

HISTORY BETWEEN POLITICS AND CRITIQUE

EDITORIAL

- 7 **Kaja Kraner And Izidor Baršič:** History Between Politics And Critique
- 13 **Enzo Traverso:** Haunting Past Without Utopias
- 37 **Sami Khatib:** Where The Past Was, There History Shall Be
- 54 **Sami Khatib:** Spatialization Of History
- 58 **Gabriel Tupinambá:** The Life Of Ghosts In The Periphery Of The World
- 87 **Deborah Danowski In Eduardo Viveiros De Castro:** The Past Is Yet To Come
- 97 **Daho Djerbal:** History Writing As Cultural And Political Critique, Or The Difficulty Of Writing The History Of A (De)Colonised Society
- 108 **Fares Chalabi:** The Present Against The Past And The Future
- 141 **Kaja Kraner:** Contemporaneity and memory studies
- 161 **Voranc Kumar:** History, Writing And The Machine: Turgot's Accumulating History, Rousseau's Lasting History, And Butler's Suspended History

ARTICLES

- 187 **José Ignacio Scasserra:** From Identity Politics To Critical Theory Of Kin
- 203 **Mitja Velikonja:** Poetry After Srebrenica? Cultural Reflection Of The Yugoslav Eighties

REVIEWS

- 231 **Vid Bešter:** Ends Of The World

ALPENECHO

- 243 **Natalija Majsova:** Alpenecho #2: Report From International Symposium »Loud Memories, Turbo Folks«
- 251 **Mojca Kovačič:** Slovene »Trubači« Through Two Decades
- 262 **Robert Bobnič:** It's all the accordion's fault

ZGODOVINA MED POLITIKO IN KRITIKO

UVODNIK

- 7 **Kaja Kraner in Izidor Barši:** Zgodovina med politiko in kritiko

ZGODOVINA MED POLITIKO IN KRITIKO

- 13 **Enzo Traverso:** Duhovi preteklosti brez utopij
- 37 **Sami Khatib:** Kjer je bila preteklost, naj nastopi zgodovina
- 54 **Sami Khatib:** Uprostorjenje zgodovine
- 58 **Gabriel Tupinambá:** The Life Of Ghosts In The Periphery Of The World
- 73 **Deborah Danowski in Eduardo Viveiros de Castro:** Preteklost šele pride
- 87 **Daho Djerbal:** Pisanje zgodovine kot kulturna in politična kritika ali težave pri pisanju zgodovine (de)kolonizirane družbe
- 97 **Etienné Balibar:** Deljena »proti-zgodovina«? Odgovor Dahu Djerbalu
- 108 **Fares Chalabi:** The Present Against The Past And The Future
- 141 **Kaja Kraner:** Sodobnost in spominske študije
- 161 **Voranc Kumar:** Zgodovina, pisava in stroj: Turgotova zgodovina, ki akumulira, Rousseaujeva zgodovina, ki traja, in Butlerjeva zaustavljena zgodovina

ČLANKI

- 187 **José Ignacio Scasserra:** From Identity Politics To Critical Theory Of Kin
- 203 **Mitja Velikonja:** Poezija po Srebrenici? Kulturna refleksija jugošlovanskih osemdesetih

RECENZIJE

- 231 **Vid Bešter:** Konci sveta

ALPENECHO

- 243 **Natalija Majsova:** Alpenecho #2: Poročilo z mednarodnega simpozija »Glasni spomini, turbo ljudje«
- 251 **Mojca Kovačič:** Slovenski trubači skozi dve desetletji
- 262 **Robert Bobnič:** Vsega je kriva harmonika

ZGODOVINA MED POLITIKO IN KRITIKO

Uvodnik

Ideja za pričujoči tematski sklop se je pričela porajati leta 2019, v času, ko se je retrospektivno izkristaliziral v tistem trenutku še nedavnen, a dokončen mrk določene politične intenzivnosti v Sloveniji. To bi časovno lahko v grobem zamejili na letnici 2011 in 2016, ki zarisujeta lok od *Gibanja 150* in *Bojze* (kot neposrednih odgovorov na globalno finančno krizo), gibanja *Mi smo univerza* ter zasedbe Filozofske fakultete, preko *Mariborskih* in *Vseslovenskih ljudskih vstaj*, do *Gibanja za neomejen Rog uporabe*.¹ Letnici sta nedvomno do neke mere arbitrarni in odvisni od tega, kdo ju postavlja, ne glede na to pa lahko na podlagi izpričanega izkustva tistega obdobja najprej zatrdimo, da je ta čas za lokalno okolje zgodovinsko singularen. Tej oznaki moramo takoj dodati še drugo potezo, za katero spekuliramo, da ji vsi akterji tistega časa ne pritrjujejo nujno; namreč, da se je to obdobje tudi zaključilo – in to zaključilo s porazom na več ravneh.

Kot najočitnejši vidik tega poraza lahko navedemo ustanovitev stranke *Levica* leta 2017 na pogorišču njenega predhodnega razkola z gibanjskim delom, ki je bil temeljen v začetni fazi tvorbe politične iniciative in stranke *Združena levica*, rojene iz protestov med leti 2012 in 2014.² Ob razočaranju mnogih njenih začetnih pobudnikov in velikega dela levih civilno-družbenih gibanj, se je *Levica* preoblikovala

1 V isti kontekst moramo prišteti še vsaj naslednje skupine oziroma dogodke (nedvomno tudi druge, ki jim tukaj z nenamernim izpustom delamo krivico): *Fronta prekercev* in *Delovna skupina proti delu* (ki večini ostalim predhodita in predstavljata pomembno izhodišče politizacije); *Delavsko-punkerska univerza* in kasnejši *Inštitut za delavske študije*; gibanje proti totalnim ustanovam *Iz-hod*; študentski boj proti študentski organizaciji v Ljubljani (ŠOU), ki ga je vodila organizacija *Iskra*; boji proti ŠOU za obrambo *Radia študent*; boj proti ŠOU za obstanek študentskega časopisa *Tribuna*; *Iniciativa za demokratični socializem* in stranka *Združena levica*; *Protirasistična fronta brez meja* in *Delovna skupina za azil*. Ob teh konkretnih gibanjih in skupinah je potrebno omeniti tudi ‚duh časa‘, ki se je manifestiral v nešteti dejavnostih, dogodkih in akcijah, ki so tako ali drugače nosile naboj političnega in skupaj z že omenjenim tvorile celoto splošne družbeno-kritične držje, za katero si upamo trditi, da je bila v Sloveniji do takrat edinstvena.

2 Za osnovni pregled okoliščin in procesa ustanavljanja stranke glej intervju s takratnim članom Anejem Korsiko: <https://anejkorsika.wordpress.com/2015/03/29/the-fight-for-socialism-in-slovenia/>

v klasično parlamentarno social-demokratsko stranko z volilno bazo urbanih intelektualcev, kulturnih producentov in javnih uslužbencev. To, kar na tem mestu imenujemo poraz, je z vidika politične pragmatike, ki sledi cilju vstopa na parlamentarni parket, seveda videti kot zmaga in je v konkretni situaciji za del akterjev nedvomno pridobilo videz nujnosti. Z nasprotnega vidika pa ta nujnost ni nič drugega kot proces podrejanja normam parlamentarne politike, proces 'civiliziranja' tistega impulza, ki je sprva sploh generiral razmere, v katerih se je šele pojavila potreba, možnost in ideja širšega povezovanja levih političnih iniciativ. Drugi, še vedno očiten vidik tega poraza, se tiče natanko civilno-družbenih gibanj samih, ki so postopoma zatonila. Ker so ta mnogo bolj raznovrstna in raztresena, je težko podati celoten oris, a vsekakor lahko izpostavimo konec aktivnosti *Socialnega centra Rog*³ in pa propad *Gibanja za neomejen Rog uporabe* (v katerem je sodelovala množica različnih iniciativ in skupin) leta 2018.⁴ Ravno tako tudi neuspeh *Iskre* v reorganizaciji ŠOU in njen posledični razpad, uničenje časopisa *Tribuna*, stalno zmanjševanje financiranja *Radia Student* (kljub vztrajnemu odporu), ponik delovanja *Inštituta za delavske študije* itd.

Da bi to obdobje formirali kot enoten objekt, je seznam posameznih neuspehov vendarle potrebno nadgraditi še z nečim drugim: s perspektivo, s katere je obdobje sploh mogoče videti kot enotno, torej tudi kot zaključeno. Takšno perspektivo najdemo pri nekaterih od teh, ki smo bili del takratnega dogajanja in za katere je to doga-

3 Ki sicer ni formalno nikoli ugasnil, a vendar je njegova aktivnost v zadnjih letih (glede na desetletje pred tem) poniknila.

4 Letnica se nanaša na 18. april 2018, datum poslednjega dejanja notranjega razkola v Tovarni Rog, ko je večji del rogovske 'javnosti' nasilno izključil manjšino, na katero je z aktivnim posredovanjem skupine, ki je bila s to manjšino v sporu, projeciral mnogo širši problem nasilja v tovarni. S tem je bilo dokončno uničeno politično gibanje, ki se je rodilo dve leti prej. Rezultat je bil ponovno zaprtje tovarne, 'privatizacija', ločitev od mesta na večih ravneh ter ponovna prevlada časovnega modusa 'večne sedanjosti', ki je Rogu onemogočal razmislek o svojem lastnem koncu, najsibodi pod svojimi ali tujimi pogoji – s tem pa so se seveda 'nepričakovano' uveljavili tuji. Iz vidika rušitve tovarne v januarju 2021 je potrebno reči: smrt potenciala, ki smo mu rekli Rog, je bila *an inside job*. Tako kot je bil Rog v nekem trenutku točka zgojitve političnega potenciala mesta, se pravi nekaj drugega od samih zidov tovarne, tako se tudi ta *inside job* ne nanaša izključno na njeno notranjost, ampak na notranjost levo-liberalne javnosti, ki pa se, jasno, ni končala pred vrati Roga. Tako kot v primeru *Levice* je tudi ta dogodek posedoval značilnost 'civiliziranja', saj je bil osrediščen okoli poskusa izločitve nasilja, tj. okoli ideje izključitve 'nasilnih migrantov', ki je prekrivala globlje silnice trenja v rogovski skupnosti ter skupnosti aktivistov. Razlika pa je v tem, da je rogovsko civiliziranje peljalo v očiten poraz. Za pregled delovanja občine in slovenske javnosti v tem kontekstu glej: "Republika res privata: uničenje Avtonomne tovarne Rog kot radostno srečanje levo-liberalne futuristične fantazije, neoliberalne tehnike vladanja in apetitov ksenofobne desnice", *Kino!*, 43/44: 113-132.

janje pomenilo možnost politične artikulacije ali sploh individualne politične konstitucije, a ki smo iz vsaj subjektivne bližine doživljali tudi njegove poraze. Gre za obstoj nedefiniranega števila posameznikov, ki niso bili del istih iniciativ, niti niso bili v enakih merah, na isti način ali v enakih obdobjih vpleteni v dogajanje, ki pa se na splošno ujemajo v 'subjektivnem' odnosu, ki ga gojijo do tega dogajanja, tj. odnosu, ki ga je v določenih potezah mogoče razumeti kot travmatičnega, četudi ne nujno na ravni osebne zgodovine, ampak prej na ravni razmerja do družbeno-političnega polja (ki pa se je seveda križalo z osebnimi zgodovinami).⁵ Prav ti tvorijo perspektivo, ki nas zanima. Da pa ne gre le za resentimentalnost poraženih, ampak za perspektivo, ki priča o določeni 'strukturi', moramo eksplicirati še eno njeno tako rekoč epistemološko postavko. Aktualni čas, ki ga lokalno, a na ozadju globalnega, zaznamuje izraz odvratne mešanice zlobe, neumnosti in koristoljubja, te perspektive ne prizadane zaradi njegove lastne zavrženosti, ampak zaradi kontinuitete, ki jo slednja prepozna med razlogi za pretekle poraze in aktualnim mankom možnosti vsakršnega resnejšega odpora triumfalnemu pohodu omenjene mešanice.

Zdelo bi se lahko, da današnja politična situacija zadeva celotno družbo, medtem ko je bila večina naštetih bojov stvar nepovezanih in omejenih sporov, ki s celoto nimajo nič. A to ne velja ne le zaradi konkretnega medsebojnega oplajanja teh bojov, ki so tako na ravni gibanja, kakor na ravni strankarske politike uspeli do neke mere poseči v 'celoto', ampak predvsem zato, ker njihovi porazi govorijo o po-

5 To opažanje sledi iz mnogih posameznih, a v določenem smislu identičnih pogovorov z ljudmi, ki so bili na raznolike načine in v raznolikih stopnjah vključeni v dogajanje in ki danes še vedno čutijo relevantno tistega obdobja tako v osebem smislu, kakor družbeno-politično, četudi v nekaterih primerih to relevantno označuje prav njegova utajitev. Kar je seveda utajeno in kar je vir 'travme' ni sam poraz, ampak razlogi tega poraza, predvsem tisti, ki so bili notranji posameznim gibanjem in/ali skupinam. Izrečeni ali neizrečeni spori, ki so od znotraj razjedali politično organiziranje. Nekateri, ki na obdobje gledajo z močnejšo osebno noto, govorijo o 'občutku oropanosti', o 'izgubi'. V idealističnem smislu bi lahko rekli, da je bil izgubljen utopistični potencial spremembe stanja stvari, pri čemer gre danes za obžalovanje te izgube s strani tistih, ki smo bili pahnjeni nazaj v isto oziroma še bolj degradirano stanje brez možnosti vsakršnega utopizma. Iz tega bolj ali manj sledita nostalgija in reakcionarna generacijska interpretacija. Zato je tu še materialistični vidik: to, kar je bilo konkretno izgubljeno, to, česar smo bili oropani, je naše že opravljeno politično delo. Najsibodi je to bilo povsem uničeno ali pa apropiirano s strani drugih, gre za nekaj, kar je občuteno kot zgodovinska krivica. Pri tem je pomembno, da so posamezniki v tem procesu pojebani dvakrat: najprej zaradi objektivnih učinkov kapitala v zgodovini, ki sploh so primarni razlogi za njihovo politično aktivacijo, nato pa še 'subjektivno', ko so v svojih naporih poraženi 'od znotraj', pri čemer to težje pripišemo/mo 'učinkom strukture' kot pa osebnim imenom (četudi 'v zadnji instanci' med tem dvojim ni razlike).

polni odsotnosti vsakršne družbene sile, ki bi te boje prepoznala kot pomembne. Manko vsakršne moči nominalno levega esteblišmenta in manko resnega odpora aktualni ofenzivi SDS na državni aparat, je enak kolaboraciji, nemoči ali vsaj tišini tega istega esteblišmenta, ko je šlo za boje proti ŠOU, Mestni občini Ljubljana in drugim. Lahkota, s katero se SDS širi in razplaja po celotnem državnem aparatu, je s perspektive 'vstajniških let' logični razvoj njihovega poraza. Na ravni parlamentarne politike je zmaga stranke Mira Cerarja na volitvah leta 2014 del tega poraza, ki pa je tlakoval pot k novi vladi Janeza Janše.

Prav iz teh razlogov, te kontinuitete poraza, iz obdobja 'vstajniških let' ne gre delati zlate ere slovenskega aktivizma. Vse, kar je na voljo zgodovinjenu, je poraz, ki traja še danes. Iz poraza pa je težko delati zgodovino, če slednjo pregovorno pišejo zmagovalci. Še toliko težje, če ta poraz ni le stvar preteklosti. Prav iz tega razloga sva pri pripravi pričujočega tematskega sklopa na podlagi takšnega izhodišča ugotovila, da ne gre za to, da bi morali zapisati neko zgodovino tistega obdobja, ampak da se moramo pred tem vprašati, kakšno mesto gre zgodovini sploh pripisati v tem kontekstu? In kaj zgodovina v tem primeru pravzaprav je oziroma kaj bi lahko bila. Ta vprašanja se seveda tičejo zgodovine oziroma zgodovinopisja v najsplošnejšem smislu, najprej v razširjeni perspektivi levih političnih bojev skozi zgodovino, nato pa tudi o vlogi in statusu zgodovine v modernosti.

Poimenovanje 'vstajniška leta' nosi generacijski prizvok, ki se danes temu obdobju vsiljuje – menimo, da predvsem kot oblika ideološke kooptacije spomina ali pa kot subjektivni obrambni mehanizem pred dejstvom nesrečnega izteka. Obe možnosti razpreta širšo problematiko funkcije zgodovinjena in spominjanja, kar je tudi razlog, da se je začetna ideja za tematski sklop od empiričnega preusmerila na bolj konceptualni razmislek. Na tak način je namreč mogoče problematiko bolj nedavne izkušnje poraza vstajniških let v Sloveniji, povezati s širšim porazom leve politike vsaj od druge polovice 20. stoletja dalje, izkušnjo t. i. post-zgodovinskosti po letu 1989, ki se na področju humanistike in družboslovja najbolj neposredno manifestira na podlagi razširitve poddiscipline spominskih študij, nato pa na podlagi splošnega teoretskega trenda naklonjenosti futurizmu, ki ga je na področju (družbene) teorije, filozofije in umetnosti detektirati okvirno zadnjih deset let.

Temo odnosa levice do zgodovine, predvsem skozi perspektivo poraza, natančno razvija italijanski zgodovinar Enzo Traverso v svoji

knjigi *Leva melanholija: marksizem, zgodovina in spomin*, prevod njenega prvega poglavja pa v številki objavljamo kot širši vstop v problematiko. Porazi leve politike se po eni strani kažejo kot običajna zgodovinska dejstva, po drugi pa so nujen in afektiven element leve politične tradicije, njenega lastnega zgodovinskega spomina, ki lahko prihaja v navzkriž z uradno zgodovino. Delo zgodovine tako temelji na ostankih in ruševinah, predvsem pa na zmožnostih preživelih, da proti centrifugalnim silam časa kapitala mislijo to, kar je Walter Benjamin imenoval »tradicija zatiranih«.

Na tej točki nadaljuje Sami Khatib, ki natančneje razdeluje, kaj pomeni ta Benjaminov pojem in kakšna je vloga tradicije v levih političnih bojih in misli, pri čemer je prav mišljenje te 'druge' zgodovine ključno za revolucionarno politiko. Avtor to razširja s krajšim odlomkom na temo 'uprostorjenja zgodovine', ki služi kot uvod v del tematskega sklopa, kateri z različnih zornih kotov obravnava razmerje prostora in zgodovine, oziroma natančneje vdor prostora v polje zgodovine, ki je sicer definirano v razsežnosti časa. Gabriel Tupinambá nadaljuje to temo tako, da vpelje tri različne forme *duhov*, ki preganjajo moderno zgodovino. Če se prvi spektralni obliki tičeta časovnih razmerij preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, pa se tretja tiče prostorskega razmerja med centrom in periferijo globalnega kapitalističnega sistema. Zgodovina, celo sama preteklost se tako zdi ujeta v moderne prostorske strukture, ki jih upogiba kapital.

V razliki do tega antropologa Vivieros de Castro in Danowski težavo diagnosticirata kot simbolno-kulturno zavračanje prostora v prid časa, kar locirata širše od modernosti na podlagi Jaspersovega (sicer teoretsko problematičnega) pojma 'osne dobe'. Njun poudarek je na zgodovini ali zgodovinah, ki se ne skladajo z linearnostjo napredovanja v času, ki ga ta pojem predvideva, zato predlagata, da naj preteklost preko ovinka domačinskih kultur mislimo kot nekaj, kar šele pride. Zgodovinsko in prostorsko bolj konkretno, tj. v sodobno Alžirijo po zmagi v boju za njeno neodvisnost od Francije, se umešča alžirski zgodovinar Daho Djerbal, ki si prav na podlagi svoje specifične umeščenosti v post-kolonialni prostor zastavlja vprašanje o možnostih pisanja zgodovine v tem kontekstu. Izkaže se namreč, da je zgodovina nujno preklana na dvoje: na kolonialno zgodovino kolonizatorja in zgodovino koloniziranega, pri čemer ta razkol preči tako zgodovinarjevo delo, kakor njega samega. Da ne gre za poststranski problem perifernega zgodovinopisja, temveč problem, ki se

tiče zgodovine kot take, Djerbalu pritrjuje Étienne Balibar v svojem neposrednem odgovoru, v katerem zasleduje tezo, da mora ta razkol premisliti tudi zgodovinar, ki pripada nekdanji kolonialni sili.

Besedilo Farasa Chalabija se natančneje osredotoči na vprašanje vloge umetniških praks v soočanju z ekscesno sedanostjo in, temu ustrezno, mankom zgodovine v okoliščinah po državljanski vojni. Na podlagi konkretnih umetniških primerov artikulacije estetike libanonske državljanske vojne, te primerja z izbranimi teoretskimi premisleki možnosti po-revolucionarne in po-vojne artikulacije novega družbenega reda v okviru zahodne vednosti. Chalabijevemu sledi članek Kaje Kraner, ki se osredotoči na povezavo umetnosti in zgodovinopisja na bolj splošni ravni. V prvi fazi izhaja iz Aristotelove primerjave načinov prikazovanja faktičnih zgodovinskih dogodkov v okviru zgodovinopisja in umetnosti, t. i. poetično obliko urejanja zgodovinskih faktov pa opredeli kot epistemološki temelj modernega zgodovinopisja nasploh. Na podlagi homologije med zgodovinskimi organizacijami prostora-časa v umetnosti in na področju vednosti, se Kraner nadalje osredotoči na povezavo spominskoštudijskega zgodovinopisja in sodobnosti (sodobne umetnosti), opredeljene kot specifične temporalnosti, najpogosteje periodizirane v obdobje po letu 1989. Pri tem zasleduje tezo, da je sodobno detotalizacijo enotne zgodovinske naracije, ki odpre možnost za potencialno neskončno generiranje mikrozgodovinskih naracij (katera se je razširila predvsem vzporedno s politiko pripoznavanja od 90. let dalje), mogoče razumeti tudi kot zgodovinopisje, ki ustreza digitalni obliki shranjevanja spomina. Zadnji v tematskem bloku je članek Voranca Kumarja, ki predstavi tri ključne (izključujoče se) modele zgodovine, ki jih izpelje na podlagi prispevkov Anne Robert Jacques Turgota, Jean-Jacquesa Rousseauja in Samuela Butlerja. Kumar v članku izpostavi, da Turgotova kumulativna zgodovina, ki jemlje gotovost lastne ekstenzije tako rekoč na zalogo, Rousseaujeva aleatorična zgodovina, ki se izmika lastnemu pogoju kontinuitete in Butlerjeva sabotirana zgodovina ujeta v kroženju in ponavljanju brez odklona, markirajo težavo modernosti pri artikuliranju lastne zgodovinskosti.

Duhovi preteklosti brez utopij¹

Abstract

Haunting pasts without utopias

The article covers a selection from the book *Left Melancholy: Marxism, History and Memory*, in which Enzo Traverso explores the relationship between the political left and the notion of history and the flow of time, focusing on the melancholic aspect developed by the left through its defeats in the 20th century. The selection, which includes most of the first chapter and excerpts from the second, represents the collapse of modern utopias and revolutions as a historical condition of left melancholy. It shows how this has developed in history as a central feeling and attitude towards time on the part of the left. In this context, Traverso discusses several revolutions, starting with the French and immediately after the Russian Revolution, describing events in former Eastern Europe after the fall of the Berlin Wall, as well as elsewhere in the world, such as North Africa and the Middle East. He shows us how in a time span of two centuries historiography itself has changed its perspective from the point of view of the winner, through the loser, and finally to the point of view of the victim. For the latter shift the fundamental historical event is the Holocaust and postwar ideological unification around a politically empty commemorative symbolic economy. The article draws on authors such as Reinhart Koselleck and his concept of "Sattelzeit", Walter Benjamin, and the concept of "Jetzt-zeit" and Carl Schmitt. The author notes that the biggest historical loser was socialism along with feminism and all subsequent forms of left-wing utopias. Meanwhile, American and British conservatism made a revolutionary turn with neoliberalism in the 1960s and 1970s and conquered the world in a victorious march.

Enzo Traverso is an Italian scholar, author of several books on critical theory, the Holocaust, Marxism, memory, totalitarianism, and contemporary historiography. His books are translated into numerous languages. After living and working in France for over 25 years, he is currently the Susan and Barton Winokur Professor in the Humanities at Cornell University. From 1989 through 1991, he worked for the International Institute for Research and Education (IIRE) based in Amsterdam, and after that in the Library Of Contemporary International Documentation (BDIC) in Nanterre. He also held the position of a lecturer in the Departement of Political science at the University of Paris VIII (1993–1995) and at School for Advanced Studies in the Social Sciences (EHESS) (1994–1997). In 1995 he was hired by the University of Picardie Jules Verne in Amiens as an assistant professor. He was later promoted to full professor, a post he held from 2009 to 2013, when he joined the faculty at Cornell

1 Besedilo je izbor in prevod iz knjige TRAVERSO, ENZO (2016): *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press.

