedanjosti, za njenim preoblikovanjem, toda ne z uničenjem, temveč prek zapopadenja tega, kar je: spoštovati jo in hkrati kršiti, v tem pa iznajti samega sebe, se narediti. V tem smislu se pričujoče delo izpostavlja preizkusu realnosti, saj želi razumeti točke možnih in zaželenih sprememb. Dejali smo točke - nekaj povsem drugega od globalnih, radikalnih ontologij, ki proizvajajo počezne politične programe Revolucije družbe, mišljenja, kulture, človeka itd. Slednje bi vodilo v povratak k najnevarnejšim tradicijam - nasprotno:

"Rajši imam specifične transformacije, ki so se v zadnjih dvajsetih letih izkazale za možne na določenem številu področij, ki zadevajo naše načine bivanja in mišljenja, razmerja do oblasti, razmerja med spoloma, način, kako zaznavamo norost ali bolezen; rajši imam celo te delne transformacije, ki so bile izvršene v medsebojnem razmerju zgodovinske analize in praktične drže, kot pa programe za novega človeka, ki so jih najslabši politični sistemi ponavljali skozi vse dvajseto stoletje" (Foucault 1991, 155-156). Politologija naj torej agira v smeri doseganja tovrstne doraslosti, drže, etosa: analizira historično postavljene meje, naložene s preteklostjo in sedanjostjo, pa vendar razmišlja o možnostih njih prekoračitve. Svobodna bitja, kot naj bi bili, še ne moremo mimo ključnega politološkega zastavka, mimo vprašanja vprašanj, namreč, kako pretrgati povezavo med rastjo zmožnosti za svobodo in hkratno krepitvijo gospodstva, razmerij moči. Če postavimo drugače, ali gre za historično pogojena, družbeno proizvedena in s tem v perspektivi "ukinjiva"

razmerja gospostva ali pa ima "točka agresivnosti" konstitutivni in s tem trans-historični značaj: "kogar najbolj občudujemo, s tem se borimo. Kdor nam je ideal jaza, je tudi tisti - po Heglovi formuli o nemožnosti sožitja - ki ga je treba ubiti" (Lacan) (?).

Na Slovenskem živimo v obdobju, ko je vse predano tradiciji in spoštovanju avtoritete, kot da bi se hotelo z nekakšnim gibanjem v nazaj vrniti k "izvornemu staremu dobremu", novo je staro, iskanje novega pa grešno. Slovenska "kulturna industrija" prijetno skrbi za standardizacijo mišljenja in lažno individualizacijo: modni so tisti Slovenci, katerih značajske črte simptomatično obvladujejo konvencionalizem, podrelost avtoriteti, destruktivnost in cinizem. Da ne bo pomote, tu ne zganjamo nikakršne "leve melanholije" niti ne želimo podlegati kaki nostalgiji po preteklih dobah izobilja in harmonije - regresivna hrepenenja po srečnih časih bivšega kapitalizma, bivšega socializma, bivšega ladida, ki se lahko povrnejo, če se le dovolj potrudimo, zunajčasovno upodabljajo lažno politično romantiko.

Gospe in gospodje, vabljeni v twilight zone med življenjem in smrtjo, vsaj v tisti košček, ki smo ga imenovali politologija. Drugače rečeno, poizkusimo, koliko Vaš duh zdravo sprejema tisto, kar je neozdravljivega v življenju človeka v političnih skupnostih.

LITERATURA

- Berlin, I. Dva koncepta svobode, v zborniku *Sodobni liberalizem*, Krt, Ljubljana
- Dolar, M. Strah hodi po Evropi, v: S. Freud, "Das Unheimliche", *Analecta/DTP*, Ljubljana
- Foucault, M. Vednost-oblast-subjekt, Krt, Ljubljana
- Freud, S. 1995(a). Spominjanje, ponavljanje in predelava, *Problemi* 3, Ljubljana
- Freud, S. 1995(b). Končna in neskončna analiza, *Problemi* 4-5, Ljubljana
- Jay, M. Adorno, Krt, Ljubljana
- Lacan, J. Seminar VIII: Transfer, Razprave 1/1992 (b) (*Problemi* 3/1992), Ljubljana
- Lacan, J. Seminar XVII: Hrbtina stran psihoanalize, Razprave 1-2/1993 (a) (*Problemi* 4-5/1993), Ljubljana
- Marx, K. Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta, MEID III., CZ, Ljubljana
- Merleau-Ponty. 1995. "Autour du marxisme" (1945), v: *Sens et Non-sens*, Nagel, Paris 1966; cit. po: J. Rogozinski, "Kot besedičenja pijanca ...": meso zgodovine in politično telo, *Problemi* 6, Ljubljana
- Miller, J.-A. Uvodne opombe pred predavanjem "Televizije", *Eseji* 3/1995 (*Problemi* 3/1993), Ljubljana
- Popper, K. Ali ima zgodovina sploh kakšen pomen?, v zborniku *Sodobni liberalizem*, Krt, Ljubljana
- Rorty, R. Kontingenca, ironija in solidarnost, Razprave 1-2/1993 (*Problemi* 4-5/1993), Ljubljana
- Uvodnik, RAZPOI. 8, Razprave 1/1994 (*Problemi* 2/1994), Ljubljana