Keywords: left utopias, progressivism, Benjamin, Koselleck, Schmitt, Holocaust

*Enzo Traverso is a historian of modern and contemporary Europe who teaches at Cornell in the USA. His research focuses on the intellectual history and the political ideas of the twentieth century. His areas of interest include historiography, epistemology, history of Judaism and anti-Semitism, memory studies, critical theory of society, Marxism. He studied history at the University of Genoa and received his Ph.D. from the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) of Paris. Before coming to Cornell in 2013, he taught political science for many years in France. He has been a visiting professor at the Universidad Autonoma de Barcelona, the Universidad de Valencia, the Université Libre de Bruxelles, the Freie Universität of Berlin, the UNAM of Mexico City, the Universidad Nacional de La Plata and the Universidad Tres de Febrero of Buenos Aires. His many works include *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory* (2017), *À Feu et à sang: De la guerre civile européenne, 1914-1945* (2007), *Les Juifs et l'Allemagne, de la symbiose judéo-allemande à la mémoire d'Auschwitz* (1992), *Pour une critique de la barbarie moderne: Écrits sur l'histoire des Juifs et l'antisémitisme* (1997), *Siegfried Krauer: Itinéraire d'un intellectuel nomade* (1994), *La fin de la modernité juive: Histoire d'un tournant conservateur* (2013), *L'histoire comme champ de bataille: Interpréter les violences du XXe siècle* (2012)*

Povzetek

Članek zaobjema izbor iz knjige *Leva melanholija: marksizem, zgodovina in spomin*, v kateri Enzo Traverso raziskuje razmerje med politično levico ter pojmovanjem zgodovine in toka časa, pri čemer se osredotoči na melanholični vidik, ki ga je levica skozi svoje poraze razvila v 20. stoletju. Izbor, ki vključuje večino prvega poglavja in odlomke drugega, predstavlja propad modernih utopij in revolucij kot zgodovinski pogoj leve melanholije. Prikaže, kako se je ta razvila v zgodovini kot osrednje občutje ter odnos do časa s strani levice. V tem kontekstu obravnava več revolucij, začenši s francosko in takoj zatem rusko revolucijo, opisuje dogajanje v bivši vzhodni Evropi po padcu berlinskega zidu, pa tudi drugje po svetu, na primer v severni Afriki in bližnjem vzhodu. V časovnem loku dveh stoletij nam prikaže, kako je samo zgodovinske perspektive menjale svojo perspektivo s stališča zmagovalca, preko poraženca in nazadnje na stališče žrtve, kjer je temeljni zgodovinski dogodek holokavst in povojna ideološko poenotenje okoli politično prazne komemorativne simbolne ekonomije. Pri tem se opira na avtorje kot so Reinhart Koselleck in njegov koncept »Sattelzeit«, Walter Benjamin in koncept »Jetzt-zeit« ter Carl Schmitt. Ugotavlja, da je bil največji zgodovinski poraženec socializem in z njim tudi feminizem ter vse nadaljnje oblike levih utopij, po tem ko sta ameriški in britanski konservativizem s svojim neoliberalizmom naredila revolucionarni preobrat v 60. in 70ih letih prejšnjega stoletja ter zavzela svet v zmagovalnem pohodu.

Ključne besede: leve utopije, progresivizem, Benjamin, Koselleck, Schmitt, holokavst

Enzo Traverso je italijanski znanstvenik, avtor več knjig o kritični teoriji, holokavstu, marksizmu, spominu, totalitarizmu in sodobnem zgodovinske pisarstvu. Njegove knjige so prevedene v številne jezike. Po več kot 25 letih življenja in dela v Franciji je trenutno profesor Susan in Bartona Winokurja za humanistične vede na univerzi Cornell. Med letoma 1989 in 1991 je delal na Mednarodnem inštitutu za raziskave in izobraževanje (IIRE) s sedežem v Amsterdamu, nato pa v Knjižnici sodobne mednarodne dokumentacije (BDIC) v Nanterru. Bil je tudi predavatelj na oddelku za politične vede na Univerzi Pariz VIII (1993-1995) in na Soli za napredne študije na področju družbenih ved (EHESS) (1994-1997). Leta 1995

se je kot docent zaposlil na Univerzi Picardie Jules Verne v Amiensu, kjer je ostal do leta 2013, ko je začel delati na Cornellu.

V stoletnem boju med socializmom in barbarstvom vodi slednje
za celo dolžino. V enaindvajseto stoletje vstopamo
z manj upanja kot naši predniki konec dvajsetega stoletja.
– Daniel Bensaid, Jeanne, de guerre lasse (1991)

Zgodovinski obrat

Reinhart Koselleck je leta 1967 z rekonstruiranjem dolgega trajektorija uporabe Ciceronovega stavka *historia magistra vitae* naznanil njegovo izčrpanost, ko je staro, ciklično vizijo zgodovine ob koncu osemnajstega stoletja nadomestila moderna ideja napredka. Preteklost ni več predstavljala velikega rezervoarja izkušenj, iz katerega bi lahko ljudje črpali moralne in politične nauke. Od francoske revolucije naprej je bilo treba prihodnost izumiti, ne pa črpati iz preteklih dogodkov. Koselleck je z navajanjem Tocquevillia opredelil stanje človeškega uma kot »tavanje v megli«, pri čemer so zgodovinski nauki postali skrivnostni ali neuporabni (Koselleck, 2004: 26-42). Kljub temu se je zdelo, da je konec dvajsetega stoletja Ciceronova retrična formula doživela ponovni preporod. Liberalna demokracija je prevzela obliko sekularne teodiceje, ki je v epilogu stoletnega nasilja vsebovala nauk o totalitarizmu. Po eni strani so zgodovinarji opozarjali na neštete spremembe, ki so se zgodile v turbulentni dobi, po drugi pa so filozofi napovedali »konec zgodovine«. Fukuyamovo optimistično hegeljanstvo je poželo kritiko (Fukuyama, 1992; 1989: 3-18),² a svet, ki je nastal po koncu hladne vojne in propadu komunizma, je bil zastrašujoče uniformiran. Oder je zavzel neoliberalizem; še nikoli, od reformacije naprej, ni ena sama ideologija vzpostavila tako vsestranske globalne hegemonije (Anderson, 2000: 13).

Leto 1989 pomeni prelom, *trenutek*, ki zaključí neko epoho in začne novo. Mednarodni uspeh *Časa skrajnosti* Erica Hobsbawma (1994) lahko v prvi vrsti pripišemo temu, da v širši zgodovinski perspektivi zajame skupno dožemanje konca cikla, neke epohe in končno stoletja. (Hobsbawm, 2018) Zaradi svojega nepričakovanega in motečega značaja je padec berlinskega zidu takoj dobil razsežnost dogodka, epohalnega obrata, ki presega njegove vzroke, odpira nove scenarije in nenadoma prikaže svet zunaj znanih

2 Za debato o tej temi glej: Perry Anderson, "The Ends of History," v *A Zone of Engagement* (London: Verso, 1992), 279-375; in Josep Fontana, *La Historia después del fin da la Historia* (Barcelona: Crítica, 1992).

okvirov. Kot vsak velik politični dogodek je spremenil dojemanje preteklosti in zanetil novo zgodovinsko domišljijo. Propad državnega socializma je vzbudil val navdušenja in za kratek trenutek tudi velika pričakovanja o možnem demokratičnem socializmu, toda ljudje so zelo hitro spoznali, da gre za razpad celotne predstave dvajsetega stoletja. Levičarke in levičarji – množica struj, vključno s številnimi protistalinisti – so se nenadoma počutili nenavadno. Christa Wolf, najbolj znana disidentska pisateljica nekdanje Nemške demokratične republike, je v svoji avtobiografiji *Mesto angelov* opisala ta čuden občutek: postala je duhovno brezdomka, izgnanka iz države, ki ni več obstajala (Wolf, 2010). A poleg uradne, že diskreditirane »monumentalne zgodovine« komunizma, je obstajala še druga zgodovinska pripoved z oktobrsko revolucijo kot njenim virom, v katero so bili vpisani številni drugi epohalni dogodki od španske državljanske vojne do kubanske revolucije in naposled maja '68. V skladu s tem pristopom je dvajseto stoletje priča simbiotski povezavi med barbarstvom in revolucijo. A po šoku novembra 1989 je ta pripoved izginila, zakopana pod ruševinami berlinskega zidu. Dialektika dvajsetega stoletja je bila uničena. Namesto da bi se s propadom državnega socializma sprostile nove revolucionarne energije, se je izčrpala zgodovinska pot samega socializma. Celotna zgodovina komunizma se je zreducirala na njegovo totalitarno razsežnost, ki se je kazala kot kolektivni prenosljivi spomin. Seveda ta pripoved ni bila izumljena leta 1989; obstajala je od leta 1917, zdaj pa je postala skupna zgodovinska zaveš – prevladujoča in nesporna predstava preteklosti. Tako je ob začetku dvajsetega stoletja komunizem vstopil z obljubo osvoboditve, izstopil pa kot simbol odtujenosti in zatiranja. Podobe rušenja berlinskega zidu se *a posteriori* pojavljajo kot preobrat Eisensteinovega *Oktobra*: film revolucije je bil dokončno »previt«. Ko je propadel državni socializem, je komunistično upanje že ugasnilo. Tako je leta 1989 superpozicija obeh vzpostavila njuno skupno prenosljivo pripoved s tem, ko sta revolucijo zvedli na raven pripovedi o totalitarizmu.

Reinhart Koselleck jo je opredelil kot *Sattelzeit* – »čas sedla«, čas prehoda – obdobje, ki se razteza od krize starega režima do restavracije. V tem kataklizmičnem obdobju tranzicije se je pojavila nova oblika suverenosti, ki temelji na ideji naroda in je za kratek trenutek izbrisala evropske dinastične režime, ko je družbo rodov zamenjala družba posameznikov. Besede so spremenile svoj pomen in končno se je pojavilo novo pojmovanje zgodovine, tj. kot »skupnost singularnosti«, ki vključuje »niz dogodkov« in smiselno pripoved (nekakšno »zgodovinsko znanost« Koselleck, 1972: 1:xv).³ Ali nam

3 Glej tudi Gabriel Motzkin, "On the Notion of Historical (Dis)continuity: Reinhart Koselleck's Construction of the *Sattelzeit*," v *Contributions to the History of Concepts* 1, št. 2 (2005):

koncept *Sattelzeit* pomaga razumeti preobrazbe sodobnega sveta? Predpostavimo lahko, da smo bili glede na *toutes proportions gardées* od konca sedemdesetih do 11. septembra 2001 priča prehodu, katerega posledica je bila korenita sprememba temeljnih mejnikov naše politične in intelektualne krajine. Z drugimi besedami, padec berlinskega zidu simbolizira prehod, v katerem smo bili priča združitvi starih in novih družbenih oblik. To ni bilo preprosta oživitev stare antikomunistične retorike. V zadnjem četrto stoletja sta trg in konkurenca – temelja neoliberalne doktrine – postala »naravni« temelj posttotalitarnih družb. Kolonizirala sta našo domišljijo in oblikovala nov antropološki habitus, saj se prevladujoče vrednote novega »načina življenja« (*Lebensführung*), v primerjavi s starim protestantskim in etično usmerjenim asketizmom meščanskega razreda – glede na klasično predstavitev Maxa Weberja –, kažejo zgolj kot arheološki ostanki.⁴ Skrajnosti takšnega *Sattelzeit*a sta utopija in spomin. To je politični in epistemološki okvir novega stoletja, ki je nastal po koncu hladne vojne.

Leta 1989 se je zdelo, da so »žametne revolucije« segle v leto 1789 in povzročile kratek stik v dvestoletnem boju za socializem. Svoboda in politično zastopstvo sta se po modelu klasičnega liberalizma pojavila kot edino obzorje: 1789 proti 1793 kakor tudi 1917 ali celo 1776 proti 1789 (svoboda proti enakosti).⁵ Zgodovinsko gledano so bile revolucije tovarne utopij; skovale so nove domišljije in ideje ter vzbudile pričakovanja in upe. A to se ni zgodilo pri tako imenovanih žametnih revolucijah. Nasprotno, preprečile so vse prejšnje sanje in ohromile kulturno produkcijo. Odličen esejist in dramatik, kot je Václav Havel, je, ko je bil izvoljen za predsednika Češke republike, postal blede, žalostna kopija zahodnega državnika. Pisatelji vzhodne Nemčije so bili izjemno plodni in domiselni, ko so pod zadušljivim nadzorom Stasija ustvarili alegorične romane, ki spodbujajo umetnost branja med vrsticami. Po *Wende*⁶ nismo bila priča ničemur primerljivemu. Na Poljskem je preobrat leta 1989 sprožil nacionalistični val, smrti Jaceka Kuroña in Krizstofa Kieślowskega pa sta zaznamovali konec obdobja kritične kulture. Namesto da bi se usmerile v prihodnost, so te revolucije ustvarile družbe, obsedene s preteklostjo. Muzeji in patrimonialne ustanove, namenjene

145–58. O nastanku novega koncepta zgodovine, cf. Reinhart Koselleck, " *Geschichte, Historie*," v *Geschichtliche Grundbegriffe*, 2:593–717.

4 Za analitični opis te zgodovinske spremembe glej Pierre Dardot in Christian Laval, *The New Way of the World: On Neoliberal Society* (London: Verso, 2014).

5 O tej razpravi, ki jo je odprl François Furet z *Interpreting the French Revolution* (New York: Cambridge University Press, 1981), glej tudi Steven Kaplan, *Farewell Revolution: The Historians' Feud, France, 1789–1989* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

6 *Wende* označuje proces združitve v Nemčiji v letih od 1989 do 1990 (op. prev.).

obnavljanju nacionalne preteklosti, ki jo je izbrisal sovjetski komunizem, so se simultano pojavili v vseh državah srednje Evrope.

V zadnjem času so arabske revolucije leta 2011 doživele skoraj podoben zastoj. Preden sta jih zaustavili krvavi državljanski vojni v Libiji in Siriji, so uničile dve sovražni diktaturi v Tuniziji in Egiptu, vendar se ni vedelo, s čim jih nadomestiti. Njihov spomin je vseboval poraze: socializem, panarabizem, tretji svet in islamski fundamentalizem (ki ni navdušil revolucionarne mladine). Te revolucije, ki so bile izjemno samoorganizirane, so pokazale presenetljivo pomanjkanje vodstva in so bile videti strateško dezorientirane, vendar njihove omejitve niso bile v njihovih vodjih ali njihovi družbeni moči: njihove omejitve so meje naše dobe. Takšne vstaje in množična gibanja so obteženi s porazi revolucij dvajsetega stoletja, ki s svojo težo paralizirajo utopično domišljijo.

Ta zgodovinska sprememba je neogibno vplivala na feminizem. Revolucionarni feminizem je postavil pod vprašaj številne predpostavke klasičnega socializma – zlasti njegovo implicitno identifikacijo univerzalizma z moškim pogledom in delovanjem –, vendar je vseeno obstajala skupna ideja v prihodnosti predvidene emancipacije. Feminizem je poudaril pojem revolucije kot globalne osvoboditve, ki presega razredno izkoriščanje in vodi do popolnega preoblikovanja odnosov med spoloma ter oblik človeškega življenja ter na novo opredelil komunizem kot družbo enakih, v kateri je ukinjena ne le razredna, ampak tudi spolna hierarhija in v kateri enakost pomeni priznavanje razlik. Njegov utopični imaginarij je napovedal svet, v katerem so sorodstvo, spolna delitev dela ter odnos med javnim in zasebnim popolnoma preoblikovani. V skladu s feminizmom je socialistična revolucija pomenila tudi *spolno revolucijo*, konec telesne odtujenosti in uresničenje potlačenih želja. Socializem ni meril le na radikalne spremembe družbenih struktur, ampak tudi na ustvarjanje novih oblik življenja. Feministični naporji so bili pogosto označeni kot emancipacijske prakse, ki so predvidevale prihodnost in svobodno skupnost. V kapitalistični družbi so feministke zahtevale priznanje enakosti spolov in pravic žensk; na levici so kritizirale paradigmo moškosti, ki je oblikovala militarizirano pojmovanje revolucije, izvirajoč iz socializma devetnajstega stoletja in podkrepljeno z boljševizmom ruske državljanske vojne; med ženskami so ustvarile novo subjektivno zavest. Po koncu revolucionarnega feminizma so feministike žalovale prav za omenjenim sklopom izkušenj in praks. Propad komunizma je spremljal – ali bolje rečeno mu je predhodila – izčrpanost feminističnih bojev in utopij, ki so porodili njihove posebne oblike melanholije. Feminizem je (tako kot levica) objokoval lastno izgubo, izgubo, ki je vsebovala pokopane sanje o osvobojeni prihodnosti in možnosti praktične preobrazbe.

V obdobju po hladni vojni so družbe prostega trga in liberalne demokracije razglasile zmago feminizma z dosežkom pravne enakosti ter pravice do samoodločanja (saga o poslovnih ženskah). Padec feminističnih utopij je vodil v regresivno »politiko identitete« in porast ženskih študij na univerzah. Kljub pomembnim znanstvenim dosežkom so slednje prenehale obravnavati spol in raso kot označevalce zgodovinskega zatiranja (proti kateremu se je boril feminizem) ter jih spremenile v raznolike, hipostatizirane – Rosi Braidotti jih je poimenovala »metafizične«⁷ – kategorije, prilagojene komodificiranemu priznavanju drugačnosti spolov. Po mnenju Wendy Brown je to pomenilo, da spol obravnavamo kot »nekaj, kar je mogoče upogniti, reproducirati, provocirati, ponovno označiti, preoblikovati, teatralizirati, parodirati, uporabiti, upirati, posnemati, regulirati ..., ne pa emancipirati« (Brown, 2003:13).

Konec utopij

Enaindvajseto stoletje vznikne kot čas, ki ga oblikuje splošni mrk utopij. To je glavna posebnost, po kateri se razlikuje od prejšnjih dveh stoletij. Devetnajsto stoletje je inavgurirala francoska revolucija, ki je opredelila obzorje nove dobe, v kateri so se politika, kultura in družba globoko preoblikovale. Leto 1789 je ustvarilo nov koncept revolucije –, ki se ni več ravnal v skladu s prvotnim astronomskim pomenom, ampak je pomenil prelom in radikalno inovacijo (Koselleck, 1969: 43-57) – ter postavil temelje za rojstvo socializma, ki se je razvil z rastjo industrijske družbe. Velika vojna je z rušenjem evropskega dinastičnega reda – »vztrajnost« starega režima – porodila dvajseto stoletje, vendar je ta kataklizma zanetila tudi rusko revolucijo. Oktober 1917 se je takoj pojavil kot velik in hkrati tragičen dogodek, ki je med krvavo državljansko vojno ustvaril avtoritarno diktaturo, ki se je hitro prelevila v totalitarizem. Hkrati je ruska revolucija vzbudila upanje o emancipaciji, ki je mobiliziralo milijone moških in žensk po vsem svetu. Trajektorij sovjetskega komunizma – njegov vzpon, njegova rast ob koncu druge svetovne vojne in nato njegov upad – je temeljno oblikoval zgodovino dvajsetega stoletja. Enaindvajseto stoletje se, nasprotno, odpre s propadom te utopije (Malia, 2006).

François Furet je *Konec neke iluzije* zaključil s »predajo« kapitalizmu, kar so številni recenzenti z veseljem poudarili: »Skoraj nemogoče si je zamisliti drugačno družbo in nihče na svetu danes ne ponuja nobenih nasvetov

7 Po citatu Anne Bravo, *A colpi di cuore* (Rome-Bari: Laterza, 2008), 220.

na to temo ali celo poskuša oblikovati nov koncept.« (Furet, 1999: 502) Ne da bi delil zadovoljstvo s francoskim zgodovinarjem, je marksistični filozof Fredric Jameson oblikoval podobno diagnozo in opazil, da si je konec sveta danes lažje zamišljati kot konec kapitalizma (Jameson, 2003: 76) Utopija novega, drugačnega družbenega modela se kaže kot nevarna, potencialno totalitarna želja. Skratka, prehod v enaindvajseto stoletje je sovpadel s prehodom iz »principa upanja« v »princip odgovornosti« (Bloch, 1986: 3 zv; Jonas, 1985). »Princip upanja« je navdihnil bitke preteklega stoletja, od Petrograda leta 1917 do Manague leta 1979, prek Barcelone leta 1936 ter Pariza in Prage leta 1968. Vodil je tudi najstrašnejše trenutke in spodbujal odporiška gibanja v Evropi pod nacizmom. »Princip odgovornosti« se je pojavil v trenutku, ko se je prihodnost zatemnila, ko smo odkrili, da so revolucije ustvarile totalitarne pošasti, ko nas je ekologija opozorila na nevarnosti, ki grozijo planetu, in smo začeli razmišljati o tem, kakšen svet bomo zapustili prihodnjim generacijam. Z uporabo znamenitega konceptualnega para, ki ga je oblikoval Reinhart Koselleck, bi lahko to diagnozo oblikovali na naslednji način: komunizem ni več presečišče med »prostorom izkušenj« in »obzorjem pričakovanj« (Koselleck, 1979: 258-59). Pričakovanje je izginilo, izkušnje pa so prevzele podobo ruševin.

Nemški filozof Ernst Bloch je razlikoval med himernimi, prometejskimi sanjami, ki prevevajo domišljijo neke družbe, ki pa jih zgodovinsko ne more uresničiti (abstraktne, kompenzacijske utopije, kot so letala, kakor so si jih predstavljali v tehnološko primitivnih družbah srednjega veka), in prihodnjimi upi, ki navdihujejo revolucionarno preobrazbo sedanjosti (konkretne utopije, na primer socializem v dvajsetem stoletju (Bloch, 1986)).⁸

V današnjem času smo bili priča izginjanju prvega in preobrazbi slednjega. Po eni strani so distopije prihodnjih okoljskih katastrof v različnih oblikah, od znanstvene fantastike do ekoloških študij, nadomestile sanje o osvobojenem človeštvu – nevarne sanje v dobi totalitarizma – in zamejile družbeno domišljijo v ozke okvire sedanjosti. Po drugi strani pa so se konkretne utopije kolektivne emancipacije spremenile v individualizirani pogon za brezmejno potrošnjo blaga. Neoliberalizem je z zavračanjem »toplega toka« kolektivne emancipacije uvedel »hladen tok« ekonomskega razuma. Utopije so bile uničene z njihovo privatizacijo v komodificiran svet (Thompson, 2013: 1-20).

Koselleck trdi, da sedanjost osmišlja preteklost. Slednja akterjem zgodovine hkrati ponuja zbirko izkušenj, na podlagi katerih lahko oblikujejo svoja pričakovanja. Z drugimi besedami, preteklost in prihodnost delujeta v

8 Glej tudi Ruth Levitas, "Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia," *Utopian Studies* 1, no. 2 (1990): 13–26.

simbiotski navezavi. Namesto da bi bili dve strogo ločeni celini, ju povezuje dinamičen, ustvarjalni odnos. A na začetku enaindvajsetega stoletja se zdi ta dialektika zgodovinskega časa izčrpana. Utopije preteklega stoletja so izginile, sedanost je nabita s spominom, vendar se ne more projicirati v prihodnost. »Obzorja pričakovanj« ni videti. Utopija se zdi kategorija preteklosti – zamišljena prihodnost v preteklem času –, ker ne pripada več sedanosti naših družb. Zgodovina se pojavlja kot pokrajina ruševin, živa dediščina bolečine.

Nekateri zgodovinarji, na primer François Hartog, opisujejo režim zgodovinskosti, ki se je pojavil v devetdesetih letih prejšnjega stoletja, kot »prezentizem«: razredčena in razširjena sedanost, ki vase vpija ter raztaplja tako preteklost kot prihodnost (Hartog, 2003: 119-27). »Prezentizem« ima dvojno razsežnost. Po eni strani gre za preteklost, ki jo je proizvedla kulturna industrija, ki raztaplja vse prenesene izkušnje, po drugi pa je to prihodnost, ki jo je odpravil čas neoliberalizma: ne »tiranija ur«, ki jo opisuje Norbert Elias, ampak diktatura borze, čas trajnega pospeševanja – z besedami Kosellecka – brez »prognostične strukture« (Koselleck, 1979: 95). Pred petindvajsetimi leti je padec resničnega socializma ohromil in prepovedal utopično domišljijo, ki je za nekaj časa ustvarila nove eshatološke vizije kapitalizma kot »nepremagljivega obzorja« človeških družb. Ta čas je mimo, vendar se nove utopije še niso pojavile. Tako postane »prezentizem« suspendiran čas med neobvladljivo preteklostjo in zavrnjeno prihodnostjo, med »preteklostjo, ki ne bo izginila«, in prihodnostjo, ki je ni mogoče izumiti ali predvideti (razen v smislu katastrofe).⁹

[...] Obsedenost s preteklostjo, ki oblikuje naš čas, je posledica mrka utopij: svet brez utopij se neizogibno ozira nazaj. Pojav spomina v javnem prostoru zahodnih družb je posledica te spremembe. V enaindvajseto stoletje smo vstopili brez revolucij, brez Bastilije ali Zimskega dvorca, vendar smo 11. septembra z napadom na »dvojčka« in Pentagon dobili grozljiv nadomestek, ki namesto upanja širi teror. Dvajseto stoletje brez obzorja pričakovanj se našemu retrospektivnemu pogledu zdi kot doba vojn in genocidov, v kateri na sredo odra pridrvi pred tem diskreten ter skromen lik: žrtev (Wlewiorka, 2006). Večinoma anonimne in tihe žrtve zavzamejo sceno in pričnejo dominirati naši viziji zgodovine. Zaradi kakovosti in vpliva njihovih literarnih del so priče nacističnih taborišč ter Stalinovih gulagov postale ikone stoletja žrtev. Z upodobitvijo *Zeitgeista* je Tony Judt svojo fresko povojne Evrope zaključil s poglavjem, posvečenem spominu na Evropo z emblematičnim naslovom: »Iz Hiše mrtvih« (Judt, 2007).

9 V skladu s slavno formulo, ki jo je Ernst Nolte skoval med nemško *Historikerstreit* v osemdesetih letih.

Ta empatija do žrtev meče drugačno luč na dvajseto stoletje in v zgodovino vnaša lik, ki je kljub vseprisotnosti vedno ostajal v senci. Od takrat se preteklost zdi kot pokrajina, o kateri razmišlja Benjaminov *Angel zgodovine*: kot polje ruševin, ki se nenehno zbira proti nebu. Novi *Zeitgeist* je zato antipod mesijanstvu filozofa nemško-judovskega rodu: ni »sedanjega časa« (*Jetztzeit*), ki bi rezoniral s preteklostjo z namenom uresničenja upanja premaganih in zagotovitve njihove odrešitve (Benjamin, 1998). Spomin na gulag je izbrisal spomin na revolucijo, spomin na holokavst je nadomestil spomin na antifašizem in spomin na suženjstvo je zasenčil spomin na antikolonializem: zdi se, da ni mogoče sobivanje spomina na žrtve z njihovimi upi, boji, zmagami in porazi. Več opazovalcev je že leta 1990 zapisalo, da smo znova priča »zatemnitvi stoletja«. Po mnenju mehiškega zgodovinarja Adolfa Gillyja je neoliberalna ofenziva poskušala celo »izkoreniniti samo idejo o socializmu v mislih in sanjah ljudi (Gilly 1990: 118)«. ¹⁰

Obrat leta 1989 je povzročil spopad med zgodovino in spominom, hkrati pa združil dva koncepta, ki so ju akademiki od Mauricea Halbwachsa prek Paula Ricoeurja do Aleide Assmann v dvajsetem stoletju strogo ločevali. »Zgodovinski spomin« obstaja: to je spomin na preteklost, ki se zdi dokončno zaključena, hkrati pa je vstopila v zgodovino. Z drugimi besedami, preteklost izhaja iz trka med spominom in zgodovino, ki oblikuje naš čas, iz razpotja med različnimi časovnostmi, zrcalom preteklosti, ki je še vedno v naših mislih in je hkrati arhivirana. Pisanje zgodovine dvajsetega stoletja je ravnovesje med obema časovnostma. Po eni strani so njeni akterji – kot priče – dosegli status vira za zgodovinarje, po drugi pa se zgodovinarji ukvarjajo z nenehnim preiskovanjem njihovih doživetij in destabiliziranjem lastnega statusa. Knjigi, kot sta *Čas skrajnosti* marksista Erica Hobsbawma in *Konec neke iluzije* konservativnega Françoisa Fureta, se v marsičem razlikujeta, vendar njune interpretacije dvajsetega stoletja povzemajo spomini na dogodke, ki imajo pogosto podobno avtobiografsko obliko.

[...] Zgodovinarji dvajsetega stoletja – predvsem levičarski zgodovinarji, ki raziskujejo zgodovino komunizma in revolucij –, so tako »izgnanci« ter »priče«, saj so globoko vpleteni v dogodke, ki so predmet njihovega raziskovanja. Ne raziskujejo daljne in neznane preteklosti, težava njihove naloge pa je, da se morajo oddaljiti od nedavne preteklosti, preteklosti, ki so jo pogosto živeli in opazovali in ki jih še vedno preganja. Njihov empatičen odnos z akterji iz preteklosti lahko trajno ovirajo nepričakovani trenutki »transferja«, ki v njihovem delu privrejo na površje in obudijo lastne izkušnje ter subjektivnost (Frieländer, 1992: 39-55). Z drugimi besedami, živimo v času, v

¹⁰ Implicitno se je skliceval na roman Victorja Sergeja, *Midnight in the Century* (London: Writers and Readers, 1982).

katerem zgodovinarji pišejo zgodovino spomina, medtem ko civilne družbe ohranjajo živ spomin na zgodovinsko preteklost. Takšno raziskovanje večobličnosti planeta s strani leve kulture vodi v melanholično kritiko, v krhko ravnovesje med zgodovino in spominom.

Tri sfere revolucije

Radikalna levica v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja je svetovno revolucijo opisovala kot proces, ki poteka v treh različnih, a med seboj povezanih »sektorjih«. Marksistični mislec tistega časa, belgijski ekonomist Ernest Mandel, je natančno preučil dialektične povezave, ki prepletajo protikapitalistična gibanja Zahoda z antibirokratskimi upori v državah »dejansko obstoječega socializma« in protiimperialističnimi revolucijami, ki so se razširile v t.i. Tretjem svetu (Mandel, 1979). Med kubansko revolucijo (1959) in koncem vietnamske vojne (1975) se je ta vizija zdela abstraktna shema, bolj doktrina kot pa objektiven opis realnosti. Maja leta 1968 je bil vrhunec vala radikalnih gibanj, ki so pretresala številne države zahodne Evrope, od italijanske »vroče jeseni« do portugalske revolucije in konec Francove dobe v Španiji. Na Češkoslovaškem je praška pomlad odkrito kljubovala sovjetski oblasti in grozila z »okužbo« drugih »pravovernih socialističnih« držav. V Latinski Ameriki so številna gverilska gibanja – večinoma s tragičnimi izidi – sledila kubanski izkušnji, toda vse do Čilskega puča generala Pinocheta leta 1973 je socializem veljal kot možnost, ki se lahko uresniči jutri in da ne gre za sanje, usmerjene v daljno prihodnost. V Aziji je Vietcong povzročil zgodovinski poraz ameriške imperialne prevlade. Občutek vse večjega zблиževanja med temi uporniškimi izkušnjami, nekakšna sinhronost med »tremi sektorji svetovne revolucije«, je globoko vplival na mlade ter preoblikoval idejo in prakso revolucije. Verjetno smo bili prvič v zgodovini priča pojavu svetovne popularne kulture – daleč onkraj ideologij in političnih besedil – v obliki romanov, pesmi, filmov, pričesk in oblačil. [...]

V letih, ko so utopična prizadevanja bila svoje »poulične boje«, spomin ni bil kulturni predmet, ampak je bil nasprotno vključen v te boje. Auschwitz je odigral pomembno vlogo v antikolonialnem angažmaju številnih francoskih aktivistov in intelektualcev. Med vojno v Vietnamu je Nürnberški proces postal vzor za Russellovo sodišče, na katerem so leta 1967 v Stockholmu sodili ZDA za ameriške vojne zločine, kjer so se zbrali številni ugledni intelektualci – od Jeana-Paula Sartra do Isaaca Deutscherja, od Noama Chomskega do Petra Weissa. Primerjava med nacističnim nasiljem in imperializmom ZDA

je bila običajna stvar protivojnega gibanja (Sartre in Elkaïm-Sartre, 1968; Duffet, 1968). Spomin so mobilizirali, da bi se spopadli s krvniki sedanjosti, ne pa da bi ga uporabili kot spomin na žrtve iz preteklosti. Tako je Sartre protigverilsko vojskovanje označil za »popolni genocid«, Günther Anders, judovski filozof, ki je živel v izgnanstvu v ZDA, pa je predlagal premestitev sodišča v Auschwitz ali Krakov, zelo simbolični mesti (Molden, 2008: 83-97). Tako na zahodu kot v tretjem svetu so vojne spomine vključili v politično zavezo sedanjosti. Kot je Michael Rothberg z navajanjem Aiméja Césairea pravilno opozoril, da je šlo za nekakšen »učinek bumeranga« (*un choc en retour* (Rothberg, 2009: pogl. 3; Césaire, 2009). V Evropi je bil boj proti imperializmu vpisan v kontinuiteto odporiških gibanj proti nacizmu; na jugu so nacizem – Aimé Césairejeva *Razprava o kolonializmu* (1950) – percipirali kot obliko radikalnega imperializma.

Kljub temu pa se je v osemdesetih letih zgodila velika sprememba. Revolucionarni val je doživel epilog v Managui julija 1979 s travmatičnim odkritjem kamboških polj smrti. V Evropi je holokavst postal jedro kolektivnega spomina. V spominu javnosti je antifašizem zavzel marginalizirano mesto, žrtve pa so začele zavzemati oder nove spominske krajine. Zapuščine preteklosti niso več razlagali kot zbirko izkušenj boja, ampak kot vzbujanje močnega občutka dolžnosti pri obrambi človekovih pravic. Nenadoma so bila tri desetletja hladne vojne izbrisana iz kolektivnega spomina. V Franciji je maj '68 postal zgolj kulturna sprememba, nekakšen karneval, na katerem so mladi z revolucionarno igro gaulizem spremenili v sodobne oblike liberalizma in individualizma (Ross, 2002). V Nemčiji in Italiji so sedemdeseta leta postala »svinčena leta« (*anni di piombo*), v katerih se je upor generacije osredotočil zgolj na dimenzijo terorizma (Luna, 2009). V Nemčiji je postalo običajno primerjati radikalno levico sedemdesetih let s *Hitlerjugend* (Aly, 2008). Z zatiranjem »večletnih pouličnih bojev« smo bili deležni tudi izgube generacije, ki se je odrekla svojim preteklim izkušnjam in prevzela odgovorna mesta v vladah ter drugih močnih institucijah. Po brodolomu svetovne revolucije so njeni »trije sektorji« postali področja spominov treh različnih žrtev, treh ločenih krajev žalovanja.

Trije spomini

[...] Po dolgem obdobju represije se je holokavst vrnil na površje v evropski kulturi, ki je bila dokončno osvobojena antisemitizma (enega njenih glavnih elementov do 1940). V to spremembo so bile vključene vse države

celinske Evrope, ne le Francija, ki ima, poleg Rusije, največjo judovsko skupnost, ampak tudi Nemčija, kjer je bila kontinuiteta z judovstvom v letih po vojni korenito prekinjena. Na precej paradoksalen način se zdi, da bolj kot se sam dogodek odmika, bolj se mesto holokavsta v naših upodobitvah zgodovine veča. Seveda bi se ta trend lahko spremenil s smrtjo zadnjih preživelih v nacističnih taboriščih. Do sedaj pa prevladuje v spominskem prostoru zahoda – Evrope in Združenih držav Amerike –, kjer je holokavst postal nekakšna »civilna religija« (po Rousseauju sekularno prepričanje, uporabno za poenotenje dane skupnosti (Novick, 1999: 11, 198-99)).¹¹ Holokavst omogoča sakralizacijo temeljnih vrednot liberalnih demokracij – pluralizma, strpnosti in človekovih pravic –, obramba katerih je prevzela obliko poveljne liturgije spominjanja.

Napačno bi bilo zamenjati *kolektivni spomin* in *civilno religijo* judeocideje: prvi je prisotnost preteklosti v današnjem svetu, druga je politika zastopanja, izobraževanja in komemoracije. Civilna religija holokavsta, ki temelji na oblikovanju transnacionalne zgodovinske zavesti, je proizvod pedagoških prizadevanj države. V Evropski uniji poskuša ustvariti iluzijo nadnacionalne skupnosti, ki temelji na etičnih vrednotah: krepostna podoba, ki priročno prikriva ogromen demokratični vakuum institucije, ki je v skladu s pogoji svojega neuspešnega ustavnega projekta temeljila na »zelo konkurenčnem« tržnem gospodarstvu, v katerem je edina učinkovita nadnacionalna suverenost posebljena v centralni banki.

V dobi žrtev holokavst postane paradigma zahodnega spomina; temelj, na katerem bi morali graditi spomin na ostale starodavne ali novejšje oblike nasilja in zločinov. S tem se pojavi tendenca reduciranja zgodovine na binarno soočenje med krvniki in žrtvami. Ta skušnjava ne vključuje izključno spomina na genocide, ampak tudi popolnoma drugačne zgodovinske izkušnje, na primer špansko državljansko vojno. Trideset let pozneje, s prostovoljno »amnezičnim« prehodom v demokracijo, ki temelji na tako imenovanem paktu pozabe (*pacto de olvido*), se vrača Francov duh (Santos, 2006: 15-26). Strah pred ponovnim padcem v nasilje je ustvaril represijo preteklosti – represijo, ki ni bila ne vsiljena ne totalna, a učinkovita –, ki je spremljala nastanek demokracije. V okviru zmagovite demokracije je evropska integracija Španije, v kateri se je oblikovala nova generacija, v sedanjosti oblikovala svojo spominsko kartico z nekaterimi paradoksalnimi posledicami. Zgodovinarji so v zadnjih letih obsežno raziskovali nasilje v španski državljanski vojni in obnovili oblike, metode in ideologijo nasilja med letoma 1936 in 1939 ter identificirali

¹¹ Za koncept civilne religije glej Emilio Gentile, *Politics as Religion* (Princeton: Princeton University Press, 2006). Za spomin na holokavst kot temelj današnjega diskurza o človekovih pravicah glej Daniel Levy in Natan Sznaider, *The Holocaust and Memory in the Global Age* (Philadelphia: Temple University Press, 2006).

in določili število žrtev na obeh straneh. Prvič so resno raziskali in opisali zgodovino Francovih koncentracijskih taborišč. A v javni razpravi je to dragoceno delo, ki razkriva preteklost, dobilo novo razlago, s katero spomin na žrtve preprosto zasenči pomen teh za zgodovino. V skladu s tem pristopom konflikt med demokracijo in fašizmom – način, kako so špansko državljansko vojno dojemali v Evropi v tridesetih letih prejšnjega stoletja – postane zaporedje zločinov proti človeštvu. Nekateri zgodovinarji prikazujejo španski »genocid« kot izbruh nasilja, v katerem so bili samo krvniki in žrtve (Preston, 2013).

V nasprotju s tem v vzhodni Evropi konca druge svetovne vojne ne praznujejo kot trenutka osvoboditve. Seveda (so) v Sovjetski zvezi – in danes v Rusiji – obletnico predaje Nemčije proslavljali in še proslavljajo kot triumf »velike domovinske vojne«. V državah, ki jih je okupirala Rdeča armada, pa ta obletnica označuje prehod iz ene okupacije v drugo okupacijo. Konec nacistične more je sovpadel z začetkom dolge noči hibernacije pod Sovjeti, »ugrabitve«, s katero je bila Srednja Evropa ločena od zahoda (Kundera, 1983: 3-22): prava osvoboditev je prišla šele leta 1989. To pojasnjuje nasilne spopade v Talinu poleti 2006, v katerih so se Estonci spopadli z Rusi okoli spomenika, posvečenega spominu na vojake Rdeče armade. Za Ruse ta kip obeležuje veliko domovinsko vojno; za večino Estoncev je, nasprotno, simbol desetletij zatiranja Sovjetske zveze (Zhurzhenko, 2007). Danes se v državah nekdanjega sovjetskega bloka preteklost vrača skoraj izključno skozi prizmo nacionalizma. Na Poljskem je bil leta 1998 ustanovljen Inštitut za nacionalni spomin, ki s predpostavko o kontinuiteti med nacistično okupacijo in sovjetsko prevlado obeležuje zgodovino dvajsetega stoletja kot dolgo nacionalno mučeništvo in totalitarno noč.

V severni Afriki obletnica 9. maja 1945 v spomin priključuje druge dogodke. Tistega dne so francoske kolonialne sile odprle ogenj na tisoče alžirskih nacionalistov, ki so na ulicah Setifa proslavljali poraz nacizma in niso hoteli predati svoje zastave. Vojaška represija se je razširila na druga mesta in vasi, spopad pa se je končal z novimi demonstracijami, v katerih so se alžirski *indigènes* nazadnje podredili kolonialnim oblastem ter poklekli pred francoskim praporjem. Kot pričajo francoski ali alžirski viri, je pokol povzročil med petnajst in petinštirideset tisoč žrtvami (Benot, 2001: 9-35). Setif je bil izhodišče vala nasilja in vojaške represije v preostalih francoskih kolonijah, zlasti na Madagaskarju, kjer so upor leta 1947 krvavo zatrli. Maja 2005, ko so predstavniki zahodnih sil praznovali obletnico konca druge svetovne vojne, je alžirski predsednik Abdelaziz Bouteflika uradno zahteval priznanje pokola v Setifu in kolonializem označil za »genocid« ter od Francije zahteval odškodnino.

Tako je spomin na zmago 8. maja 1945 splet različno prepletenih spominov. Gledano z zahodnega, vzhodnega ali postkolonialnega vidika, se zgo-

dovina dvajsetega stoletja kaže na različne načine. Zgodovinske pripovedi, ki jih prepleta ta obletnica, so različne, kljub skupnemu poklonu žrtvam preteklosti, ki je prevladujoča značilnost globalizacije spominov zgodnjega enaindvajsetega stoletja. Seveda ti spomini niso monolitni in nezdržljivi, njihov pluralizem bi lahko vzpostavil plodne prostore sobivanja onkraj okvirov nacionalnih in kulturnih identitet. A dosedanji poudarek – holokavst, komunizem in kolonializem – ponazarja težnjo k pridobivanju konkurenčnih, ne pa komplementarnih »lekcij zgodovine«. Globalni spomin začetka enaindvajsetega stoletja skicira pokrajino fragmentiranega trpljenja. Na obzorju še vedno ni novega kolektivnega upanja. Melanholija še vedno visi v zraku kot prevladujoč občutek sveta, obremenjena s preteklostjo, brez prihodnosti na vidiku. Zahod, vzhod in jug: nekdanji »trije sektorji« svetovne revolucije so postali tri področja ranjenih spominov.

Duhovi

Leta 1959 je Theodor W. Adorno obsodil amnezijo, ki je zaradi hinavske uporabe pojma »razčiščevanja s preteklostjo« (*Aufarbeitung der Vergangenheit*) prizadela zahodno Nemčijo (in Evropo). Ta »zelo sumljiva« formulacija, je pojasnil, ne pomeni »resnega dela na preteklosti, tj. s pomočjo lucidnosti zavesti, ki razblini moč fascinacije«. Nasprotno, to je pomenilo »zapreti knjige o preteklosti in jih, če jih je le mogoče, celo odstraniti iz spomina (Adorno, 1998: 89)«. Več kot petdeset let pozneje se v naših kulturah soočamo s podobno amnezijo, saj je celotna dimenzija preteklosti – antifašizem, antikolonializem, feminizem, socializem in revolucija – pokopana pod uradno retoriko »dolžnosti spomina«.

V takšni žalostni pokrajini je zapuščina osvobodilnih bojev prevzela podobo duhov in postala skoraj nevidna. Kot pojasnjuje psihoanaliza, imajo duhovi posmrtni obstoj, saj preganjajo naše spomine na domnevno zaključene, izčrpane in arhivirane izkušnje. Naše misli naseljujejo kot figure, ki prihajajo iz preteklosti, kot eterične prikazni, ločene od našega telesnega življenja. [...] Duhovi, ki danes preganjajo Evropo, niso revolucije prihodnosti, ampak poražene revolucije preteklosti.

Kultura poraza

Poražena levica

Reinhart Koselleck, utemeljitelj konceptualne zgodovine, je pri razlagi preteklosti opozoril na epistemološko superiornost premaganih: »Če kratkoročno zgodovino pišejo zmagovalci,« je zapisal, »pa znanje, ki ga išče zgodovina, dolgoročno izvira iz poraženih. (Koselleck, 2002: 76)« Zmagovalci neizogibno padejo v apologetsko vizijo preteklosti, ki temelji na temelju božje previdnosti. Dva zgovorna primera takšne samozadovoljne zgodovinske rekonstrukcije sta bila po njegovem mnenju Johann Gustav Droysen, avtor monumentalne zgodovine Prusije o desetletju vzpona Nemčije na raven *Weltmacht*, ki jo je napisal med letoma 1855 in 1884, ter François Guizot, ki je svojo zgodovino francoske civilizacije objavil leta 1830, tj. v letu zmage julijske revolucije in konservativnega liberalizma. V nasprotju z omenjenima poraženci ostro in kritično premislijo preteklost: »Izkušnja poraza vsebuje epistemološki potencial, ki presega njegov vzrok. (Koselleck, 2002)« Po Kosellecku je bil najizrazitejši primer te države Karl Marx, ki je obširno pisal o revolucijah devetnajstega stoletja z vidika poraženih proletarskih razredov. Njegova empatija s poraženimi je bila tako globoka in močna, da se je počutil kot izgnan socialist in obrobni intelektualec (Koselleck, 2002).¹² Presenetljivo je, da Koselleck v svojem članku ni citiral tudi Walterja Benjamina, za katerega je empatični pogled na zmagovalce –, ki ga je posebej pozitivistični francoski zgodovinar Fustel de Coulanges – »metoda, ki jo je zgodovinski materializem ukinil« (Benjamin, 1998). Velik del marksističnega zgodovino-pisja – od britanske »zgodovine od spodaj« do indijskih »študij subalternosti«¹³ – je sprejel ta ploden metodološki pristop. Edward P. Thompson je industrijsko revolucijo opisal z vidika angleških delavskih razredov; Ranajit Guha je na novo interpretiral zgodovino kolonialne Indije, ki je vključila »tihe glasove« zatiranih kmetov in se tako ločila od britanskih kolonizatorjev kot od indijske asimilirane elite (Thompson, 1963; Guha, 1988: 37-44).

Koselleck si je dihotomijo med zmagovalci in poraženci izposodil od Carla Schmitta, enega od njegovih mentorjev. V kratkem besedilu, ki ga je napisal po koncu vojne v zaporu, kamor sta ga poslali sovjetska in ameriška voj-

12 Koselleckova občutljivost za stanje in duh poraženega je verjetno posledica njegove izkušnje, ki jo je pridobil kot nemški vojak na vzhodni fronti med drugo svetovno vojno. O njegovi intelektualni in eksistencialni poti glej Niklas Olsen, *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck* (New York: Berghahn, 2012), 281, ki poudarja njegovo uporabo dvojice zmagovalci-poraženci kot »protikoncepta«.

13 »Študije subalternosti« se nanaša na discipline, ki si prizadevajo odkriti in predstaviti zgodovino skupin, ki so bile znotraj kolonialnih in nacionalnih arhivov v veliki meri zanemarjene (op. prev.).

ska, ki sta zasedli Nemčijo, je Schmitt upodobil Tocquevilla kot poraženca ter poudaril bistveno povezavo med statusom poraženca in njegovo vizijo preteklosti (Schmitt, 1946: 25-33). Izkušnja poraza je skovala Schmittovo ostrino njegovega kritičnega pogleda in ga spremenila v najpomembnejšega zgodovinarja devetnajstega stoletja. V nasprotju z liberalno kanonizacijo Tocquevilla kot znanilca sodobne demokracije je Schmitt prav tega obravnaval kot lucidnega konservativca, ki se je zavedal pripadnosti poraženemu razredu. Tocqueville je svoja dela o francoski revoluciji napisal kot predstavnik aristokracije, družbene skupine, ki jo je zasenčil neizbežen prihod demokracije (Tocqueville, 1955). Omenjeno zgodovinsko spremembo je obsežno analiziral v svojih knjigah o Ameriki; prav tako so vsa njegova besedila bila prežeta z globoko in popolno odpovedjo nepovratnemu procesu demokratične preobrazbe. Schmitt je predlagal pogled na Tocquevilla kot premaganega konservativca, ki se je odrekel *katechon* (Tocqueville, 1955) v pomenu odpora – sile, ki zadrži, zavira ali onemogoča. Ta teološki koncept se pojavi v Pavlovih pismih Tesaloničanom kot najmočnejša ovira prihodu Antikrista v obdobju brezbožnosti in dekadence.¹⁴ Do druge svetovne vojne je Schmittova politična teologija ostala vezana na idejo *katechona*. V tradiciji Josepha de Maistra in Juana Donosa Cortésa je Hitlerja upodobil kot nekakšni posvetni *katechon*, ki nasprotuje boljšeizmu (sodobnemu utelešenju Antikrista). Leta 1946 pa se je sam Schmitt počutil kot poraženec. Resignirani poraženec, ki je izgubil vsakršno iluzijo o fašizmu. Koselleck je obrnil Schmittovo perspektivo in jo apliciral na Marxa. Po njegovem zgledu bi zlahka vzpostavili vzporednico med Schmittom (ali Tocquevillom) in več marksističnimi misleci, zlasti številnimi člani frankfurtske šole. Sam Walter Benjamin je nakazal tak preobrat v svojih tezah »O konceptu zgodovine«, kjer je sprejel stališče »zgodovinarja, šolanega pri Marxu«, ko je napisal naslednji skrivnostni stavek: »Mesija ne prihaja samo kot odrešenik; prihaja kot tisti, ki je premagal Antikrista« (Benjamin, 1998).

Guizoteva definicija Tocquevilla – »premaganega, ki sprejme svoj poraz«¹⁵ – bi lahko bila dragocena za upodobitev zaključka življenja Augustea Blanquija, legendarne figure socializma devetnajstega stoletja. Leta 1872, eno leto po krvavi zadušitvi pariške komune, dogodku, ki ga je opazoval

14 O pojmu *katechon* glej zlasti Massimo Cacciari, *Il potere che frena: Saggio di teologia politica* (Milan: Adelphi, 2013). Schmitt je ta koncept razvil v delu *Der Nomos der Erde im Völkerrecht der Jus Publicum Europaeum* (1950; Berlin: Duncker und Humblot, 1997), 28–32. O uporabi tega koncepta pri Schmittu glej četrti odstavek Raphaela Grossa, *Carl Schmitt and the Jews: The "Jewish Question," the Holocaust, and the German Legal Theory* (Madison: University of Wisconsin Press, 2004).

15 Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 31–32. Ta Guizotev stavek citira A. C. Saint-Beuve, *Nouveaux lundis* (Paris: Michel Lévy Frères, 1868), 306.

iz zapora v trdnjavi Torean, je napisal svoje najbolj enigmatično besedilo *Večnost z zvezdami*. Na koncu dolge in včasih naivne meditacije o končnosti veselja njegovi navidezni neizmernosti navkljub, je veselje in zgodovino opisal kot večno ponavljanje iste strukture, ki človeka zapira v nekakšen neizogiben pekel. Po tem, ko je napredek predstavil kot zgrešeno idejo in izrazil nezaupanje v človeški agens, je implicitno napeljal na večno ponavljanje poraza. Ta nespremenljiv značaj narave in življenja mu je pokazal neprekinjeno razmnoževanje barbarstva. Emancipacija je iluzorna, njegovo življenje pa se je zdelo ujet v nenehnem brodolomu revolucij. Ko je znova odkril ciklično vizijo zgodovine, se je umaknil v melanholijo in opustil vsako upanje na prihodnost. [...]

To nejasno besedilo je navdušilo Walterja Benjamina, ki ga je prebral v tragični zgodovinski konjunkciji ob nemško-sovjetskem paktu letu 1939, izbruhu druge svetovne vojne in kapitulaciji Francije, države, v kateri je živel v izgnanstvu. Napisana deset let pred *Tako je govoril Zaratustra* je Blanquijeva knjiga močna vizija »večnega ponavljanja« kot fatalističnega propada, ki je presenetljiva prav zaradi nietzschejanskega poudarka. Kakor je opazil Benjamin, je bila »ta odpoved brez upanja zadnja beseda velikega revolucionarja«, s čimer je zaključil, da se je karizmatični vodja francoskih revolucij v devetnajstem stoletju dokončno odpovedal rušenju ustaljenega reda: »grozljiva obtožnica, ki jo izreče zoper družbo, je v obliki brezpogojne podrejenosti njenim rezultatom« (Benjamin, 1999: 25-26). Upor proti dominaciji se je izkazal za jalov. Kot je predlagal Miguel Abensour, je sam Benjamin ostal ujet znotraj Blanquijevega magnetnega polja, razpet med melanholijo in revolucijo (ali morda v iskanju dialektične povezave med njima (Abensour, 2013: 56)).

[...]

Antinomije Walterja Benjamina

Pravzaprav obstaja tradicija leve melanholije. Benjamin je večkrat stigmatiziral brezvoljnost zgodovinarjev, ki so se identificirali preko izkazovanja sočutja (*Einfühlung*) do dominantnega razreda, pa tudi z »levičarsko melanholijo« piscev, ki so pripadali *Novi objektivnosti*. V njegovih očeh je bila brezvoljnost metodologija zgodovinopisja, ki so jo utelešali pozitivistični učenjaki, kot je na primer Numa Denis Fustel de Coulanges, in politično stališče, ki ga je poosebljala nemška socialna demokracija: prvi je rezultate zgodovine utemeljil kot objektivne, neizogibne dosežke; slednje je slepa vera v samodejni napredek in favorizacija pasivnosti ter fatalistično spre-

jemanje reda. Oboje je razkrilo podobno »lenobo srca« (Benjamin, 1998: 391). Zgodovinopisje je ustoličilo apologetsko vizijo preteklosti in postavilo spomenik zmagovalcem, ki so veljali za njen glavni predmet, medtem ko je socialna demokracija zavrnila vsak poskus spreminjanja poteka zgodovine kot nevarno obliko avanturizma in ekstremizma. Prav kot reakcijo nanju je Benjamin zahteval novo pojmovanje zgodovine in revolucionarno politično delovanje, katerega cilj je bil tako reaktivacija preteklosti kot preoblikovanje sedanosti. V njegovih očeh je imela ta zgodovinopisna in politična brezbržnost svoj estetski ekvivalent v *Novi objektivnosti* v obdobju Weimarske republike. Leta 1931 je objavil izredno silovit napad na to estetsko in literarno strujo, pri čemer se je osredotočil zlasti na enega njenih najuspešnejših predstavnikov, pesnika in romanopisca Ericha Kästnerja. Radikalnost *Nove objektivnosti* ni bila nič drugega kot zabavna, otročja in ludistična fasada, za katero ni bilo težko prepoznati sramotnega sovpadanja z okusi nove meščanske elite, očarane nad estetskim modernizmom avantgarde. Glavna značilnost odličnih pisateljev, kot sta Erich Kästner in Kurt Tucholsky, je bila njuna politična nemoč, ki je revolucionarne ideje in cilje spremenila »v predmete za preusmerjanje pozornosti za zabavo« ter v izdelke za kulturno potrošnjo. Njuna dela so bila, kakor je dosodil Benjamin, tako živahna in privlačna kot mestne kavarne po zaprtju borze. S tem je ponovil tezo Siegfrieda Kracauerja, ki je v svojem eseju *Die Angestellten* (1930)¹⁶ opozoril na praznino množične kulture, namenjeno novim meščanskim slojem in zaposlenih belih ovratnikov ter poudaril »mučno neumnost« literarnih dosežkov *Nove objektivnosti*. Ti so razkrili razpad meščanske družbe in bili zadnja metamorfoza tisočletne melanholije: »Kruljenje v [Kästnerjevih] vrs-ticah ima vsekakor več opraviti z napihovanjem kot s subverzijo. Zaprtost in melanholija sta šli vedno z roko v roki. Ker pa so sokovi družbenega telesa začeli pojenjavati, imamo na vsakem koraku opraviti z napenjanjem. Kästnerjeve pesmi vsekakor ne izboljšajo vzdušja.« (Benjamin, 1931: 2:2:426)

[...]

Skratka, Benjamin ni zavračal melanholije *per se*, ampak le kot razpoloženje, ki ga je poseblyala estetika *Nove objektivnosti* in ki ji je odvzela politično vsebino ter kritični naboj. Benjamin je v razmerju do te fatalistične melanholije, sestavljene iz pasivnosti in cinizma, valoriziral drugačno melanholijo, takšno z epistemološko držo: z zgodovinskim in alegoričnim vpogledom v družbo in zgodovino, ki poskuša dojeti izvor svoje melanholije

16 Siegfried Kracauer, *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany* (London: Verso, 1998). Benjamin je napisal navdušeno recenzijo tega eseja: Benjamin, "An Outsider Makes His Mark," v *Selected Writings*, 2:1:305–11. O vplivu Kracauerjevega eseja na Benjaminovo kritiko *Nove objektivnosti* glej Howard Eiland in Michael W. Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life* (Cambridge: Harvard University Press, 2014), 340–41.

in zbira predmete ter podobe preteklosti z namenom njihove odrešitve. Kar se pokaže, je, kot poudari Jonathan Flatley, »slika politizirajoče, nezadovoljne melanholije, ki z oklepanjem preteklosti vzbudi zanimanje za in delovanje v sedanjosti ter je pravzaprav glavni mehanizem našega zanimanja« (Flatley, 2008: 65). Na koncu je to jedro same zgodovine.

[...]

Marksizem in spomin

Vstop spomina, izstop Marxa

Na prvi pogled sta marksizem in spomin videti kot dve tuji celini. Od Marxa naprej so mnogi znanstveniki, ki pripadajo njegovi intelektualni tradiciji, razvili zgodovino filozofije ali raziskali zgodovinske časovnosti – najbolj znane so E. P. Thompsonove študije o času in delovni disciplini v zgodnjem industrijskem kapitalizmu –, vendar te nikoli niso sooblikovale kolektivnega spomina. Pred stoletjem sta Henri Bergson in Maurice Halbwachs zasnovala znanstveno razpravo o spominu, ki je globoko oblikovala sociologijo, zgodovinopisje ter filozofijo, a brez kakšnega pomembnega marksističnega prispevka. Redke ocene marksističnih strokovnjakov na to temo preprosto reproducirajo klasično, pozitivistično dihotomijo med zgodovino in spominom: spomin je subjektivna in nestanovitna zbirka naših izkušenj, medtem ko zgodovina dosledno rekonstruira dogodke iz preteklosti. V svojem predgovoru k *Zgodovini ruske revolucije* (1930) Lev Trocki priznava, da njegovo sodelovanje v tem zgodovinskem dogodku kot izjemen akter »seveda olajša njegovo razumevanje, ne le individualne in kolektive psihologije dejavnih sil, ampak tudi notranje povezanosti dogodkov«. A ob tem takoj doda, da lahko takšno stališče postane epistemološka prednost le, če ne piše kot priča, torej ne »priča po lastnem spominu«. Spomin je, kot nazorno pojasni, nezanesljiv: »To delo se v nobeni meri ne opira na osebne spomine. Okoliščina, da je bil avtor udeleženec dogodkov, ga ne osvobaja obvezanosti, da mora svojo razpravo utemeljiti na zgodovinsko preverjenih dokumentih. Avtor govori o sebi, kolikor to zahteva potek dogodkov, v tretji osebi« (Trocki, 2007: 1:xvii)

Ko je nekaj let pred tem predstavil svojo avtobiografijo, je v njej že poudaril, da spomin ni »avtomatični računalnik«, zato ga je raje prepustil »psihanalitični kritiki«. Pri pisanju svoje knjige je »[svoj] spomin vztrajno preverjal z evidentiranimi dokazi« (Trocki, 1930: xvi). Zgodovinarji uporabljajo primarne vire – zlasti arhivsko gradivo – namesto nestabilnih in neprever-

jenih spominov; zato je bila njegova knjiga *Moje življenje*, kljub naslovu, delo zgodovinske raziskave in ne poročilo priče.

Z nekakšno simetrično reakcijo so znanstveniki, ki jih zanima spomin, skoraj popolnoma prezrli marksizem. V zadnjih desetletjih so razpravo na to temo med drugim obnovili Pierre Nora, Henry Rousseau in Paul Ricoeur v Franciji, Aleida Assmann v Nemčiji in Josef H. Yerushalmi v ZDA, torej zgodovinarji, ki se niso nikoli ukvarjali z marksizmom, saj je ta tok idej ostal zunaj njihovega intelektualnega obzorja. A tudi indeksi »bralcev o spominu«, objavljeni v zadnjih letih, ne vsebujejo pretiranega sklicevanja na marksizem, razen nekaj strani, povzetih po Marxovem *Osemnajstem brumairu*.¹⁷

Sredi osemdesetih let smo bila priča temu popravku ob pojavu skupnega pogleda na *moment mémoriel*, ki oblikuje vse zahodne družbe. Ta pomembno sovпада z objavo dela *Zakhor* (1982) v Združenih državah Amerike in prvem zvezkom *Realms of Memory (Kraji spomina)* v Franciji (1984). Ustreza tudi vzponu spomina na holokavst v javni sferi, procesu, katerega pomembne korake v tej smeri sta napravila *Historikerstreit (Spor zgodovinarjev)* v Nemčiji (1986) in objava Prima Levija *The Drowned and the Saved (Potopljeni in rešeni)* v Italiji (1986), tik po mednarodno vplivnem filmu *Shoah* Clauda Lanzmana (1985), ki temelji izključno na spominih prič. Pomembno je, da je pojav spomina v javni sferi sovpadel z intelektualnim obratom, znanim kot »kriza marksizma« (Anderson, 1983). Takšna sinhronija med vzponom spomina in upadom marksizma je zelo pomenljiva. Marksizem je imel pomembno vlogo v humanistiki, ko je bila *družba* dominantna paradigma; njegovemu skoraj popolnemu zatonu smo bili priča v osemdesetih letih, ko so se znanstvene raziskave usmerile na paradigmo spomina.¹⁸ Ta prehod je potekal v političnem kontekstu, ki so ga ustvarili »konservativna revolucija« v Veliki Britaniji in Ameriki, islamska revolucija v Iranu ter kamboški genocid: izkušnje, ki so izčrpale povojni antiimperialistični val. Padec berlinskega zidu je zaključil ta proces. Marksizem je zapustil oder, brez aplavza ali spusta zaveze, v tem trenutku je z obrobja prišel spomin in se namestil v prvo vrsto. [...]

Prevod Katarina Majerhold

17 Dobri primeri so Jeffrey J. Olick, ur., *The Collective Memory Reader* (New York: Oxford University Press, 2011); Michael Rossington in Anne Whitehead, ur., *Theories of Memory: A Reader* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007); Astrid Erll in Ansgar Nünning, ur., *Cultural Memories Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (Berlin: Walter de Gruyter, 2008).

18 Cf. "Von 'Gesellschaft' zu 'Gedächtnis': Über historische Paradigmenwechsel," v *Gedächtniszeiten: Über jüdische und andere Geschichten* (Munich: C. H. Beck, 2003), 7–15; na podoben način so tudi drugi raziskovalci poudarili paralelni obrat od »razreda« k »identiteti«; glej: Carlos Forcadell, "La Historia social, de la 'clase' a la 'identidad,'" v *Sobre la Historia actual*, ur. Helena Hernández Sandoica in Alicia Langa (Madrid: Abada Editores, 2005), 15–35.

Literatura:

- Abensour, Miguel: *Les passages Blanqui: Walter Benjamin entre mélancolie et révolution* (Paris: Sens et Tonka, 2013).
- Adorno, Theodor W.: "The Meaning of Working Through the Past," v *Critical Models: Interventions and Catchwords* (New York: Columbia University Press, 1998).
- Aly, Götz: *Unser Kampf 1968: ein irritierter Blick zurück* (Frankfurt: Fischer, 2008).
- Anderson, Perry: »Renewals,« *New Left Review* 1 (2000)
- Anderson, Perry: *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983).
- Benjamin, Walter "Left-Wing Melancholy" (1931), v *Selected Writings*.
- Benjamin, Walter: "Paris, Capital of the Nineteenth Century: Exposé of 1939," v *The Arcades Project*, ur. Howard Eiland (Cambridge: Harvard University Press, 1999).
- Benjamin, Walter: »O pojmu zgodovine«, v: *Izbrani spisi*, Ljubljana: SH Zavod za založniško dejavnost, 1998).
- Bloch, Ernst: *The Principle of Hope*, 3 zv., (Cambridge: MIT Press, 1986);
- Brown, Wendy: "Women's Unbound: Revolution, Mourning, Politics," *Parallax* 9, št. 2 (2003): 13.
- Césaire, Aimé: Razprava o kolonializmu (Ljubljana, .cf, 2009).
- De Luna, Giovanni: *Le ragioni di un decennio, 1969-1979: Militanza, violenza, sconfitta, memoria* (Milano: Feltrinelli, 2009).
- De Tocqueville, Alexis: *The Old Regime and the Revolution* (New York: Anchor, 1955).
- Duffett, John, ur.: *Against the Crime of Silence: Proceedings of the Russell International War Crimes Tribunal* (New York: Bertrand Russell Peace Foundation, 1968).
- Flatley, Jonathan. *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).
- Friedländer, Saul: "Trauma, Transference and Working-Through," *History and Memory* 1, št. 4 (1992).
- Fukuyama, Francis: "The End of History?," v *National Interest*, poletje 1989
- Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York: Free Press, 1992)
- Furet, François: *Interpreting the French Revolution* (New York: Cambridge University Press, 1981)

- Furet, François: *Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 502.
- Gilly, Adolfo: "Mil Novecientos Ochenta y Nueve" (1990), v *El siglo del relampago: Siete Ensayos Sobre el Siglo XX* (Mexico: La Jornada Ediciones, 2002).
- Guha, Ranajit: "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India," v *Selected Subaltern Studies*, ur. Ranajit Guha in Gayatri Chakravorty Spivak (New York: Oxford University Press, 1988).
- Hartog, François: *Régimes d' historicité: Présentisme et expériences du temps* (Paris: Éditions du Seuil, 2003), 119–27.
- Hobsbawm, Eric: *Čas skrajnosti: Svetovna zgodovina 1914–1991* (Ljubljana, Sophia, 2018).
- Jameson, Fredric: "Future City," *New Left Review* 21 (2003): 76.
- Jonas, Hans: *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).
- Judt, Tony: *Povojna Evropa* (Ljubljana, Mladinska knjiga, 2007).
- Koselleck, Reinhart: "Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution" (1969), v *Futures Past*.
- Koselleck, Reinhart: "'Space of Experience' and 'Horizon of Expectation': Two Historical Categories," v *Futures Past* (1979).
- Koselleck, Reinhart: "Einleitung," v *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ur. Otto Brunner, Werner Conze, in Reinhart Koselleck. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972),
- Koselleck, Reinhart: "Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos Into the Perspective of a Modernized Historical Process" v *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, ed. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004).
- Koselleck, Reinhart: "Transformations of Experience and Methodological Change: A Historical-Anthropological Essay," v *The Practice of Conceptual History*, ur. Todd Samuel Presner (Stanford: Stanford University Press, 2002).
- Kundera, Milan: "L'Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale," *Le Débat* 27 (1983).
- Lev Trocki, *History of the Russian Revolution*, 2 zvezka. (Chicago: Haymarket, 2007).
- Lev Trocki, *My life* (New York: Scribner's, 1930).
- Malia, Martin: *History's Locomotives: Revolutions and the Making of the Modern World* (New Haven: Yale University Press, 2006).
- Mandel, Ernest: *Revolutionary Marxism Today* (London: New Left Books, 1979).

- Molden, Berthold: "Genozid in Vietnam: 1968 als Schlüsselereignis in der Globalisierung des Holocaust-diskurses," v *Weltwende 1968? Ein Jahr aus globalgeschichtlicher Perspektive*, ur. Jens Kastner in David
- Mayer (Dunaj, Mandelbaum Verlag, 2008).
- Novick, Peter: *The Holocaust in American Life* (New York: Houghton Mifflin, 1999).
- Preston, Paul: *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in Twentieth Century Spain* (New York: Norton, 2013).
- Rothberg, Michael: *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford: Stanford University Press, 2009).
- Santos Juliá: "Memoria, historia y política de un pasado de guerra y dictadura," v *Memoria de la guerra y del franquismo*, ur. Santos Juliá (Madrid: Taurus, 2006).
- Sartre, Jean-Paul in Elkaïm-Sartre, Arlette: *On Genocide: A Summary of the Evidence and the Judgments of the International War Crimes Tribunal* (Boston: Beacon, 1968);
- Schmitt, Carl: "Historiographie in nuce: Alexis de Tocqueville" (1946), v *Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47* (Berlin: Duncker und Humblot, 2002).
- Thompson, Edward P.: *The Making of the English Working Class* (1963; Harmondsworth, UK: Penguin, 1984).
- Thompson, Peter: "Introduction: The Privatization of Hope and the Crisis of Negation," v *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, ur. Peter Thompson in Slavoj Žižek (Durham: Duke University Press, 2013), 1–20.
- Wieviorka, Annette: *The Era of the Witness* (Ithaca: Cornell University Press, 2006).
- Wolf, Christa: *City of Angels or the Overcoat of Dr. Freud* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010).
- Zhurzhenko, Tatiana: "The Geopolitics of Memory," May 10, 2007, www.eurozine.com.

Kjer je bila preteklost, tam naj nastopi zgodovina: Benjamin, Marx in »tradicija zatiranih«¹

Abstract

Where The Past Was, There Will Be History. Benjamin, Marx And The »Tradition Of The Oppressed«

As the proverb has it, 'tradition is not to preserve the ashes but to pass on the flame'. Taking this image as a starting point, this paper is interested in non-conservative concepts of tradition and (dis)continuity. If the concept of tradition is normally associated with continuity, the concept of tradition poses the question of transmittability. Is there a continuous medium in which narrations, customs, rites or other material practices can be handed down from the past to the present? If the transmittability of tradition is not a given, a commodified object, but subject to historical change, the question of tradition and inheritance is inextricably linked to social and political struggles. The concept of tradition, however, has mostly been theorized by conservative thinkers. In this vein, traditional historical materialism viewed tradition as a counter-progressive retarding force. Walter Benjamin (1940), however, proposed a different concept of historical time and tradition. History is not based on a progressive flow of »homogeneous, empty time« but on disruptive constellations of the present and the past. The past is never fully gone; it can never be fully historicized. The medium in which the present is connected to all lost causes and struggles of those who literally and metaphorically lost their histories is called the »tradition of the oppressed.« Paradoxically, this medium is a discontinuum – its texture is woven out of struggles, empty-spots and disconnected elements which cannot be represented in one transmittable image or inscribed into one multifaceted yet coherent world-history. If the »tradition of all dead generations weighs like a nightmare on the brains of the living« (Marx), then the tradition of the oppressed

1 Prevod in delna priredba besedila KHATIB, SAMI (2017): »Where the Past Was, There History Shall Be: Benjamin, Marx, and the "Tradition of the Oppressed." *Anthropology & Materialism*, št. 1: 1-22.

Op. ur.: Naslov je parafraza Freudovega »Wo Es war, soll Ich Werden«, ki se v prevodu glasi »Kjer je bilo Ono, naj nastopi Jaz.« Kot centralno za razumevanje psihoanalitičnega dela je to poanto dlje razvil predvsem Jacques Lacan, glej npr. njegov spis »Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu«, v: Jacques Lacan, *Spisi*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1994.

will also haunt all attempts to repress it completely and erase its experience in the linear continuum of "victor's history." But how are we to pass on an oppressed tradition? How can the tradition of the oppressed be recalled, actualized and "worked through"?

Keywords: Benjamin Walter, Marx Karl, Freud Sigmund, historiography, philosophy, psychoanalysis

Sami Khatib is a substitute professor at the Karlsruhe University of Arts and Design (HfG) and a founding member of the Beirut Institute for Critical Analysis and Research (BICAR). His research spans the fields of Aesthetic Theory, Critical Theory, Visual Arts, Media Theory, and Cultural Studies with a special focus on the thought of Walter Benjamin. He holds an MA degree in Media Studies and Philosophy (2004) and a PhD degree in Media Studies (2013) from Freie Universität Berlin. His publications include a co-editorship of the volume Critique: The Stakes of Form (Zürich, Berlin: Diaphanes, 2020) and authorship of the book "Teleologie ohne Endzweck: Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen" ["Teleology without End." Walter Benjamin's Dislocation of the Messianic], (Marburg: Tectum, 2013). His ongoing research project on the "Aesthetics of Real Abstraction" examines the aesthetic scope and political relevance of Marx's discovery of the commodity form.

Povzetek

Kot pravi pregovor, »tradicija ni ohranjanje pepela, temveč posredovanje ognja«. Izhajajoč iz te podobe, se v tem prispevku zanimamo za nekonservativne koncepte tradicije in (dis)kontinuitete. Če pojem tradicije običajno povezujemo s kontinuiteto, pa koncept tradicije postavlja vprašanje prenosljivosti. Ali obstaja neprekinjen medij, v katerem se lahko pripovedi, običaji, obredi ali druge materialne prakse prenašajo iz preteklosti v sedanost? Če prenosljivost tradicije ni dana, ni predmet, ki bi bil blago, ampak je potrjen zgodovinskim spremembam, je vprašanje tradicije in dedovanja neločljivo povezano z družbenimi in političnimi boji. Vendar so pojem tradicije večinoma teoretizirali konservativni misleci. V tem smislu je tradicionalni historični materializem obravnaval tradicijo kot protiprogresivno zaviralno silo. Walter Benjamin (1940) pa je predlagal drugačen koncept zgodovinskega časa in tradicije. Zgodovina ne temelji na progresivnem toku »homogenega, praznega časa«, temveč na rušilnih konstelacijah sedanosti in preteklosti. Preteklost ni nikoli povsem izginila, nikoli je ni mogoče v celoti historizirati. Medij, v katerem je sedanost povezana z vsemi izgubljenimi vzroki in boji tistih, ki so dobesedno in metaforično izgubili svojo zgodovino, se imenuje »tradicija zatiranih«. Paradoksalno je ta medij diskontinuum - njegova tekstura je stkana iz bojev, praznih mest in nepovezanih elementov, ki jih ni mogoče predstaviti v eni sami prenosljivi podobi ali vpisati v eno samo večplastno, a koherentno svetovno zgodovino. Če »tradicija vseh mrtvih generacij kot nočna mora bremeni možgane živih« (Marx), potem bo tudi tradicija zatiranih strašila vse poskuse, da bi jo popolnoma zatrli in izbrisali njeno izkušnjo v linearnem kontinuumu »zgodovine zmagovalcev«. Toda kako naj posredujemo zatirano tradicijo? Kako se je mogoče spomniti tradicije zatiranih, jo aktualizirati in »predelati«?

Ključne besede: Benjamin Walter, Marx Karl, Freud Sigmund, zgodovinopisje, filozofija, psihoanaliza

Sami Khatib je nadomestni profesor na Univerzi za umetnost in oblikovanje v Karlsruheju (HfG) in ustanovni član Bejrutskega inštituta za kritično analizo in raziskave (BICAR). Njegove raziskave segajo na področja estetske teorije, kritične teorije, vizualnih umetno-

sti, medijske teorije in kulturnih študij s posebnim poudarkom na misli Walterja Benjamina. Magistriral je iz medijskih študij in filozofije (2004) in doktoriral iz medijskih študij (2013) na Freie Universität Berlin. Njegove objave vključujejo souredništvo zbornika *Critique: The Stakes of Form* (Zürich, Berlin: Diaphanes, 2020) in avtorstvo knjige "Teleologie ohne Endzweck: Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen" ["Teleologija brez konca: Walter Benjaminova dislokacija mesijanskega"], (Marburg: Tectum, 2013). Njegov tekoči raziskovalni projekt o »estetiki realne abstrakcije« preučuje estetski domet in politični pomen Marxovega odkritja blagovne forme.

»Kako ohraniti radikalno negativnost revolucionarnega dogodka? Kako prenesti amnezicni prelom znotraj zgodovine – spodbuditi tradicijo nemožnosti tradicije? Naša sodobna obsedenost z anti-spomeniki ... se začne prav tukaj. Ker niso uspeli držati koraka z dogodki, so revolucionarni artefakti še isti trenutek postali zastareli in jih je zato bilo treba uničiti, uničenje pa obeležiti, sakralizirati in ovekovečiti, ruševine skrbno ohraniti v njihovem oskrunjenem stanju.«

Rebecca Comay

I. Proti tradiciji

Engels je v svojem vplivnem eseju »Razvoj socializma od utopije do znanosti« iz leta 1880 tradicijo označil kot »močno zaviralno silo«, »inercijsko silo zgodovine« (Engels, 1892: uvod).² Ta negativni pogled je postal prevladujoča verzija zgodovinskega materializma v odnosu do tradicije. Že v *Bedi filozofije* (1847) je Marx postavil temelje tega, kar je pozneje postalo historičnomaterialistični koncept zgodovine:

Ko je zavladata buržoazija, ni bilo več vprašanja ne po dobri ne po slabi strani fevdalizma. Produktivne sile, ki jih je razvila pod fevdalizmom, so pripadle njej. Razbite so bile vse stare ekonomske oblike, njim ustrezajoči zasebnopravni odnosi in politično stanje, ki je bilo uradni izraz stare občanske družbe. (Marx, 1971, 2:489)

² Ta članek je še v nastajanju. Odlomka III. in IV. poglavja sta bila objavljena v prejšnjem članku pod naslovom »The Messianic Without Messianism. Walter Benjamin's Materialist Theology«, v: *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1 (2013). Prejšnje verzije so bile predstavljene junija 2015 na delavnici »Tradicija zatiranih« v Multimedijem inštitutu klub MaMa Zagreb julija 2015, na simpoziju »Memorial For(u)ms – Histories of Possibility« v Hebbel am Ufer Theatre Berlin marca 2016, na delavnici »History as Tragedy, Comedy and Farce« na American University of Beirut, aprila 2016 na American University of Cairo. Rad bi se zahvalil Haythamu El-Wardanyu, Jani Tsonevi, Tihani Pupovacu, Eminu Eminagicu, Petru Milatu, Rachel Aumiller, Galu Kirnu, Borisu Budenu, Jodi Dean, Geraldnu Raunigu, Antonii Majaci, Hakemu Al-Rustomu, Aaronu Schusterju, Janu Sieberju in Sebastianu Truskolaskemu za njihove pripombe in komentarje na omenjenih dogodkih ter med urejanjem teksta.

Ta trditev ni le opisna, ampak tudi politično odločna in afirmativna. Posledično je Marx pripoznal revolucionarno funkcijo buržoaznega razreda: »Ker gre predvsem za to, da ne boš ob plodove civilizacije, ob pridobljene produktivne sile, postane nujno, da razbiješ podedovane oblike, v katerih so bile te sile proizvedene« (Marx, 1971, 2:490). Ker so 'sadovi civilizacije' le uporabljeni, a ne preseženi ali identični z buržoazno družbo, bi si proletarsko revolucijo še vedno lahko zamislili kot, četudi revolucionarno, naslednico teh sadov. V tem smislu sta Marx in Engels v *Komunističnem manifestu* (1847/48) slavila nalogo buržoazije kot neusmiljeno utekočinjanje fevdalnih družbenih odnosov: »Vse trdno in stalno se razblinja, vse sveto je oskrunjeno« (Marx, 1971, 2:592). Proletariat in njegovo revolucionarno poslanstvo jemljeta svojo iztočnico pri revolucionarnem sunku zore zgodnje meščanske dobe in radikalizirata razpadajočo dinamiko kapitalizma, pri čemer izkoreninjata tako ostanke fevdalne družbe kot novoustanovljene družbeno-politične oblike meščanske družbe.

Če je tradicija spoštovanje skupnih običajev, prenesenih iz neke nedefinirane preteklosti, lahko postane sestavni element kapitalistične družbe šele, ko je omejena na področji kulture in vere. Čeprav kapitalizem in njegov novi vladajoči razred, buržoazija, »ne more eksistirati, ne da bi nenehno revolucionirala produkcijske instrumente, torej produkcijska razmerja, torej vsa družbena razmerja« (Marx, 1971, 2:592), oddeljeni področji religije in kulture omogočata konzervativno stališče glede 'tradicije', ki je tako rekoč meščanska iznajdba. Kot buržoaznemu konceptu je tradiciji pripisano mesto zunaj tehnoloških in družbenih revolucij sfere produktivnih sil. Se pravi, v dobi svoje meščanske reproduktivnosti tradicija sama po sebi ni 'konzervativna'; namesto tega podeljuje 'zavorno' (Engels) silo projektu, ki je tako afirmativen kot negativen. Medtem, ko *ustvarja* kulturni pomen in legitimnost, hkrati obljublja, da *ne bo spremenila* trenutnih produkcijskih razmerij, ki so nenehno pod pritiskom transformativnega polja produktivnih sil. Tradicija dopušča fantazijo, da bi lahko v svetu, v katerem se 'vse trdno topi v zrak', omejeno območje meščanskega življenja ostalo izvzeto iz korenitih sprememb in bilo uravnoveženo z obstoječimi kapitalističnimi produkcijskimi razmerji. Posledično se zdi politični projekt spreminjanja produkcijskih razmerij, ki si prizadeva za kolektivni dostop do lastnine onkraj zasebne lastnine, protitradicionalen. Kar sta Marx in Engels jedrnato povzela: »Komunistična revolucija je najbolj radikalen prelom s podedovanimi lastninskimi razmerji; ni čudo, da se v njenem razvojnem poteku najradikalneje prelomi s podedovanimi idejami.« (Marx, 1971, 2:504). Kljub temu, kot bomo videli, je prav zgodovina razrednega boja in bojev proti zatiranju lahko vir emancipatorne tradicije. Vendar pa je z meščanskega

'konzervativnega' stališča področje tradicije, tradicionalnih vrednot in praks opredeljeno kot reificirana, a omejena cona *kontinuitete*, ki se lahko upre revolucionarni sili kapitalistične modernizacije. Benjaminova kasnejša kritika meščanskega koncepta *Kulturgüter*, »kulturnih dobrin« (SW 4, 391)³ in »kulturne zgodovine« (SW 3, 268), se bo ukvarjala s to fantazijo in njenimi socialističnimi verzijami. Če želi projekt kulturne zgodovine »povečati težo dobrin, ki se akumulira na hrbtu človeštva«, se mora revolucionarna drža opreti na destruktivne sile modernosti, da bi pridobila »moč, da se otrese tega bremena in prevzame nadzor nad njim« (SW 3, 268).

Marxov in Engelsov napad na tradicijo je povezan z Benjaminovim prizadevanjem – eno stoletje kasneje – ovreči meščansko idejo o kulturni zgodovini in njenih tako imenovanih 'kulturnih dobrinah'.⁴ A bistvene razlike vseeno ni mogoče spregledati: Benjaminov koncept zgodovine se ne opira na idejo, da bi dialektika ('zavirajočih') produkcijskih razmerij in ('pospešujočih') produktivnih sil neizogibno vodila v družbeno revolucijo. Marxovega procesualnega koncepta zgodovinskega materializma ne smemo zamenjati z ekonomskim avtomatizmom. Vendar se zdi, da njegova slavna formulacija iz *Prispevka h kritiki politične ekonomije* (1859) umešča komunistični projekt preseganja kapitalizma na stran zmagovalcev v svetovni zgodovini.

Na določeni stopnji svojega razvoja prihajajo materialne produktivne sile družbe v nasprotje z obstoječimi produkcijskimi razmerji ali – kar je le pravni izraz za isto stvar –, z lastninskimi razmerji, v katerih so se doslej razvijale. Iz razvojnih oblik produktivnih sil se ta razmerja spremenijo v njihove okove. Tedaj nastopi obdobje socialne revolucije. S spremembo ekonomske osnove se počasneje ali hitreje izvrši prevrat v vsej ogromni družbeni nadstavbi. Pri preučevanju tovrstnih prevratov moramo vselej razlikovati med materialim prevratom v

3 Citiranje del Walterja Benjamina so skrajšane kakor sledi: PA: Walter Benjamin, *Arcades Project*, prev. Howard Eiland & Kevin McLaughlin (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999); GS: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ur. Hermann Schweppenhäuser & Rolf Tiedemann, 7 vols. (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972ff.); SW: Walter Benjamin, *Selected Writings*, ur. Marcus Bullock & Michael W. Jennings, 4 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1996ff.). [Op. prev.: pri citatih in referencah Benjaminovega besedila »O pojmu zgodovine« navajamo slovenski prevod v: *Izbrani spisi*, Ljubljana: SH Zavod za založniško dejavnost, 1998.]

4 Razmislite o tezi VII v »O pojmu zgodovine« (1940): »Kot je navada, plen vodijo v zmagovalnem pohodu. Ta plen označujemo za kulturne dobrine; pri historičnem materialistu morajo računati z distanciranim opazovalcem. Vse kulturne dobrine, kar jih vidi, so po izvoru nekaj, na kar ne more misliti brez groze. Njihov obstoj ni samo pold prizadevanja velikih genijev, ampak tudi plod brezimne tlake njihovih sodobnikov. Ni dokumenta kulture, ki ni hkrati tudi dokument barbarstva.« (Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, v: *Izbrani spisi*, Ljubljana: SH Zavod za založniško dejavnost, 1998, str. 218.)

ekonomskih pogojih produkcije, ki jo je mogoče določiti z znanstveno natančnostjo, in pravnimi, političnimi, verskimi, umetniškimi ali filozofskimi – skratka ideološkimi oblikami, v katerih se ljudje zavedo tega konflikta in se z njim spopadejo (Marx, 1968: 105-106).

Tudi v Marxovem času izid tega boja ni bil zagotovljen. Ko je Benjamin napisal svoje zadnje besedilo, teze »O pojmu zgodovine« (1940), je bil ta boj – vsaj za Benjamina in njegovo generacijo – izgubljen.

II. Dialektika tradicije

Namesto, da bi se odpovedal marksizmu, Benjamin predlaga drugačno branje historičnega materializma, iz katerega sledi radikalna revizija vulgarnega marksizma in v manjši meri tudi Marxovega procesualnega koncepta zgodovine. Iz nedefetističnega stališča poraza si Benjamin zamisli zgodovino ne kot progresivni tok »homogenega, praznega časa« (SW 4, 395), ampak kot anahronistična konstelacija preteklosti in sedanjosti, prestreljeno z iskricami mesijanskega časa. Benjamin imenuje te kratke stike preteklosti in sedanjosti *Jetztzeit*, »zdaj-čas« (SW 4, 395). V skladu s tem antievolucijskim konceptom zgodovine preteklost nikoli ni preprosto izginila; preteklosti nikoli ni mogoče v celoti historizirati, če je ponovno ne obudimo – citiramo na revolucionaren način. Le če je politika sposobna predvideti *kairos*, 'primeren trenutek' za »tigrov skok v preteklost«, lahko »dialektični preskok«, ki ga je »Marx razumel kot revolucijo«, prekine katastrofalni potek zgodovine (SW 4, 395). Na ta način so zgodovina, zgodovinopisje in revolucionarno delovanje neločljivo prepleteni; domnevno nevtralna perspektiva, neodvisna od političnih bojev, pa vodi le v »empatijo z zmagovalcem« (SW 4, 406). In »vladarji, v katerem koli obdobju«, kot nas opomni Benjamin, »so dediči vseh zmagovalcev skozi zgodovino« (SW 4, 406). Proti tej obliki zgodovine zmagovalcev, naj bo ta historicistična, progresivistična ali evolucionistična, Benjamin zagovarja resnično zgodovinski koncept zgodovine, katerega cilj je revolucionarno srečanje preteklosti in sedanjosti, ki je dostopno samo »bojujočemu se, zatiranemu razredu« (SW 4, 394). V tem smislu je naloga materialističnega zgodovinopisca tako radikalno pristranska kot univerzalna: »*Subjekt*, ki piše zgodovino, je prav tisti del *človeštva*, ki je solidaren z vsemi *zatiranami*. To je del, ki lahko prevzame največja teoretska tveganja, saj ima, v praktičnem smislu, najmanj za izgubiti« (SW 4, 404).⁵

Medij, prek katerega je sedanjost povezana z vsemi izgubljenimi bitkami in boji tistih, ki so dobesedno in metaforično izgubili svoje zgodovine, se

5 Ležeči poudarek je moj.

imenuje »tradicija zatiranih«. V nasprotju s splošnim pojmovanjem historičnega materializma Benjamin v svojih pripravljanih zapiskih za teze 'O pojmu zgodovine' predlaga dialektično razumevanje pojma tradicije.

(Osnovna aporija: »Tradicija kot diskontinuiteta preteklosti v nasprotju z zgodovino kot kontinuiteto dogodkov.« – »Možno je, da je kontinuiteta tradicije navidezna [*Schein*]. Toda potem ravno obstojnost te navidezne vztrajnosti tradicije zagotavlja njeno kontinuiteto.«)

(Osnovna aporija: »Zgodovina zatiranih je diskontinuiteta.« – »Naloga zgodovine je, da zajame tradicijo zatiranih.«)

Več o aporijah: »Kontinuiteta zgodovine je zgodovina zatiralcev. Medtem, ko ideja [*Vorstellung*] kontinuitete vse izravna na raven temelja, ideja [*Vorstellung*] diskontinuitete predstavlja temelj resnične tradicije.

[prečrtan odstavek:]

Značilno za revolucionarne razrede v trenutku njihove revolucionarne akcije je zavest o zgodovinski diskontinuiteti. Po drugi strani pa je revolucionarna akcija določenega razreda najtesneje povezana s konceptom razreda in (ne le njegove prihodnje zgodovine, ampak tudi) pretekle zgodovine. To je le navidezno protislovje: francoska revolucija je premostila vrzel dveh tisočletij med njo in Rimsko republiko. (GS I, 1236)

V aporijah Benjamin obravnava protislovni pomen tradicije. Kot pravi pregovor, 'tradicija ni ohranjanje pepela, ampak predajanje plamena naprej.' Koren latinskega glagola *tradere* ima različne pomene, od katerih so najpogostejši predati, prenesti naprej, iti dalje. Vendar *tradere* označuje tudi vdati se, oddati, izdati. Slednji pomen nam lahko poda prvi namig, kako Benjamin pojmuje 'tradicijo zatiranih'. Tradicija ne vzpostavlja kontinuitete s prenašanjem, ampak je diskontinuum razklan z mankom, izgubo in izdajo. Hkrati Benjamin trdi, da zlomljen medij 'tradicije zatiranih' ni le negativen, saj zgodovina vsebuje tudi odrešilno mesijansko silo. Toda kako naj zaznamo to silo in kdo smo v tem primeru 'mi'? V neki drugi opombi Benjamin zapiše:

Historični materialist, ki raziskuje strukturo zgodovine, na svoj način izvaja nekakšno spektralno analizo. Tako kot fizik določa prisotnost ultravijolične svetlobe v sončnem spektru, tako historični materialist

določa prisotnost mesijanske sile v zgodovini. A kdor želi vedeti v kakšnih razmerah bi »odrešeno človeštvo« [*erlöste Menschheit*] dejansko živelo, kakšni pogoji so potrebni za nastanek takšnih razmer in kdaj je mogoče pričakovati tak dogodek, postavlja vprašanja, na katera nima mo odgovora. To je kakor, da bi poskušali spoznati barvo ultravijoličnih žarkov. (SW 4, 402)

Takšna mesijanska spektralna analiza lahko izpostavi nevidno barvo. Če luč zgodovine prenaša tudi mesijanske žarke, potem je medij, prek katerega jih diskontinuirano prenaša naprej, »tradicija zatiranih«. Ta medij ni kontinuiran, transparenten in nevtralen, ampak diskontinuiran, moten in politično pristranski –, njegova tekstura je spletena iz bojov, praznih mest in nepovezanih elementov, ki jih ni mogoče združiti v enotno podobo ali vpisati v enotno večplastno, a koherentno svetovno zgodovino. V tem smislu bi lahko bila metafora kontinuiranih žarkov zavajajoča; ni presenetljivo, da Benjamin v končni verziji svojih 'tez' o mesijanski podobi to omeji na »drobce mesijanskega časa« (SW 4, 397). Poleg tega so z mesijansko silo v zgodovini dosežene tudi meje naravoslovnega prostora upodobitve. Kajti Benjaminov historični materialist se ne more zanašati na znanstvene zakone. Za razliko od fizika, ta nima na voljo instrumenta za merjenje mesijanske spektralne analize zgodovine. Edino, kar si je izposodil iz naravoslovja, se nanaša na njen eksperimentalni značaj. V vseh opombah k 'tezam' Benjamin pripoznava poskusni pristop njegove verzije historičnega materializma. A ta eksperimentalni značaj ima trdno politično strukturo. Kajti »brez nekakšnega testa [*Prüfung*] brezrazredne družbe obstaja le zgodovinski ponaredek [*Geschichtsklitterung*] preteklosti« (SW 4, 407).⁶ Benjaminove eksperimentalne 'teze' si izposodijo svoj jezik in podobe iz različnih področij vednosti, pa naj bo to marksizem, teologija, nadrealizem, literarna kritika ali naravoslovje. A razlomljeni medij pripovedi zgodovine je nedvomno vezan na politično pristransko izkušnjo in perspektivo. Kajti samo 'tradicija zatiranih' podaja pristno historično podobo preteklosti. Zato Benjamin ostaja oster kritik humanistične ideje kulturne dediščine in komemoracije; slednja vedno predstavlja reificirano podobo preteklosti iz vidika zmagovalca, ki želi nevtralizirati mesijansko silo v zgodovini.

V tem smislu Benjaminova svojevrstna verzija historičnega materializma ni omejena bodisi na alternativno bodisi na 'mesijansko' zgodovinopisje. Znotraj diskontinuiranega medija »tradicije zatiranih« boji preteklosti niso diahrono nanizani skupaj, ampak so kot sinhronizirani kratki stiki. Zato

6 Spremenjen prevod. Cf. GS I, str. 1245.

preteklih bojev ni mogoče pripovedovati kot kronološko urejeno zgodbo; v sedanjosti jih je mogoče navajati le s pričaranjem drobcev zgodovinske »šibke mesijanske moči« - *Kraft*, sile, »ki pripada preteklosti« (SW 4, 389). A tega čaranja ali kanaliziranja ne moremo izsiliti. Samo z mesijansko odprtostjo, ki sega onkraj dihotomije aktivnosti in pasivnosti, načrtnega delovanja in brezinteresne meditacije *lahko* radikalno pristranski in politično angažiran kolektiv - 'bojujoči se, zatirani razred' - uveljavi *šibko* mesijansko silo tako, da vzame nase to, kar ta naslavlja. Vendar nobenega zagotovila ni, da bo njen zapozneli naslovnik prevzel terjatev iz preteklosti.

III. Modalnost afektivnega časa

V tezah »O pojmu zgodovine« Benjamin pokaže, da politično delovanje retroaktivno posega v modalnost neizpolnjene preteklosti vsake sedanjosti. Mesto te retroakcije je razredni boj.

Razredni boj, ki je za zgodovinarja izučenega v Marxu vedno očitien, je boj za surove in materialne stvari, brez katerih rafinirane in duhovne stvari ne bi mogle obstajati. Toda slednje, ki so prisotne v razrednem boju, niso prisotne kot vizija plena, ki pripade zmagovalcu. V tem boju se kažejo kot samozavest, pogum, humor, pretkanost in odločnost, njihovi učinki pa segajo daleč v preteklost. (SW 4, 390)

Z drugimi besedami, s pomočjo vrlin, kot so »zaupanje, pogum, humor, pretkanost in odločnost«, lahko trenutni razredni boj spremeni svoj odnos do preteklosti. Razredni boj poleg tega, da je boj za »gole materialne stvari«, vzpostavlja tudi medij, prek katerega so pretekli porazi »tradicije zatiranih« prisotni v trenutnih bojih. In *obratno*, retroaktivni učinek, ki ga ima sedanjost na *preteklost* ustreza zahtevi, ki jo preteklost naslavlja na *sedanjost*. Teh *anahronih modifikacij odnosa preteklosti in sedanjosti* ni mogoče objektivno registrirati, možno jih je zgolj kolektivno usmerjati v neenakomernem poteku razrednega boja. S sklicevanjem na *Spartakusbund* Rose Luxemburg in Karla Liebknechta, Benjamin trdi, da se kolektivni učinek preteklih neuspelih revolucij kaže v »sovraštvu« in »duhu žrtvovanja«, »saj se oboje hrani s podobo zaslužjenih prednikov in ne z idealom osvobojenih vnukov« (SW 4, 394). V tem smislu je le »bojujoči se, zatirani razred« »maščevalec, ki dokonča nalogo osvoboditve v imenu generacij zatiranih« (SW 4, 395). Ne glede na to, kako nemočni in s porazom obeleženi so ti negativ-

ni afekti preteklosti, pa so vseeno imeli transformativen učinek na svojo lastno preteklost in še vedno odmevajo v naši sedanjosti. Njihovi odmevi so posredovani preko afektivnega medija »tradicije zatiranih«. Namesto fetišiziranja podobe neuspešnih bojov, kakor bi to storila »leva melanholija« (SW 2.2, 425), ta partizanska tradicija uveljavi šibko potencialnost preteklih neuspehov, da bi spremenila modalnost sedanjosti. Ne gre za to, da sedanjost historizira in spreminja preteklost v skladu s svojimi zahtevami, ampak, ravno nasprotno, preteklost postavlja sedanjost v določeno perspektivo, relativizira in dekonstruira podobo sedanjosti kot neizogiben rezultat zgodovine.

Benjaminov pogled na maščevanje ni presenetljiv glede na njegovo branje Marxa. V govoru iz leta 1856 je Marx razumel neregularno maščevanje kot nedejanski afekt in integralno silo zgodovinsko-materialističnega koncepta zgodovine.

Poznam junaške boje, ki jih je angleški delavski razred bojeval od sredine prejšnjega stoletja – boje, ki zato, ker so jih buržoazni zgodovinarji zagrinjali v temo in molčali o njih, niso nič manj slavni. Da bi se maščevali za zločine vladajočega razreda, je v srednjeveški Nemčiji obstajalo tajno sodišče, imenovano »Vehmgericht«. Če so ljudje na hiši videli rdeči križ, so vedeli, da je njegovega lastnika doletela kazen »Vehm«. Vse hiše v Evropi so danes označene s skrivnostnim rdečim križcem (Marx, 1856: 9).⁷

Takšno tajno sodišče nima formalnega ali formaliziranega pravnega kodeksa, ni v skladu s pravili uradne svetovne zgodovine – enako tudi revolucija ne, ki se opira na skrite »iregularne sile, na palčke in škratovske figure kot je »Robin Goodfellow«,⁸ »stari krt«,⁹ ki koplje podzemne časovne tunele tam, kjer zgodovina vladajočih razredov zavrača revolucionarno pravičnost. Strukturno podobna lahko *dejanje revolucije* in *kolektivni afekt maščevanja* premostita stotine let, s čimer povzročita kratek stik med različnimi in navidez nepovezanimi dogodki. Nič ne bi moglo biti dlje od kasnejših vulgarnih marksističnih in socialdemokratskih prepričanj o revoluciji kot kvazi avtomatskem mehanizmu progresivne sile svetovne zgodovine. Časovne

7 Benjamin je besedilo poznal in v *Arkadnem projektu* citiral odstavek v celoti (AP a 17a,4).

8 Op. prev.: Robin Goodfellow ali ‚puck‘ je lik angleške folklore iz 16. in 17. stoletja. Gre za hišnega oziroma naravnega duha, ki pri hišnih opravilih pomaga ali pa nagaja s svojimi potegavščinami. Najverjetneje je kot bajeslovno bitje v sorodu s starejšimi satiri, v kontekstu lokalne slovanske mitologije pa so mu najbolj podobni čateži.

9 Prav tam.

oblike zunajpravne zgodovinske pravičnosti ni mogoče razumeti iz vidika prava in sodobnega državnega nasilja: prvo je neenakomerno in skrčeno, drugo poteka v »homogenem, praznem času« (SW 4, 395). V tem smislu Marxovega primera srednjeveškega »Vehmgerichta« ne gre zamenjati za normativno utemeljitev nenormativnih dejanj. Vnaprej ni mogoče zagotoviti nobenega univerzalnega jamstva, da so takšna dejanja pravična ali da gre za manifestacijo »božanskega nasilja« kot »božanske obsodbe množice nad zločincem«, kakor se je Benjamin izrazil v predhodnem eseju »Kritika nasilja« (1921) (SW 1, 252). Benjamin s tem izrazi previdnost pri potrjevanju vseh vrst kolektivnih *pathemata*, strasti in afektov ter pokaže na razliko med njihovimi podobami, modalitetami in časovnostmi.

Afektivni medij preteklih bojev posreduje nelinearno časovnost, ki je ne moremo zreducirati na specifične značilnosti njihovih voditeljev ali zgodovinjnih dogodkov. V radikalnem smislu se ne moremo *ničesar* naučiti iz preteklih neuspehov, ne najti tolažbe ali poučne pripovedi, ki bi jo bilo treba povedati, ne predvideti prihodnje utopije ali izvleči neke ideologije. V okviru diskontinuitete 'tradicije zatiranih' imata neuspeli upor sužnjev starodavnega Spartaka in neuspela spartakovska vstaja¹⁰ leta 1919 skupno le eno stvar: poskus prekiniti tok zatiralske zgodovine. Zlomljeni medij, ki povezuje in ločuje te različne boje, prenaša le svoje lastno posredništvo – ne zato, da bi muzealiziral pretekle neuspehe, ampak da bi jih osvobodil – kot zgodovino. Povedano drugače, če historičnomaterialistova naloga »eksplozivno odpreti kontinuiteto zgodovine« (SW 4, 396) lahko pride v perspektivo le v okviru razrednega boja, potem razdiralen »boj za gole materialne stvari« (SW 4, 390) je afektivni medij, ki omogoča pravo *zgodovinsko* perspektivo na preteklost (v nasprotju s historicističnimi ali zgodovinsko-metafizičnimi koncepti zgodovine). Toda kako lahko spremenimo preteklost v tem mediju?

Slavoj Žižek upravičeno poudarja, da se Benjaminova antihistoricistična drža opira na »revolucionarno Dejanje, ki bo [...] za nazaj uresničilo potepnata hrepenenja vseh preteklih, neuspešnih revolucionarnih poskusov« (Žižek, 2000: 89). Povedano drugače, samo revolucionarno dejanje v okviru razrednega boja lahko v celoti aktualizira in uresniči preteklost, ki še *ni* obstajala. Z zgodovinskega vidika je preteklost še vedno 'pred nami'.

To pomeni, da v pravi *zgodovinski* perspektivi, v nasprotju z evolucionističnim historicizmom, preteklost ni le preteklost, ampak ta

¹⁰ Op. ur.: Spartakovska vstaja januarja 1919 v Berlinu je bila splošna stavka in oborožen konflikt med podporniki Nemške socialdemokratske stranke ter radikalnim delom Nemške komunistične stranke, ki sta ga vodila Rosa Luxemburg in Karl Liebknecht. Vstaja je bila hitro zatrta, oba vodja pa usmrčena.

v sebi nosi pravo utopično obljubo prihodnje odrešitve: za pravilno razumevanje pretekle dobe ni dovolj upoštevati zgodovinskih razmer, ki so botrovale njenemu nastanku, – upoštevati je treba tudi utopične upe o prihodnosti, ki jih je izdala in zatrla – tisto, kar je bilo 'negirano', kar se ni zgodilo – zato je pretekla zgodovinska realnost bila, kakršna je bila (ibid.).

Na takšen način razumljeno mesijansko odrešenje ne pomeni nobenega apokaliptičnega vdora od 'zunaj' (kot božanski poseg v človeške zadeve), ampak kot obnovev (oz. bolj teološko rečeno, 'restitutio in integrum' ali 'tikkun') potlačenih potencialov preteklosti. Ta obnova ni v aktu ohranjanja, ampak razpiranja: iz-postavitve sedanosti kot spremenljive. Naša naloga ni ponovno napisati zgodovino iz vidika sedanosti, ampak destabilizirati navidezno trden temelj sedanosti kot zgodovinskega rezultata preteklosti.

Če še bolj jasno izrazim: ko rečemo, da sedanost odreši preteklost samo, da je preteklost sama vsebovala znake, ki so kazali na sedanost, ne dajemo historično-relativistične izjave o tem, da 'objektivna' zgodovina ne obstaja; da preteklost vedno interpretiramo na podlagi sedanjega razumevanja; da pri definiranju preteklih epoh vedno – zavestno ali ne – uporabljamo naše sedanje stališče. Kar trdimo [v skladu z Benjaminovo S.K.] je nekaj bolj radikalnega: tisto, kar prava zgodovinska drža (v nasprotju s historicizmom) 'relativizira' ni preteklost (ki je vedno izkrivljena zaradi našega sedanjega pogleda), ampak paradoksalno, sedanost sama – našo sedanost je mogoče pojmovati le kot rezultat (ne le tega, kar se je zgodilo v preteklosti, ampak tudi) uničenih potencialov za prihodnost, ki jih je vsebovala preteklost (Žižek, 2000: 90).

Žižkovo branje zajame radikalno bistvo Benjaminovih 'tez'. Inherentno »teološka« ali »mesijanska« dimenzija teh ne nasprotuje ali ogroža njihovega marksističnega naboja. Namesto tega premeščeni jezik teologije na tem mestu deluje kot korekcija znanstvenega marksizma z namenom oblikovanja revolucionarnega jedra pristno historično-materialističnega koncepta zgodovine kot nasprotje historicističnim, evolucionističnim ali metafizičnim filozofijam zgodovine, ki bodisi ovekovečajo bodisi de-historizirajo preteklost. Preteklost nikoli ni 'zgolj oddaljena' – ni danost, *fait accompli*, saj nikoli v celoti ni ontološko konstituirana. Brez svojih skritih, potlačenih ali uničenih potencialov preteklost nikoli ne doseže točke, na kateri lahko postane zgodovina v polnem pomenu.

Toda kako lahko sedanost in njeni trenutni politični boji odrešijo preteklost in iz nje naredijo zgodovino? »Dejanje« ni nikoli transparentno, zavestno in prostovoljno dejanje, ki si ga lahko prisvoji določen subjekt. Namesto tega »v pristnem dejanju najvišja svoboda sovпада z največjo pasivnostjo, z redukcijo na mrtev avtomat, ki slepo izvaja svoje kretnje« (Žižek, 1999: 375). Dejanje retroaktivnega spreminjanja sedanosti v odnosu do preteklosti je dejanje, v katerem sovpadeta radikalna aktivnost (razredni boj) in skrajna pasivnost (*šibka* mesijanska sila). Paradoksalno je, da geste takšnih pasivno-aktivnih dejanj izvajajo subjekti, ki si jih ne morejo v celoti lastiti ali povsem do konca izvesti svojih 'lastnih' dejanj. Geste, ki odrešijo preteklost niso na razpolago nekemu subjektu zgodovine, identičnemu s samim seboj. Benjaminov ključni izraz za teoretiziranje takšnih aktivno-pasivnih dejanj je 'citiranje': snov določene preteklosti citira/odreši specifična sedanost. Vendar avtor zgodovine, ki bi podpisal ta citat, ne obstaja. Kasneje se bomo k tej točki vrnili v kontekstu Benjaminovega branja Marxa.

Zaenkrat se osredotočimo na to, kako Benjaminove 'teze' prepletajo mesijansko citiranje preteklosti z njeno narativno in prenosljivo dimenzijo. V tretji tezi piše:

Kronist, ki pripoveduje o dogodkih tako, da ne razlikuje med velikimi in malimi, upošteva resnico, da ni nič, kar se je kdaj zgodilo, za zgodovino izgubljen. Seveda preteklost popolnoma pripada šele odrešenemu človeštvu. To pomeni: šele odrešenemu človeštvu je mogoče navesti njegovo preteklost v vsakem njenem trenutku. Vsak njen živi trenutek postane *citation à l'ordre du jour*. In ta dan je Sodni dan. (SW 4, 390)

Mesijanska (univerzalna in integralna) citatnost preteklosti bo postala možna le za 'odrešeno človeštvo'. A prihodnja preteklost mesijanske citatnosti spreminja že modalnost citiranja preteklosti v neodrešeni sedanosti. Če »ni nič, kar se je kdaj zgodilo, za zgodovino izgubljen«, kot povzema Benjamin nalogo predmodernega zgodovinarja, potem tudi sodobni zgodovinar ne more preprosto odvreči svoje preteklosti in je obravnavati kot zaključeno. Preteklost je nedokončana, kajti le sedanost ima ključ, da dopolni (torej odreši) preteklost z njenim citiranjem. Za neodrešeno človeštvo to citiranje ni možno *kadarkoli*, ampak *v točno določenem trenutku*, »ko resnična podoba preteklosti *huškne* mimo« (Benjamin 1998, 217). Z drugimi besedami, neodrešeno človeštvo lahko zgreši »skriven dogovor med preteklimi in našimi rodovi« (Benjamin 1998, 216) ter izgubi sposobnost

citiranja preteklosti na odrešilni način. Citatnost preteklosti ni podrejena prostovoljnim zahtevam in interesom sedanjosti. Nasprotno, skrivni dogovor – solidarnosti in sinhronosti – določene sedanjosti in določenega fragmenta preteklosti se zgodi le v območju nerazločljivosti med aktivnostjo in pasivnostjo, spoznanjem in afekcijo, kolektivnim sanjanjem in prebujenjem, zavestnim in »še ne-zavestnim vedenjem o tem, kar je bilo« (AP, N 1,9). Kasneje bomo videli, kako lahko Benjamin teoretizira ta svojevrsten kratek stik (ponovnega) spoznanja in odrešenosti, epistemologije in ontologije.

Sledimo torej prepletu kolektivnih afektov in potencialu odrešenja preteklosti. Werner Hamacher ima prav, ko trdi, da Benjaminove »Teze« razkrivajo »časovno strukturo političnega afekta« (Hamacher, 2005: 38). Dve vrsti političnega afekta, negativno maščevalni in pozitivno bodrilni, časovno učinkujeta tako, da povezujeta politične boje preteklosti in sedanjosti. *Retroaktivni* učinki *sedanjih* bojev in *kasnejša* zgodovina *preteklih* bojev se križajo v tem, kar Benjamin imenuje »šibka mesijanska moč (*Kraft*)« – v protihegemonskem podtalnem toku v plasteh prevladujoče zgodovine, ki ga izkusijo samo tisti, ki se prepoznajo kot njemu namenjeni. A to prepoznanje ni brezčasno-kontemplativno, ampak časovno-afektivno; njegov diskontinuirani medij je povezan s 'tradicijo zatiranih'. *Individualno* vstopno točko v ta *kolektivni* medij, ki bi lahko kanaliziral in registriral »šibko mesijansko moč« preteklosti, lahko najdemo v trenutkih sreče. Kot piše Benjamin v drugi tezi: »[P]odoba sreče, ki jo gojimo, [je] vseskozi obarvana s časom, v katerega nas je naš obstoj umestil.« (Benjamin 1998, 215-216) Modalnost tega, kako se preteklost in sedanjost povezujeta druga z drugo pa ni objektivna ali faktična, temveč doživljajska in zato spremenjena na afektiven način, kanalizirana preko afektivnega časa. Tu se na svojevrsten način križajo kognicija in afekt, potencialnost in aktualnost, zgodovinski čas in politični boj. Kot komentira Hamacher:

Teza dokazuje, da so kognitivna dejanja, ki jih določa mikrostruktura afektivnega časa, politične operacije. Spoznanje, ki je na kocki, pa je spoznanje sreče. V sedanjosti nikoli ne izkusimo sreče, če ta sedanjost ni povezana s tistim, kar je bilo (*Gewesenes*). Vendar je ne izkusimo v odnosu do pretekle resničnosti, ampak v odnosu do irrealis¹¹ njene nerealizirane možnosti (ibid.).

Afektivnega časa zamujenih možnosti v preteklosti ni mogoče mapirati s

11 Op. prev.: 'Irrealis' je v jezikoslovju glagolski naklon, ki izraža neresničnost oziroma neuresničljivost pogoja v pogojnem stavku.

teleološkim razumevanjem odnosa *actus* in *potentia*. Sreča ni cilj – ni utemeljena na stabilni prisotnosti posameznega afekta (klasično liberalno »iskanje sreče«), temveč predstavlja posrečeno utelešenje afektivnega časa. Nemška beseda za srečo, *Glück*, ki jo uporablja Benjamin, označuje tako povezanost sreče [*happiness*] kot razvezanost srečnega naključja [*luck*]. Srečno naključje ali srečna usoda [*fortune*] ni enostavno naključje, posrečeno združevanje različnih 'stilov', temveč vesela prekinitev tega, kar je bilo nasilno združeno. To je a-teleološka odprtost za nove povezave. In res, kot Jonathan Lear komentira Aristotela in Freuda, sreča [*happiness*] »ni končni cilj naših teleološko organiziranih prizadevanj, temveč končni ateleološki trenutek: naključni dogodek, ki se odvije v našo korist – dobesedno, sreča [*lucky break*]« (Lear, 2000: 129).¹² V tem profanem in a-teleološkem smislu bi morali razumeti Benjaminovo idejo sreče: kot razdiralni prelom, ki (ponovno) omogoči »možnosti za nove možnosti« (ibid.), ki so bile v preteklosti onemogočene. Kot nas spomni Hamacher, nemški samostalniki za odrešitev, *Er-lösung*, pomeni tudi *Lösung* [sprostitve], ki je del nemške besede za strogo prozaičen pomen odrešitve: *Ein-lösung*, »uresničitev [...] možnosti, ki se nam ponujajo z vsakim življenjem in ki jih zamudimo v vsakem življenju« (Hamacher, 2005: 150). To profano branje mesijanske odrešitve kot sreče [*lucky break*] in modalne spremembe ne razgalja le časovne strukture političnega afekta: namiguje tudi na razcep med zgodovino in preteklostjo. Povedano drugače, tisto, kar afektivni čas »premosti« ali »posreduje«, ni nič drugega kot ta vrzel med *preteklostjo*, ki je ni mogoče zgodoviniti, in *zgodovino* kot ontološko nedokončnostjo.

IV. Od zatiranja do ponovitve

Leta 1954 je Jacques Lacan zapisal: »Zgodovina ni preteklost. Zgodovina je preteklost, kolikor je historizirana v sedanjosti – historizirana v sedanjosti zato, ker je bila živeta v preteklosti« (Lacan, 1991: 12). To kategorično razlikovanje med preteklostjo (*le passé*, *Vergangenheit*) in zgodovino (*l'histoire*, *Geschichte*) se pojavi tudi v Marxovem znamenitem članku o *Osemnajstem brumaireju Louisa Bonaparteja* iz leta 1852.

¹² Jonathan Lear, *Happiness, Death and the Remainder of Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), str. 129. Kot ugotavlja Lear, je v angleškem jeziku moteč pomen sreče kot »lucky break« še vedno mogoče zaznati v besedi »happenstance« [naključje]. (Prav tam.) In res, 'happenstance' je sestavljeno iz besed 'happen' [zgoditi se] in 'circumstance' [okolščina] – kot srečna okoliščina, ki je nismo predvideli.

Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je kakor bi se njim zljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in ustvarjene s tradicijo. Tradicija vseh mrtvih generacij kot nočna mora bdi nad možgani živih.¹³

Psihoanalitično ime te nočne more je morda travma. V zgodovinsko-psihoanalitičnem smislu preteklost ni preprosto izginila oz. ni *mrtva*, ampak je *nemrtva* – in zato preganja sedanost, kakor *Alp*, kot piše Marx v nemški verziji. *Alp* je škrat, lik v germanski mitologiji, za katerega so verjeli, da povzroča nočne more, *Alpträume* (dobesedno: škratovske sanje), ko sedi na prsni speče osebe. Če to podobo prenesemo na prizorišče kolektivne zgodovine in jo preberemo z Benjaminom, bi lahko dodali, da bo »tradicija vseh mrtvih generacij« še naprej preganjala sedanost kot nočna mora, *Alptraum*, dokler bo njen mrtvi način prenosa tlačil »tradicijo zatiranih«. Tudi če se izkušnje vseh *zatiranih* tradicij izbrišejo in sploščijo v linearno predstavo »zgodovine zmagovalcev«, se bo *potlačeno* zgodovine vrnilo v nadomestnem prizoru in v popačeni obliki – kot duhovi.

Vendar Benjamin te vrste spektralnosti ne potrjuje. V nasprotju z novejšimi stališči – spomnimo se Derridajevih *Marxovih duhov* (Derrida, 1994) – poziva k revolucionarno-mesijanski prekinitvi nemrtve preteklosti.

Prevod Katarina Majerhold

Literatura

Benjamin, Walter: *Arcades Project*, prev. Howard Eiland & Kevin McLaughlin (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999)

Benjamin, Walter: *Selected Writings*, ur. Marcus Bullock & Michael W. Jennings, 4 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1996ff.).

Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, ur. Hermann Schweppenhäuser & Rolf Tiedemann, 7 vols. (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972ff.)

13 Karl Marx, *Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparteja* v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 3. zvezek (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1968), str. 452 [prirejen prevod]; Cf. Marx: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden« (Karl Marx, »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in: *Marx-Engels-Werke*, vol. 8, ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED [Berlin: Dietz, 1975], str. 115.)

- Benjamin, Walter: »O pojmu zgodovine«, v: *Izbrani spisi*, Ljubljana: SH Zavod za založniško dejavnost, 1998).
- Comay, Rebecca: *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution* (Stanford: Stanford University Press, 2011).
- Derrida, Jaques: *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, prev. Peggy Kamuf (London/New York: Routledge, 1994).
- Hamacher, Werner: »'Now': Walter Benjamin on historical time«, v: *Walter Benjamin and history*, ur. Andrew Benjamin (London/New York: Continuum, 2005).
- Lacan, Jacques: *The Seminar of Jacques Lacan, Book 1: Freud's Papers on Technique 1953-1954*, ur. Jacques-Alain Miller, prev. John Forrester (New York/London: Norton, 1991).
- Lear, Jonathan: *Happiness, Death and the Remainder of Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).
- Marx, Karl and Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela, 2. zvezek* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971).
- Marx, Karl: »Beda filozofije«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela, 2. zvezek* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971).
- Marx, Karl: »Govor na obletnici lista« (1856), v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela, 4. zvezek* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1968), str. 9 [prirejen prevod].
- Marx, Karl: »Prispevek h kritiki politične ekonomije«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela, 4. zvezek* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1968), str. 105-106 [prirejen prevod].
- Marx, Karl: *Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparteja* v: Karl Marx, Friedrich Engels, *zbrana dela, 3. zvezek* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1968).
- Žižek, Slavoj: *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. (London: Verso, 1999).
- Žižek, Slavoj: *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (London/New York: Verso, 2000).

Uprostorjenje zgodovine¹

V »dobi« po koncu zgodovine svetovni kapitalizem ni odpravil ideje teleološkega napredka, spremenil je le svoje prizorišče: napredek se je prenesel v prostor. Času je odvzeta zgodovinska razsežnost in je omejen na časovna obeležja dehistoriziranega prostora. Navidezno večna prisotnost svetovnega trga seveda pozna različne lokalne časovnosti, vendar so te časovnosti vedno že vpisane v prostor. Vzpon »regionalnih študij« kot glavne akademske discipline (ki nadomešča zgodovinsko sociološko znanost) je simptomatičen za to konjunkturo. Če postmoderni način prostorski vodi »volja do uporabe in podrejenosti časa za namen prostora«,² kakor je v devetdesetih letih prejšnjega stoletja izjavil literarni kritik in politični teoretik Fredric Jameson, potem se danes zavedamo, da je ta postmoderna volja ustvarila svet po lastni podobi. Toda kaj se zgodi s konceptom prostora, ko izgubi svojo zgodovinsko razslojenost? Zdi se, da kontinuumu prostora in prostorsko oblikovanemu času umanjka »zunanost«. Kapitalistična *posthistoire* ne pozna zgodovine, le prazgodovino svojega lastnega sočasnega prostora.

Ta konjunktura le na prvi pogled deluje paradoksalna: medtem ko se zgodovina muzealizira, so na videz zastareli sodobni koncepti napredka, razvoja in evolucije še vedno »na mestu«. Najboljši primer je, znova, pojem »modernizacije dohitevanja«. Ker modernizacija ni več vezana na zgodovinske teleologije, se postmoderna modernizacija meri z dostopnostjo prostora(-ov) za globalne kapitalske naložbe, proizvodnjo in reprodukcijo. Ko je prostor kartiran, izmerjen in opredeljen kot določeno mesto, ga lahko globalni kapital ovrednoti, razvrsti ter valorizira. Rezultati tega razvoja segajo od neokolonialnega prilaščanja zemljišč in legaliziranih razlastitev do dinamike gentrifikacije v globalnih mestih. Še več, ta razvoj je v celoti

1 Besedilo je izbor in priredba odlomka iz besedila Khatib, Sami (2017): »No Future: The Space of Capital and the Time of Dying«. V Hlavajova, Maria, Sheikh, Simon, ur. *Former West: Art and the Contemporary after 1989*. Cambridge, MA: MIT Press, 2017: 639-652.

2 Fredric Jameson, *Postmodernizem*, prev Lenca Bogovič et al. Ljubljana, Analecta 2001, str. 153.

postal merilo razvoja. Kapital si preprosto zastavi vprašanje: kako se določeno mesto obnese v globalnem prostoru kapitalističnega svetovnega trga? Gre za perspektivo, iz katere se kakršna koli oblika političnega in družbenega odpora izkaže kot ovira za »razvoj«.

V globalnem prostoru kapitalizma protizgodovinski upori prekletih³ ali zgrajenih na »tradiciji zatiranih«⁴ potekajo na način bitk lokalnih krajev proti globalnemu prostoru. A vsaka oblika protikapitalističnega odpora ni emancipacijska. Vse je odvisno od politične sposobnosti, da lokalne boje prevedemo v univerzalni boj, ki ga kapital ne more preslikati. To prevajalsko delo je politično, družbeno, gospodarsko in jezikovno. Ne more se zanašati na abstraktni univerzalizem ali posplošene formule, ampak mora izumiti lasten emancipatorni jezik iz drobcev »blagovnega jezika« (Marx) in njegove univerzalne oblike, denarja. Z drugimi besedami: politični boj sedanjosti mora obnoviti bojišče univerzalizma z namenom, da oblikuje univerzalno, vendar hkrati lokalno strategijo proti uprostorjenju kot komodifikaciji. Kljub temu problem ostaja: kako se lahko boji za kolektivno (proti)zgodovino izognejo reintegraciji v prostorsko logiko kapitala?

Natanko v pogojih uprostorjenega časa in dehistoriziranega prostora se vrača nezgodovinski in v tem smislu tudi potlačen izvor kapitalizma. Nasilna integracija in reintegracija krajev v prostor kapitalističnega svetovnega trga nista nič drugega kot prostorski izraz za tisto, kar je Marx imenoval *ursprüngliche Akkumulation* (prvotna akumulacija), večno ponavljanje izvirnega prizora kapitalizma (*Urszene*). Ta izvor, ki v nemški besedi *Ursprung* pomeni dobesedno »prvi skok«, je treba vedno znova ponavljati, da bi kapitalizem ohranili pri življenju. Ni naključje, da se je Marx v 24. poglavju *Das Kapital* odločil prevesti angleški izraz »primitivna akumulacija« – običajen izraz politične ekonomije njegovega časa – kot »prvotna akumulacija«: »*Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation*.« Marx se od klasične politično-ekonomske tradicije ne distancira le z dodajanjem »*sogenannte*« (»tako imenovani«); poleg tega namreč uvede tudi izraz, ki spodkopava zgodovinski imaginarij evolucijskega ali linearnega razvoja od primitivne do civilizirane ravni. Z izbiro pridevnika »*ursprünglich*« (»izvirni«) predlaga drugačno branje, ki namiguje na neenakomeren razvoj in nelinearne, ponavljajoče se časovnosti.⁵ Zelo

3 Frantz Fanon, *V suženjstvo zakleti: Upor prekletih*, prev. Maks Veselko (Ljubljana, .cf, 2010).

4 Walter Benjamin (2003). On the Concept of History v *Selected writings*, ur Howard Eiland in Michael W. Jennings, prev. Edmund Jephcott et al., vol. 4. Cambridge, MA: Belknap Press, 2003), str. 392.

5 Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije*, zv. 1, prev. S. Kraševac et al. (Ljubljana, Cankarjeva založba, 1961), str. 729.

zgovorno je, da se z nanašanjem na klasično politično-ekonomski pojem *ursprüngliche Akkumulation* ironično sklicuje na teološki »prvi prizor«: »Ta primitivna [’ursprüngliche’] akumulacija ima v politični ekonomiji približno enako vlogo kot izvirni greh v teologiji. Adam je ugriznil jabolko in tedaj je greh zajel človeško raso. Izvor greha je pojasnjen s pripovedjo kot anekdoto o preteklosti.«⁶

S tega razloga »prvotna akumulacija«, nasilna ločitev delovne sile od produkcijskih sredstev, ki omogoča pridobivanje »abstraktnega dela« in »presežne vrednosti«, ne označuje primitivne stopnje kapitalizma, ki se je zgodila »nekoč«, ampak pomeni nehistoribilni izvor in izhodišče vsake stopnje kapitalistične akumulacije. Drži sicer, da se je ta specifična kapitalistična ločitev zgodila v 16. in 17. stoletju, zaradi česar bi lahko Nemško kmečko vojno (1524–1525) in tridesetletno vojno (1618–1648) brali kot začetni fazi uveljavitve kapitalizma v Evropi. A prvotna akumulacija kapitalizma ni nekaj, kar je na varni zgodovinski razdalji. Ponavlja se v dehistoriziranem prostoru sedanjosti. Ponavljanje v sedanjosti je treba brati kot izvirno in samodiferenciacijsko⁷ – kot afirmacijo in obnavljanje sedanjih oblik »časa, dela in družbene dominacije«.⁸ Danes živimo v kapitalističnem svetu, v katerem, druga poleg druge, soobstajajo skoraj vse njegove prejšnje zgodovinske stopnje: neenakomerne časovnosti so prikazane kot neenakomeren prostor. Medtem ko se mesta suženjstva, tako imenovani »manchestrski kapitalizem« in kapitalizirane oblike fevdalizma, nenehno uprizarjajo na ločenih območjih, postmaterialni fantasti o zelenem kapitalizmu z »Googlelovo demokracijo« na čelu, pa razpravljajo o tako imenovanem nematerialnem delu. V teh pogojih je predpona pojmov, kot sta neokolonializem in neoimperializem, izgubila svoj zgodovinski pomen: kapitalistični pred-, neo- in post- soobstajajo v prostoru. Nepolemično mišljeno, v dehistoriziranem prostoru kapitalizma je »zgodovina« zreducirana na delovanje

6 Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije*, zv. 1, prev. S. Kraševac et al. (Ljubljana, Cankarjeva založba, 1961), 669. Za nadaljnjo razpravo o rekurzivni strukturi Marxovega izraza »ursprüngliche Akkumulation« glej Rosalind C. Morris, »Ursprüngliche Akkumulation: The Secret of Originary Mistranslation«, *Boundary 2*, no. 43: 3 (Avgust 2016), str. 29–77.

7 Navdih za formulacijo diferenciranega ponavljanja je Gilles Deleuze dobil z branjem Nietzschejevega »večnega ponavljanja istega«. Na kratko, Deleuze trdi, da večni trenutek »večnega vračanja« ni tisto, kar se vrača, ampak ponovitev samega vračanja: »Večno vračanje ni stalnost istega, stanje ravnotežje ali počivališče enakega. Ni ‘isti’ ali ‘tisti’, ki se vrača v večnem vračanju, ampak je vrnitev sama tista, ki bi morala pripadati raznolikosti in temu, kar se razlikuje.« (Gilles Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, prev. Eva Bahovec, Aljoša Kravanja (Ljubljana, Krtina, 2011), str. 46). V nasprotju z Deleuzovim razumevanjem razlike v ponavljanju ali razlikovalnem ponavljanju to razumem kot možno formulo tega, kar Marx imenuje »kapital«, samovalorizacija vrednosti (tj. »abstraktno delo«).

8 Glej Moishe Postone *Time, Labour, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge, MA: Cambridge Univ. Press 1993).

3D-tiskalnika: fantazija (re)produciranja zgodovine v prostoru je postala resnična.⁹

Prevod Katarina Majerhold

9 Ideja o reprodukciji izgubljenih zgodovinskih predmetov in artefaktov s pomočjo 3D-tiskalnikov je izgubila svojo »čudaško« privlačnost. V primeru uničenja starodavnih ruševin sirskega mesta Palmire, ki ga je leta 2015 uničila teroristična organizacija Islamska država, smo bili priča javni razpravi o možnosti digitalne 3D-reprodukcije uničenih ruševin. Kar se v primeru *zgodovinskih objektov* na prvi pogled zdi naključno, berem kot simptomatično za to, čemur pravim uprostorjenje *zgodovine* v celoti.

The Life Of Ghosts In The Periphery Of The World

Povzetek

Življenje duhov na periferiji sveta

V članku predlagam teoretično razlikovanje treh različnih oblik prikazni, ki prežijo na sodobno zgodovino, od katerih bolj znani dve zadevata časovne napetosti med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo, medtem ko tretja zadeva razmerje med centrom in periferijo svetovnih gospodarstev. Osredotočamo se na to tretjo vrsto fantazmagorične napetosti, da bi raziskali pogoje za nastanek modernega zgodovinskega časa in za njegovo sodobno izčrpavanje.

Ključne besede: *Zgodovinski čas, Marx, Hegel, duhovi, periferija*

Gabriel Tupinambá se je rodil v Rio de Janeiru v Braziliji. Magistriral je iz medijev in komunikacij na Evropski podiplomski šoli v Saas-Fee, Švica. Je praktični psihoanalitik in član mednarodnega kolektiva Pensée ter koordinator Krožka za študije idej in ideologij v Rio de Janeiru, São Paulu in Curitibi.

Abstract

In the article we propose the theoretical differentiation of three different spectral forms that haunt modern history, two of them – which are better known – concern the temporal tensions between past, present and future, while the third concerns the relation between center and periphery of world-economies. We focus on this third type of phantasmagorical tension in order to explore the conditions for the emergence of modern historical time and for its contemporary exhaustion.

Key words: Historical time, Marx, Hegel, Ghosts, Periphery

Gabriel Tupinambá was born in Rio de Janeiro, Brazil. He received his MA in Media and Communications from the European Graduate School in Saas-Fee, Wallis, Switzerland. He is a practicing analyst and a member of the international collective Pensée, as well as the coordinator of the Circle of Studies of the Idea and Ideology, in Rio de Janeiro, São Paulo and Curitiba.

Introduction

The substance of the phantasmagorical seems to arise from a short-circuit between being and non-being, something which-is-not appears from within what-is. This is how the permanence of the past, or the anticipation of the future in the present might acquire a *spectral form*: its content is always a lack in being that parasitizes being - something which is no-more or not-yet - while its form is defined by the way two incommensurable regions of reality suddenly collide, like fantasy and actuality (Fisher, 2014). What we will argue, however, is that this spectral form is not exclusively bound with temporal paradoxes and conflicts: it is also possible for ghosts to be shaped by the clash of incommensurate regions of *space* - conjured by »tectonic«-rifts between places that exist simultaneously, but within different worlds.

Temporalization Of History

We are interested here in modern ghosts, not the modern *Geist*. Unlike the Hegelian Spirit, a ghost is not infinite, it does not take the form of an age or a world, but something that moves *within* a world. Unlike Spirit, which would turn the "infinite loss" of any ahistorical roots into the "infinite gain" of historical transformation, ghosts are made of situated losses - of unpaid debts, forgotten scenes, lost loves, terrible injustices. At the same time, unlike deities, demons and angels, ghosts do not come from another world: they travel from a moment in time to another, from one place to another - their spectral form is dependent on the delimitation of different zones of the world, such as the qualitative difference between the components of time's arrow: past, present, future.

The establishment of this qualitative distinction between temporal components is what Reinhart Koselleck called the process of the *temporalization of history* (Koselleck 2004). Through it, the arrow of time comes to overdetermine the social and political body with its irreversibility, radically differentiating the vectors of history, to the point of accomplishing a paradoxical feat: on the one hand, it gives the Western world its singular idea of accumulative progress and increasing disenchantment, while, on the other, creating fertile grounds for new ghostly forms.

History out of time

When Friedrich Schlegel encountered *The battle of Alexander at Issus* in the Louvre, painted by Albert Altdorfer in 1529, he wondered to himself if that great panorama, picturing a crucial battle of Alexander the Great against the Persian Empire, in 333BC, truly was a landscape painting (Wood, 1993:25). For Schlegel, the greatest accomplishment of the painting was not its spectacular rendition of the incredible proportions of the battle, but rather to have captured, through an almost absolute use of anachronism, something of the very experience of history.

If, on the one hand, Altdorfer had used every available historical record to accurately represent the numbers and details of Alexander's battle - the number of soldiers on each side, the dead and the wounded, everything listed and accounted for in the framed description above the scene - on the other, he depicted events of the past as if they were contemporaneous to him. Alexander the Great is painted in the resemblance of the then recently-deceased - Roman Emperor Maximilian and the Persian army of Darius III clearly mirrors the Turks of the Ottoman Empire who, in that same year of 1529, had attempted an invasion of Vienna. The anachronism is crowned by the absence, in the midst of all the information about the battle listed on top of the painting, of that one number which would rarely escape any modern historian: the actual date of the battle - an omission which consolidates the superposition of two separate historical moments into one scene.

It is this double temporal inscription, this way of capturing a sort of transtemporal availability of events, which inclined the critic from the XIX century to submit the spatial and dramatic prowess of the painting to its depiction of history and time. If, spatially, the painting pictured hundreds of thousands of soldiers in battle, temporally, it depicted twice as many men, by making events separated by 1800 years superimpose on those hills.

However, what Schlegel called »anachronism« was not, by any means, an effect of singular style, as if the painter was ahead of the curve when forcing incompatible historical moments within one sole scene. What we find in Altdorfer's painting is rather the effect of inhabiting a certain common »semantics of history« (Koselleck 2004) in which the historical meaning of an event is determined by its capacity to transcend not a given age, but time as such. The battle of the Macedonians against the Persians and the battle of the Europeans against the Turks could be made equivalent only insofar as both of them pointed to an atemporal conflict, to a point where history touches on the eternity of the great deeds and the great personalities. Alexander the Great is not an »specter haunting Europe«: the re-

semblance between events rather points to the manifestation of one same atemporal spirit, given that both battles were struggles for the expansion of God's reign on Earth.

What we usually call »circular time« (Koselleck 2004, Gould 1988) is, in fact, the structure of an experience of history in which past and future organize our space of experience and our horizon of expectation in an essentially homogeneous way: all the future has in store for us is what has already happened - so that the destiny of all great battles of the future is stored in the battles of the past, which one should study just as all the great generals of the past have done. The strong, qualitative opposition here is not the one between past and future, but the one between the temporal and the atemporal - not the difference of the present and the future world, but between this world and the otherworldly.

Historical Progress

This, nonetheless, was not the way Schlegel himself inhabited history. After all, the German critic could only have taken the coincidence between past and present in Altdorfer's painting for an anachronism if he himself had been immersed in a way of experiencing historical time in which past and future are qualitatively and structurally distinct. It is from within an experience of history oriented by the expectation that the future is not a mere repetition of the past that repetitions can become legible as such and interpreted as effects of a localized action. This new experience of historical time - which takes hold of Europe sometime between the XVIth century, of Altdorfer, and the XIXth, of Schlegel - which we have called, following Koselleck, the "temporalization of history". That which could, until then, only wait for us in eternity - the existence of another world - suddenly gains a place within time and now awaits for us in the future.

Rather than the circular reinforcement between the *space of experience* - that is, between what the past teaches us to be possible - and the *horizon of expectations* - what we imagine the future holds for us - in a closed circuit which therefore identifies the radically new with the atemporal, the temporalization of history produces a disjunction between experience and expectations. The way the past informs the present becomes significant only in the measure that it allows us to tear ourselves away from it, towards a future that is still underdetermined. This is the experience of history encapsulated by Marx's famous statement that »men make their own history« - hence the horizon of expectation, which is open and in dispute - »but they do not make it as they please; they do not make it under self-selected

circumstances, but under circumstances existing already, given and transmitted from the past« (Marx, 2013) - hence the space of experience, the constraints of the past over us.

But why, from the breach between past and future, opened by the modern experience of history, would ghosts emerge?

This question is perhaps one of the founding questions of the philosophy of history. It is precisely the underlying impasse which might perplex us when encountering, in the works of the same philosopher, the claims that »history teaches us that we learn nothing from history« (Hegel, 1995: 59) and that »a revolution of the State is only accepted in the opinion of men when it repeats itself. Through repetition, what was only occasional and possible becomes reality and its effective« (Hegel, 2004: 231). The same thought which recognizes the impossibility of historical repetition, recognizes its inevitability. The same world which secularized historical time found itself obliged to constantly negotiate with the specters of the past.

The Utopian Curse

We could call this predicament, the impasse which overdetermines our capacity to act and to effect a rupture with the past, the *utopian curse*. »Utopian« because the ghosts of the past contaminate our space of experience, our capacity to project ourselves through our actions towards the future realization of what has not yet been experienced.

The plague cast upon us by these ghosts has a perfectly logical form. When we look at the past, we see several failed revolutions-like a revolution whose republican ideals of freedom, equality and fraternity were used, in a second moment, to justify and promote the colonial expansion of an Empire. The tragedy of this false start impresses upon us, therefore, the mission of starting again. Thus the utopic curse, which shapes the very idea of tradition in modernity, is put in place: the very transmission of a historical mission, the imperative to start again, blocks, in the same measure, its realization. The same movement which would distance us from the past - a revolutionary transformation-brings us closer to it- for it was the revolutions of the past which left us with this task. When we act towards the new it is impossible to repeat the past - for we are condemned to the construction of a new future - and it is, at the same time, impossible not to repeat it - for the construction of a new future was the tragic motto of the failures which preceded us.

To encounter this ghostly presence cursing the future we only need to continue following Marx: in the *18th of Brumaire of Louis Bonaparte* it is said that »men make their own history« but also that:

»just as they seem to be occupied with revolutionizing themselves and things, creating something that did not exist before, precisely in such epochs of revolutionary crisis they anxiously conjure up the spirits of the past to their service, borrowing from them names, battle slogans, and costumes in order to present this new scene in world history in time-honored disguise and borrowed language« (Marx, 2013: 2)

The Springtime of the Peoples conjured up the French Revolution-and led, next, to the election of Bonaparte's nephew, to the *coup* that would make him an Emperor, and to a new cycle of economic and colonial expansion.

The Dystopian Curse

This, however, is not the only ghost to extract its substance from the modern »dis-conjuncture«-there is also the specter which extracts its form from the future, which echoes in the present through our horizon of expectations and which, therefore, contaminates not so much our capacity to act as our powers of imagination. We could call its effect on us the *dystopian curse*-»dystopian« because it deviates the course of the imagination which seeks to advance towards a place outside our current space of experience: rather than arrive at a world that has not yet being experienced, our imagination runs around in circles, doing nothing more than expand the limits of the already-known (Fisher 2014; Berardi 2011).

This phantasmagorical prison takes, once more, the form of a logical impasse: to imagine the end of something which is nevertheless constitutive of who we are requires us to preserve some form of continuity between the present and this future state in the imagination and therefore to actually postpone this final moment (Arantes 2004). He who imagines his own funeral cannot but reconstruct his own gaze over the coffin. From the standpoint of this impasse, then, the only way to imagine the end of *our* world becomes to imagine the end of imagination, the end of *the* world as such - given that any content we might ascribe to our horizon of future expectations would contribute, at the same time, to its emptying out. Therefore, the only future which is not a mere extension of the present is the future without an idea, the future that is the end of the future.

But, in emptying out the imagination of the future, these specters transform, above all, the past. If the dystopian curse imprisons us between the imperative to imagine the end of capitalism - for we must strive towards the new - and the impossibility of doing so - for our imagination only

expands the present - then the only place left for us to deposit our expectations of novelty becomes the ruins of past experiences. And so it is that we are condemned to dig the ruins of culture in search for the "traditions of the oppressed" (Benjamin 2007) - though we remain incapable of distinguishing if this compulsive digging around helps us to recuperate aborted futures or further consolidates their final saturation, absorbing them into our stale imaginative powers. The infernal circuit binding tragedy to farce, condemning actions to repetition, is substituted here by another one, linking *nostalgia* and *nihilism* (Badiou, 1999, 2013).

The Continent Of History

We have tracked, thus far, the ghostly effects of the temporalization of history. On the one hand, the spectral form of impossible beginnings casting an utopian curse upon us, compelling and preventing us from acting, like Hamlet's father. On the other hand, the specter of impossible endings casting a dystopian curse on us, compelling and preventing us from imagining, like a Lovecraftian monster.

But how did this happen? What took place in the Western world in this short interval of no more than three hundred years between Altdorfer's painting and Schlegel's visit to the Louvre? It is not a matter of knowing how to create a new start beyond farcical repetitions, nor of knowing how to imagine the end of our predicament without nihilistically postponing it. It is rather a matter of understanding *how we kickstarted the historical machine of progress to begin with*. What feeds Mandelstam's beast of broken vertebrae?

Let us anticipate the hypothesis that will guide us from here on now: *modern historical time feeds on space*.

The discovery of the »New World« which takes place around the XVth and XVIth centuries, is certainly a key-element in the constitution of the *Neuzeit* of modernity. What should strike us, however, is that the arrival of Europeans in the new continent in no way led to an immediate rupture in the semantics of circular history, which Altdorfer exemplified for us. On the contrary: the emergence of this unknown territory indicated to its European contemporaries the unequivocal imminence of the end of the world. The very idea of »discovery«, in fact, is anachronistic, for Christopher Columbus himself treated this European event rather as a *restauration*: the consummation of the work of Christ through the reunification of the totality of the world. Once the divine work was accomplished we would finally enter the end times - a certainty explicitly noted, for example, in the book of prophecies compiled by Columbus himself in 1501, where we find his

calculation, based on holy scriptures, that, counting from 1492, we would be only a hundred and fifty years away from the end of the world. This could help us understand why the treatises and reports produced by the great explorers of the so-called New World are filled with monsters and grotesque creatures which did not really challenge the existing tropes of European imagination: the terrible figures glimpsed at in the seas and forests of the uncharted lands seemed to spring straight from the works of Grünenwald, Dürer or Cranach the Old, where they already incarnated the decrepitude of civilized morals (Lascault, 2004).

The feeling of the imminence of the end also inhabits, in fact, the *Battle of Alexander at Issus*. The reconciliation of Christianity with its rightful planetary domain implied, after all, that the time had come for Muslims, Jews and the faithless to recognize the consummation of the Christian faith, in a final battle of light against darkness. The expulsion of Jews from Vienna in 1517 - at a time when Altdorfer was in fact the local consul for foreign affairs! - and the siege of the city by the Ottoman Empire in 1529 were both taken as signs that confirmed the imminent arrival of the Judgement Day. It is no wonder, then, that our painter chose to superimpose the battle of Alexander against the Persians and the fight against the Turks: the expansion of the Macedonian Empire was largely recognized at the time as an event which kickstarted the Hellenistic age, a turning point - or even the beginning - of universal history. The battle of Vienna would thus signal the consummation of this same process, the moment where the two extreme points of history would come together.

Spatial expansion, therefore, is not enough to set in motion a new »world time« (Wallerstein 2004, Braudel, 1979). »Discovery« did not mean, at the time, an opening to the unknown - on the contrary, it perfectly retained its biblical meaning: both »revelation« and »end« - in other words, *apocalypse*.

If we cannot explain this transformation solely by considering maritime expansion, neither can we hold science responsible for the ignition of the modern historical machine (Chauí, 1998). It suffices here to recall that both Francis Bacon and Isaac Newton believed that the possibility of reading »the book of nature« through experimentation and mathematics only confirmed the truth of the prophecies of Daniel and John (Rossi 1968). Both maritime expansion and the expansion of knowledge were signs that the divine book of the World, reserved for the end times, had been finally opened. Both the discovery of the New World and the discovery of the scientific method were historical events because they proposed new and broader *unifications* of time and space. They *accelerated* the end times, bringing about its realization, within an already constituted historical experience.

The modern experience of history, however, is essentially *fractured* - and the spectral forms which parasitize it do not emerge from other worlds, but from its immanent and constitutive gap. It was inaugurated, at least emblematically, with the famous statement of one of our most notorious cursed heroes: »time is out of joint«.

It was therefore not enough to juxtapose the known world to an unknown one, in the promise that the second would eventually be integrated to the first, for the experience of history to transform itself. It was also needed that the colonial expansion and the development of science would collaborate in the creation of a *common dynamic* within which the incongruous regions of the "Old" and the "New" Worlds, of knowledge and ignorance, of culture and nature, could be *unified without ceasing to be unequal*, so that this tectonic clash between incommensurable spaces could effectively rupture the circuit of history. What was lacking, therefore, was the consolidation of a *world-economy* (Wallerstein, 2004; Karatani, 2014).

It is worth meditating, for a second, on this simultaneously static and dynamic origin of our historical time. Consider the juxtaposition of two spaces whose rules of constitution remain untranslatable between them. Their very incompatibility, the emergence of a »simultaneity of the non-simultaneous« (Arantes, 2012), would then produce a sort of optical illusion, the mirage of a progressive acceleration - even if, in fact, nothing is moving. This is how most optical illusions art pieces are in fact created. The modern idea of progress - which we owe more to the ideologues of the XVIIIth century than to the fathers of modern science - is one such illusion: a diachronic ordering of civilizations, in a movement that is rather a collateral effect of their synchronic comparison.

It is, therefore, the transformation of the colonies in a constitutive part of the world-economy - that is, the change in their statute from *margins* of European Empires to that of *peripheries* of an expanding capitalist economy (Karatani 2005) - which awoke in the economic center a new sense of experience and expectation. It was not only a matter of expecting that territorial expansion would force the encounter with something new, but rather the possibility of producing, out of the rift between these linked, but incommensurate spaces, an infinite source of energy and value.

The so called »antediluvian« forms of capital - merchant capital and usurer capital - dwelled very well within cyclical time: they extract their surplus from the strategic crossing of the difference between spatial and temporal regimes of value and they do not depend on the constitution of one same world-economy, quite on the contrary. It is industrial capital, the one which associates technology and productivity, on the one side, with

the consumption of human and natural resources, on the other, which relies on the *contiguous* difference between temporal and spatial regimes within one sole circuit: the time of the productive use of labor and the time of the labourer's reproduction, the competition between employed and unemployed time, the spaces of exchange and the spaces of consumption, the private and the public, and so on. And it is the expansion of this simultaneous rift - conditioned, but supervenient on territorial expansion - which transforms the clash between centers and peripheries into a historical movement which seems to move towards progress, in increasing velocity (Marx, 2010, Karatani, 2005, Virilio, 2006).

It should therefore be no surprise that the most polemic theses of modern philosophy of history, the ones which signal that it was an unborn project, were those which tried to delimit the beginning and end of the modern adventure. On the one hand, the idea that there are peoples outside of history (Hegel, 2004), on the other, statements declaring the end of art or the end of history as such (Hegel, 1998).

Filled with racism, misogyny and the recognizable brand of conservatism of the early XIXth century, both these ideas nonetheless anticipate the intuition that there are *prior conditions* to the experience of universal history or to the maintenance of its always-new horizon of expectations. Geography, climate, the material conditions of survival, the access to writing and specific forms of social organization - such as the existence of the State - would all be necessary conditions without which a society could not march towards the historical conquest of absolute freedom. On the other hand, the lack or saturation of the expressive resources of a society, the incapacity to create mediations which would conciliate or render commensurable large-scale social processes and individual experience - the universal and the particular - would also condition the possibility of renewal of artistic development, without which whole cultures could irreversibly stagnate into empty and repetitive exercises of style. Beyond the stupidity with which these two theses distil prejudices concerning what these specific conditions might be, they nevertheless make explicit the presupposition that *the semantics of historical time relies on a contingent material basis*, one which might be lacking in some regions and situations. The absence of this substrate, however, is not so much the effect of geographical contingencies, but rather the outcome of a truly monstrous process of dispossession - that is, it is a *peripheral* rather than *marginal* effect of the modern world (Arantes, 2000).

The Tropical Curse

And this is how our third spectral form comes to haunt modernity. Unlike the ghosts of past and future, the specter of the periphery arises out of a *spatial* fracture, out of a kind of inequality which cannot be mended by the promise of an egalitarian historical outcome, for the simple fact that *this is the fracture which divides the inside and the outside of history*. Unlike the spectral forms oriented by the internal struggles of historical time over the effectiveness of beginnings and ends, of ruptures and expectations, the ghost of the periphery is informed by the movements of expansion and contraction, uniformization and dispersion of spaces.

This leads us to a third type of plague, something which we could call the *tropical curse*: a plague which paralyzes our capacity to create worlds, imprisoning us in the double impossibility of overcoming social divisions as well as of treating them as separate spaces (Arantes 2004). And this is the deadlock that informs one of the main characteristics of this form of spectral presence. We mentioned, initially, that specters differ from spirits in that they are entities of *this* world, rather than manifestations of a transcending force. But what about the case of ghosts which attest to the *intra-worldly existence of other worlds*? This is why the specters of the periphery tend to transit in the form of the only »other world« which fits within our own: the world of *things*. This is not a matter of some leftover repression of animism, as Freud might have it, but rather an absolute modern invention, called *commodity fetishism* (Marx 2013) (Karatani 2005) – the local expression of our indebtedness to a global network of labour and exploitation that is so fractured only commodities get to navigate it.

The tropical curse, as the previous two, can also be expressed as a logical impasse—in this case, a topological one. The periphery is the deposit of the expectations of the future, given that, in accordance to the transcendental illusion which gives historical progress its movement, the periphery is lagging behind while the center advances. But the expectation of the center is to advance not only towards a more developed future, but also towards the periphery, which must be modernized, therefore reproducing the center's expectations. The impasse is thus set in place: if the periphery is modernized, the future of modernity loses its condition of possibility, and if the periphery is not modernized, the same predicament is met. The tropical curse is, therefore, the impossible coincidence between the vector of progress – which promised to bring modernity from the center towards the underdeveloped world – and the inverse vector, which points to a *peripherization of the world* (Arantes 2004) – the expansion of the conditions of the periphery

towards the center. Once more, the city of Vienna is surrounded by the Turks, but this time it's because they work there.

And this siege is truly starting to strangle the center: all those strategies which define life in underdeveloped countries - the simultaneously legal and illegal work contracts, both flexible and absolute, the fractured cities of rich and poor rabbles, the explicit interdependency between racism, patriarchy and free market, the violent enclosure of natural resources, overpopulation and exodus, the brutal face of financialization - now seep into the developed world. Migration crises, massive unemployment, the saturation of communitarian support networks, the crumbling of public and democratic institutions. A true »uneven and combined apocalypse« (Williams 2011).

What a morbid inversion of the famous definition of God proposed by the Cardinal Nicholas de Cusa: *capitalism reveals itself to be a system whose periphery is everywhere, and the center nowhere*. But what are the consequences of this inversion? After all, it is quite different to claim that anywhere can be considered the center of the world - that is, that we can adopt the perspective of the totality from any position - and to claim that every place is situated at the periphery of some central perspective we can no longer adopt.

A Peripheral Impasse

And, in fact, if one might say today, as in 1781, that »all the interest of my reason (both practical and speculative) is concentrated in the following three questions: 1. What can I know? 2. What should I do? 3. What can I expect?« (Kant, 1999), then we should also recognize that while the utopian curse interdicts what I can do and the dystopian curse interdicts what I can expect, it is the specter of the periphery which blocks, finally, the capacity of knowledge to make any claims to universality.

It is no secret that universalism was a rather marginal project (Karatani, 2014). In fact, not even capitalism was born at the center of the world (Amin 1974): England was pretty much forced to consolidate its internal market since it could not compete with the commercial hegemony of the Dutch, and the birth of bourgeois ideology greatly benefited from the marginal situation of Western Europe with regards to the Roman Empire. Modern universalism, which we usually associate with the thought of XVII and XVIII century European thinkers, is equally the product of an encounter between the center and the margin, of the challenge of conceiving what remains invariable when we operate a shift of perspective between radical-

ly distinct cultures and forms of life (Karatani, 2005). What awoke Europe from its metaphysical »dogmatic slumber« and obliged a dozen of provincial men to develop the impersonal and anti-predicative category of the »subject« was not the skeptic tradition, but rather the encounter - through travels, newspapers and books - with China, the Americas, India and Haiti (Buck-Morss, 2006). A situation not unlike the emergence of isonomy and democracy in Ancient Greece, when the commerce in the Mediterranean confronted the Greek polis - at the time a sub-margin of the Egyptian territory - with the question of the stranger. In short, the history of universalism has always related to the crossing of cultural borders and with the challenge of thinking through what of humanity survives the parallax of two incommensurate cultures.

This »parallax vision« - so dear to Kant - is, however, precisely what the tropical curse affects: if all social space becomes inherently dual, fractured between two incompatible normative regimes, without any one of them functioning as the foundation of the other, and without us being able to take advanced capitalist countries as a model of how to overcome this contradiction, then it becomes, at the same time, *impossible to cross borders* - given that only the periphery exists, while the center slowly dissolves - and *impossible not to cross them* - given that life in the periphery is nothing but the constant shifting between hybrid normative regimes. The peripherization of the world produces, thus, an emptying out of what Christian Dunker called "productive experiences of estrangement" (Dunker, 2015), the experience of crossing borders between worlds to better witness what survives them. It is notable, however, that one of the main defense strategies against the tropical malady that slowly colonizes the rich developed world is to establish a pact with other demons.

One of the most common ways to avoid its spell is to entertain oneself in an infinite dialogue with the impotence cast upon us by the temporal specters of past and future. When nothing distinguishes us anymore from those who were placed at the margins of universal history, from the lukewarm misery of the rabble, we are still left with the possibility of conjuring up other curses upon ourselves: liturgically, we re-enact the great revolutionary gestures, in hope that the ghosts of the past might recognize us as the heirs of their impossible mission, or we blindly struggle against the walls of neoliberal imagination, melancholically cursing our impotent fate, while inviting the company of the dystopian phantasm. It is not that we are truly imprisoned in the drama of farcical actions or of nostalgic imagination: it is rather that different forms of suffering can also function as social insignias which protect us from this new time of the world. But why is it so hard to

confront the specter of peripherization, to the point that we rather deal with these bitter remedies?

When the peripheral fracture emerges, the social homogeneity of the democratic public space is eroded. Ideas do not get »popularized« in the terrain haunted by the tropical ghost. The circulation of images and words does not sediment a public space, lessening private differences through a shared ideal or narrative - on the contrary: the more ideas circulate, the more everything gets *vulgarized*, the more noise corrupts every signal, and every statement becomes the opportunity for infinite refractions, since the economic unity of the space does not guarantee there any organizational unity of people, no homogeneous conditions for the social circulation of discourses. The vulgarization of space – the emergence of the spatial conditions of historical time within its own horizon – is therefore not a moral issue, or a malady that can be exorcised through promises of a *better future*: it is more akin to a geological effect, a consequence of the fracture that historical time has opened in the world, and which slowly becomes the terrain of politics as such. We must learn to inhabit it.

References:

- Amin, Samir. 1974. *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment. (2 Volumes)*. New York: Monthly Review Press.
- Arantes, Paulo. 2000. *Hegel - Ordem do Tempo*. Sao Paulo: Hucitec.
- Arantes, Paulo. 2012. *Novo Tempo do Mundo*. Sao Paulo: Boitempo Editorial.
- Arantes, Paulo. 2004. Zero à Esquerda (Coleção Baderna) pp.25-79. Sao Paulo: Conrad Editorial.
- Badiou, Alain. 1999. *Manifesto for Philosophy* (SUNY series, Intersections: Philosophy and Critical Theory). New York: Suny Press.
- Badiou, Alain. 2013. *Theory of the Subject*. London: Bloomsbury.
- Berardi, Franco B. 2011. *After the Future*. London: AK Press.
- Benjamin, Walter. 2007. *Aesthetics and Politics*. London: Verso Books.
- Braudel, Fernand. 1979. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle. vol. 3: Le temps du monde*. Paris: Le Livre de Poche.
- Buck-Morss, Susan. 2006. *Thinking Past Terror*. London: Verso Books.
- Chauí, Marilena. 1998. Profecias e tempo do fim. In *A descoberta do homem e do mundo* ed. Adauto Novaes pp. 453-505. São Paulo: Companhia das Letras.

- CSII. 2018. Circle of Studies of Idea and Ideology. Accessed: <http://notas.ideiaeideologia.com/nota-4-31072018-rj-i/>
- Dunker, Christian. 2015. *Mal Estar, Sofrimento e Sintoma*. Sao Paulo: Boitempo Editorial.
- Fisher, Mark. 2014. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. London: Zero books
- Gould, Stephen J. 1988. *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. London: The Jerusalem-Harvard Lectures
- Gorky, Maksim. 1977. *On the Russian Peasantry*. London: Routledge
- Hegel, Georg W.F. 1998. *Aesthetics - Lectures on Fine Art, Vol. I*. London: Oxford University Press.
- Hegel, Georg W.F. 2004. *The Philosophy of History*. London: Dover Publications.
- Hegel, Georg W.F. 1995. *Hegel: Reason in History*. London: Pearson
- Kant, Immanuel. 1999. *Critique of Pure Reason*. London: Cambridge University Press.
- Karatani, Kojin. 2014. *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*. Durham: Duke University Press.
- Karatani, Kojin. 2005. *Transcritique: On Kant and Marx*. London: MIT Press.
- Koselleck, Reinhart. 2004. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.
- Lascault, Gilbert. 2004. *Le Monstre Dans L'Art Occidental: Un Probleme D'Esthetique*. Paris: Klincksieck
- Linhart, Robert. 1983. *Lenin, os camponeses, Taylor*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Marx, Karl. 2010. *Capital: A Critique of Political Economy, Vol. 1*. California: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Marx, Karl. 2013. *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*. California: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Virilio, Paul. 2006. *Speed and Politics (Semiotext(e) / Foreign Agents)*. California: Semiotext(e).
- Rossi, Paolo. 1968. *Francis Bacon: From Magic to Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Evan C. 2011. *Uneven and Combined Apocalypse*. London: Zero Books.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis*. London: Duke University Press.
- Wood, Christopher S. 1993. *Albrecht Altdorfer and the Origins of Landscape*. Chicago: University of Chicago Press

Preteklost šele pride¹

Keywords: Climate change, Anthropocene, Modernity, Postcolonial theory

Déborah Danowski holds a PhD in Philosophy (1991) from the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro. She holds a postdoctoral degree in Philosophy from the University of Paris IV (Paris-Sorbonne) (2001). She is currently Professor of Philosophy at the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro. Her research investigates Modern Philosophy (History of Philosophy and Metaphysics), working mainly on the following subjects: Leibniz, Hume, Modern Philosophy, metaphysics and ecological thinking. She is co-author, along with Eduardo Viveiros de Castro, of the book *The Ends of the World* (2014).

Eduardo Batalha Viveiros de Castro is a Brazilian anthropologist and a professor at the National Museum of the Federal University of Rio de Janeiro. He has published many books and articles which are considered important in anthropology and in Americanist ethnology, among them: *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, and *The Inconstancy of the Wild Soul and other essays on Anthropology*. Born in Rio de Janeiro, Viveiros de Castro taught at the *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, the University of Chicago, and at the University of Cambridge. His principal contribution is the development of the idea of Amerindian perspectivism.

Ključne besede: Podnebne spremembe, antropocen, modernost, postkolonialna teorija

Déborah Danowski je doktorirala iz filozofije (1991) na Papeški katoliški univerzi v Riu de Janeiru. Na Univerzi Paris IV (Paris-Sorbonne) je opravila podoktorski študij filozofije (2001). Trenutno je profesorica filozofije na Papeški katoliški univerzi v Riu de Janeiru. Raziskuje sodobno filozofijo (zgodovino filozofije in metafiziko), pri čemer se ukvarja predvsem z naslednjimi temami: Leibniz, Hume, moderna filozofija, metafizika in ekologija. Skupaj z Eduardom Viveirosom de Castrom je soavtorica knjige *The Ends of the World* (2014).

Eduardo Batalha Viveiros de Castro (r.1951) je brazilski antropolog in profesor v Nacionalnem muzeju Zvezne univerze v Riu de Janeiru. Objavil je številne knjige in članke, ki veljajo za pomembne v antropologiji in amerikanistični etnologiji, med njimi *Z vidika sovražnika: človeškost in božanskost v amazonski družbi ter Nepremičnost divje duše in drugi eseji o antropologiji*. Viveiros de Castro se je rodil v Riu de Janeiru in poučeval na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, na Univerzi v Chicagu in na Univerzi v Cambridgeu. Njegov glavni prispevek je razvoj zamisli o Amerindijskemu perspektivizmu.

1 Besedilo je prevod besedila De Viveros, Eduardo, Danowski, Débiorah (2020): »The Past is Yet to Come«. E-flux journal, št. 114, dostopno na: <https://www.e-flux.com/journal/114/364412/the-past-is-yet-to-come/>

1.

Kdaj so se stvari sfižile? Danes si ni težko postaviti tega vprašanja. S temi »stvarmi« mislimo seveda na »nous autres«, tiste civilizacije, za katere je zdaj znano, da so minljive, kot jih je objokoval Valéry leta 1919, pri čemer je uporabil množino, da je govoril o ednini, o sodobni evropski civilizaciji, katere prihodnost je bila predmet njegove globoke skrbi. Danes je ta ednina še bolj očitno in skrb vzbujajoče postala univerzalnost, tehnološko-duhovna monokultura naše vrste. Ta singularna oblika (v dvojnem pomenu pridevnika) civilizacije, ki se je dolga stoletja imela za »izvor in cilj zgodovine«, se danes sooča z možnostjo, da je na pragu ne tako izvirnega »cilja«: samouničenja, ki ga povzročata rakava metastaza njene tehno-ekonomske matrike in kozmološki imaginarij, ki jo podpira, z drugimi besedami, njene kozmotehnike in kozmopolitike, kakor o tem govori Yuk Hui.²

Izvor in cilj zgodovine je naslov slavne knjige, v kateri Karl Jaspers razvija koncept »osne dobe« [*Axial Age*], obdobja, po katerem ima človeška vrsta ne le skupno zgodovino, ampak tudi enotno usodo.³ Jaspers je s tem izrazom meril na obdobje med 800 in 200 pred našim štetjem, v katerem so v Evraziji doživeli vzpon Konfucij, Lao-Tze, Buda, Zoroaster, veliki hebrejski preroki, grški pesniki, zgodovinarji in filozofi. V tem obdobju je nastal »človek, kakršnega poznamo danes«. Osne kulture so postopoma absorbirale vse pred- ali izvenosne kulture, ki so na ta račun izginjale; Jaspers je tako verjel, da se v dvajsetem stoletju še zadnja »primitivna« ljudstva končno približujejo izumrtju.⁴

2.

V predosnem človeštvu, starodavnem ali sodobnem, se danes ne prepoznamo; veliki arhaični imperiji se nam zdijo kot drug planet. »Kitajci in Indijanci so nam neskončno bližje kot Egipčani in Babilonci«, a kljub vsemu

² Yuk Hui, »Cosmotechnics as Cosmopolitics«, *E-flux Journal*, no. 86 (November 2017), dostopno na <https://www.e-flux.com/journal/86/161887/cosmotechnics-as-cosmopolitics/>, dostopano 26.1.2022.

³ Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (1949; Routledge & Kegan Paul, 1953).

⁴ Jaspers, *Origin and Goal of History*, 1.

to avtorju ni preprečilo, da bi zarisal določeno »posebno lastnost Zahoda«. ⁵Po njegovem mnenju je osna doba *de iure* ustvarila univerzalni »Mi«, toda šele s tehno-znanstveno modernostjo, ki so jo inavgurirali »tevto-romanski narodi«, je ta »Mi« postal *de facto* univerzalna, »resnično univerzalna, planetarna zgodovina človeštva.«⁶

Robert N. Bellah, eden od zgodovinarjev kulture, ki so prevzeli Jaspersovo tezo, meni, da »mi« živimo na zapuščini osne dobe:

Tako Jaspers kot Momigliano trdita, da so figure osne dobe – Konfucij, Buda, hebrejski preroki, grški filozofi – za nas tako žive, tako sodobne kakor nobena predhodna figura. Naš kulturni svet in velike tradicije, ki nas še vedno opredeljujejo na številne načine, izvirajo iz osne dobe. Jaspers si zato zastavi vprašanje, ali je modernost začetek nove osne dobe, vendar na to ne odgovori. A v vsakem primeru velja, da – čeprav smo izpopolnili spoznanja osne dobe –, teh še nismo prerasli, vsaj za zdaj ne.⁷

Naslednje strani izražajo naš sum, da so lahko zadnje besede omenjene-ga stavka – »jih še nismo prerasli, vsaj za zdaj ne« – usodno napačne ali pa jih je mogoče vzeti za resnične le, če jih razlagamo v pesimistični luči. Prav glede tega se zdi, da opravičujejo Latourjevo stališče, da »ni večjega intelektualnega kriminala, kakor da opremljeni z orodji pretekle dobe naslavljamo izzive sedanjosti.«⁸

3.

Zavoljo argumenta sprejmimo domnevno kontroverzna tezo o zgodovinskem pojavu »osne dobe« ali vsaj o njeni tipološki vrednosti.⁹ Bralcem predstavljamo naslednjo hipotezo: pojav in popularizacija pojma antropocena iz prvega desetletja enaindvajsetega stoletja razkrivata dokončno za-

5 Jaspers, *Origin and Goal of History*, 52, 61.

6 Jaspers, *Origin and Goal of History*, 61.

7 Robert Bellah, »What is Axial about the Axial Age?« *European Journal of Sociology* 46, no. 1 (2005): 73.

8 Bruno Latour, »Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern«, *Critical Inquiry* 30, no. 2 (2004): 231.

9 Glej odlično kritiko avtorjev Johna Boya in Johna Torpey, »Inventing the Axial Age: The Origins and Uses of a Historical Concept«, *Theory and Society* 42, no. 3 (2013): 241–59.

starelost teološko-filozofske opreme kot zapuščine osne dobe. In to iz istih razlogov, zaradi katerih je slednja postala, kot je modro opazil Bronislaw Szerszynski, »znaniška« dobe antropocena –, ki se je, kot je znano, začela precej pred tem, ko je dobila svoje ime.¹⁰ Z drugimi besedami, če je *epoha* antropocena med svojimi pogoji možnosti vsebovala kulturne mutacije, ki so se zgodile v Evraziji pred približno tremi tisočletji, potem *pojem* antropocena, kolikor to obdobje imenujemo »totalno kozmopolitično dejstvo« (v Maussovem smislu) – kot ekološka katastrofa, gospodarska tragedija, politična grožnja, verski nemiri –, kaže na izjemne težave, ki jih imamo s svojim osnim repertoarjem pri mišljenju o epohi, ki so jo te mutacije pripravile. Jaspersova »resnično univerzalna« zgodovina (spet izključno človeška univerzalnost) je postala »negativna univerzalna zgodovina« antropocena,¹¹ čas, katerega ime se nedvoumno nanaša na »človeka, kakršnega poznamo danes«. *Ánthrōpos* »antropocena« je lik, ki je nastal v osni dobi.

Morda bi se zato morali pri teoretiziranju o vzrokih in pogojih antropocena vrniti veliko bolj nazaj kot običajno, vse do meje med osno revolucijo in svetovi, ki so bili pred njo, med katerimi številni mimogrede še vedno obstajajo v različnih delih sveta, čeprav jih vse bolj nadlegujejo samooklicani odposlanci *ánthrōposa*. In čeprav so se neposredni materialni vzroki antropocena pojavili šele mnogo bolj nedavno – povzemimo jih z izrazom »fosilni kapitalizem« –, pa je antropološka konfiguracija, artikularna v osni dobi, v središču pogojev možnosti (duhovnih ali subjektivnih pogojev, če želite) teh objektivnih pogojev in še zlasti prepričanja o »usodni« naravi slednjih.¹²

4.

Na tem mestu ne moremo navesti vseh značilnosti tistega, kar so mnogi zgodovinarji poimenovali »osni preboj« –, med katerimi je tudi sama ideja preboja, radikalnega preloma s preteklostjo, na kratko, zametek sodobne

10 Bronislaw Szerszynski, »From the Anthropocene Epoch to a New Axial Age: Using Theory-Fictions to Explore Geo-Spiritual Futures«, v *Religion and the Anthropocene*, ur. Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann in Markus Vogt (Cascade Books, 2017), 37.

11 Dipesh Chakrabarty, »The Climate of History: Four Theses«, *Critical Inquiry* 35, no. 2 (2009): 197–222.

12 Zamisel, da bi se vrnili tri tisoč let nazaj z namenom obnavljanja subjektivnih razmer, ki so botrovali zagati antropocena, ima nekaj znanih predhodnikov. Pomislite na *Dialektiko razsvetljenstva*, kjer se avtorja odločita, da bosta presešla kritiko družbene prevlade v kapitalizmu s tlakovanjem transzgodovinske kritike instrumentalnega razuma (Ulysses kot prvi buržuj!). Da ne omenjamo Nietzscheja in njegove arheologije resnice kot vrednosti, dekonstrukcijo grškega ekvivalenta »mozaične razlike«, ki jo Jan Assmann prepozna v abrahamskih monoteizmih. Glej Assmann, *The Price of Monotheism* (Stanford University Press, 2013).

ideje revolucije (in seveda našega lastnega predloga o zastarelosti osne zapuščine). Naj izpostavimo le nekatere izraze, ki opredeljujejo »skupni temelj vseh 'osnih' premikov«:¹³ »korak v univerzalnost«; »osvoboditev in odrešenje tipično človeškega v človeku (Jaspers); »doba transcendence«; »kritično, reflektirano spraševanje o dejanskem in nova vizija tega, kar je onkraj« (B. Schwartz); »doba kritike« (A. Momigliano); »preskok v biti«; »razpad znane izkušnje vesolja« (E. Voegelin); pojav »mišljenja drugega reda« (Y. Elkana); »teoretsko analitična kultura« (M. Donald, R. Bellah); »negacija mitične avtoritete« (S. Eisenstadt); »moč negacije in izključitve«; »antagonistična energija« osnih »protireligij« (J. Assmann); »prehod iz imanence v transcendenco« (M. Gauchet). Ne nazadnje se spomnimo »napredka v intelektualnosti«, ki ga je Freud po zgledu Kanta videl v judovskem ikonoklastičnem monoteizmu, ter »odčaranja sveta«, Webrove slavne skovanke, ki sta ji M. Gauchet in C. Taylor sledila vse do osne dobe in najavila nasprotnike transcendence, kar je bilo videti kot nujni korak v procesu sekularizacije človeških kultur.

5.

Ni težko opaziti, da te definicije zelo spominjajo na podobo, ki jo je modernost ustvarila o sebi. Čeprav so te obarvane z večjo ali manjšo ambivalenco (še posebej izrazito pri Assmannu in njegovi teoriji o »mozaični razliki«), so v bistvu pozitivne in osno dobo opredeljujejo kot prvi korak na dolgi poti v *emancipacijo* – glavna beseda modernosti – človeštva iz primitivnega stanja magične imanence, v kateri so prevladovali simbiotski odnos človeka s kozmosom, narcistični in antropomorfni monizem, podrejenost preteklosti, mitska »zamrznitev« družbenega reda. Na kratko, stanje nevednosti, če ne celo strukturno zanikanje neskončnega potenciala človeške vrste za samodoločanje, tako v smislu njenih družbenopolitičnih institucij kot njene tehnične sposobnosti negiranja naravnih »danosti«. Evolucionistična *parti pris* večine avtorjev je očitna in domneva o neizogibni nepovratnosti »preboja« je praktično soglasna. Morda tudi ni naključje, da nekateri najpomembnejši privrženci »osnosti« kažejo politično in teoretsko usmerjenost bolj na desno kot na levo.¹⁴

13 Benjamin Schwartz, »The Age of Transcendence«, *Daedalus* 104, no. 2 (1975): 3.

14 Opozoriti je treba, da je praznovanje svobode kot diakritičnega atributa vrste, kot ontološkega znaka izjemnosti človeka, razširjeno po celotnem političnem spektru, vključno s sodobnimi misleci o »komunistični hipotezi«.

6.

Veliki atraktor te ideološke konstelacije je seveda »transcendenc«, ideja, ki je izumila svoj lastni antipod – »imanenco«. Kot je znano, je koncept transcendence v središču Jaspersove eksistencialne filozofije; vendar je ta, kar zadeva večino sklicev na osno dobo, mobilizirana v manj določenih smereh. Izum transcendence je na splošno opredeljen kot vzpostavitev hierarhične disjunkcije med zunajzemeljskim in zemeljskim ter posledično kot vzrok nastanka ontološkega dualizma, ki bo zaznamovalo celotno postopno mišljenje. Ta je sredi prvega tisočletja pred našim štetjem rezultat povezave političnih in kulturnih napetosti ter konfliktov, ki so privedli do zaskrbljujoče relativizacije dotedanjega reda v vseh njegovih pogledih, kar je spodbudilo izdelavo konceptualnega metajezika (kritična refleksivnost, razmišljanje drugega reda) in kompenzacijsko iskanje absolutnega temelja ter odrešitve v onostranstvu. Kar zaznamuje človeško zgodovino od osne dobe naprej, je pojav transcendence kot nadčutne in/ali inteligibilne razsežnosti, ki razkriva višjo, nevidno Resnico z osebno (Bog abrahamskih religij) ali neosebno (Parmenidova bit, moderna narava) esenco. V nekaterih različicah osne revolucije je transcendenc prevzela formo in red časa – kot v primeru krščanstva in njegovih številnih sodobnih filozofskih dedičev – do te mere, da je prostor obravnavan kot poganska (torej neresnična) razsežnost *par excellence*: »Resnica prostora je čas.« (Hegel)¹⁵ Ni presenetljivo, da je imela ta metafizična malomarnost do prostorske resne posledice za našo sedanjo mešanico nemoči in brezbržnosti v odnosu do antropocena, tj. naše navidezne nezmožnosti mišljenja od »resnice prostora« k resnici v prostoru. Toda prehitavamo.¹⁶

7.

Nedavno objavljena zgodovinska študija Alana Stratherna *Unearthly Powers* za izhodišče vzame izrecno iz osne literature izpeljano dihotomijo med dvema oblikama religioznosti, ki ju imenuje »imanentizem« in

15 Citat v Vitor Westhelle, *Eschatology and Space: The Lost Dimension of Theology Past and Present* (Palgrave Macmillan, 2012), xiii. Treba je opozoriti, da je čas »osnih« kultur zasnovan na linearni in v prihodnost usmerjeni časovni shemi (zemeljski ali nadzemeljski), medtem ko je »poganska« prostorske temeljila na primitivni ciklični (torej časovno zastareli) časovnosti. Glej klasični esej Karla Löwitha, »Meaning in History« (University of Chicago Press, 1949) in zelo izvirno študijo Westhellea.

16 O pojmu malomarnosti glej Latourjev komentar odlomka Michela Serresa v *Latour, Facing Gaia* (Harvard University Press, 2017), 152.

»transcendentalizem«. ¹⁷ Specifičen problem te dobro dokumentirane monografije, namreč interakcija med političnimi in verskimi dejavniki, ki je privedla do svetovne ekspanzije nekaterih največjih transcendentalnih religij (krščanstvo, islam, budizem), nas na tem mestu ne zanima. Toda njegova obravnava konceptov transcendence in imanence je bila eden od navdihov za pričujoče besedilo.

Strathern predlaga tri glavne teze v prid zgodovinski analizi, ki jo razvije v *Unearthly Powers*. Prvič, avtor v brezkompromisno »naturalističnem« tonu zagovarja idejo, da je imanentizem naš privzeti verski način, ki izhaja iz določenih »razvojnih značilnosti človeške kognicije«. ¹⁸ Je del *naravne kulture* človeške vrste, »ontoteološki« moment *pensée sauvage* [divje misli]. Iz tega sledi, da je sam imanentizem prvotno imanenten: torej rekurzivno imanenten, vse dokler si ga reflektivno ne prisvojijo nekatere filozofske in politične protiosne tradicije. Drugič, transcendentalizem se je zaradi svojega paradoksalnega značaja, ki zavrača življenje (kot bi rekel Nietzsche), njegovega protislovja s temeljnim metabolizmom človeškega uma (kot bi rekel Strathern), vedno manifestiral v nestabilni sintezi z imanentizmom, s katerim je bil prisiljen sklepati kompromise. Ta sinteza se v postosnih religijah kaže v različnih oblikah; na primer, ustvarila je različne kategorije posrednikov med dvema redoma, ontološko dvoumne ali hibridne like: preroke, duhovnike, askete, filozofe, mesije. Temeljna dogma krščanstva je eden od odgovorov na potrebo po mostu, ki jo je povzročila osna disjunkcija: zemeljska in trpeča inkarnacija Boga ali Logosa, radikalna imanentizacija vrhovne transcendence. Teza o nestabilni verski sintezi privzema idejo Shmuela Eisenstadta, da osna doba vzpostavlja »nerazrešljivo napetost« med potrjeno (razkrito, napovedano) transcendenco in trdovratno vztrajnostjo posvetne imanence, nespremenljivi substrat človekovega trajektorija kot živeče vrste. Nazadnje, če pravilno razumemo Strathernov argument, je svetovni uspeh tako »nenaravne« oblike religioznosti, kot je transcendentalizem, posledica njenega zajetja s strani neodvisnega zgodovinskega pojava, in sicer države, ki omogoči sorazmernost med versko resnico in politično oblastjo kot ločenima ravnema *sociusa* – sorazmernost, ki je še posebej očitna pri izbirni naklonjenosti (»fascinantne povezave« ¹⁹) med monoteizmom in imperijem. Homologija med strukturami transcendence in političnimi institucijami pa ni omejena le na predmoderni svet: pomislite na »kozmpopolis« iz sedemnajstega stoletja, ki ga je analiziral Stephen Toulmin, v katerem new-

17 Alan Strathern, *Unearthly Powers: Religious and Political Change in World History* (Cambridge University Press, 2019).

18 Strathern, *Unearthly Powers*, 4.

19 Strathern, *Unearthly Powers*, 132.

tonski zakoni narave in načela absolutistične države-naroda drug drugega opravičujejo ter legitimirajo.²⁰

8.

Tako za Jaspersa kot večino pripadnikov osnosti (zagotovo ne za Strather-na) je izum transcendence in vse, kar je sledilo v okviru tega, del nujnega napredka človeštva kot odkrivanja potencialov, ki človeka ločijo od narave kot celote. Vse pa konvergira v spoznanju, kakor potrjuje *Unearthly Powers*, da ni kontinuiranega linearnega napredka od prvotne imanence h končni (ali dokončni) transcendenci, ampak da poosna zgodovina kaže na določen izmenični ritem, saj so inovativni impulzi transcendentalizma postopoma nevtralizirani s strani imanentne inercije kot v nekakšni fraktalni, entropični rutinizaciji karizme – dobro znani relapsi v malikovanje, obredje, vraževerje, atavistično poganstvo nižjih slojev – ter zahtevajo periodične napore v reformi, asketizmu in očiščenju, staro idejo o novem začetku. (Ali to pomeni, da je transcendentalistična shema časovne puščice zgodovinsko podvržena imanentistični ideji o cikličnem času?)²¹

9.

Dialektika med transcendenco in imanenco, ki jo je sprožila osna paradigma, je v modernosti privzela kanonsko obliko razlikovanja med naravo in kulturo, katere zloglasna nestabilnost je postajala vse bolj nevzdržna, ko smo se soočili s posledicami »totalne« kozmopolitike antropocena. Ta nestabilnost se je pojavila zlasti v protislovni menjavi predikatov transcendence in imanence med ureditvami narave in kulture (ali družbe), kot je Latour mojstrsko pokazal v knjigi *Nikoli nismo bili moderni*.²² Zdaj je bila kultura novo ime za človeško transcendenco (duša božanskega izvora modernizirana in ponotranjena kot praktični um ali red simbolnega) in narava za njeno imanenco (prirojena živalskost človeške vrste, od instinktivne do kognitivne ravni). Drugič je kultura zavzela področje imanence (odprtost

20 Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (University of Chicago Press, 1990).

21 Stephen Jay Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time* (Harvard University Press, 1987).

22 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Harvard University Press, 1993).

za svet, zgodovina kot zgodovina svobode, junaštvo zanikanja danega) in narava transcendence (eksteriornost in neoprijemljivost fizičnih ter bioloških zakonitosti, zgodovina kot mehanska evolucija kozmosa). Pomena pojmov transcendence in imanence sta poleg tega medsebojno zamenljiva – glede na zgornjo opredelitev bi ju lahko tudi obrnili –, odvisno od tega, ali poudarjamo *primarno* imanenco kulture v odnosu do narave, ki nato prevzame vseobsegajočo vlogo transcendence (Strathernova neotranscendentalistična pozicija o imanentni religioznosti),²³ ali *sekundarno* imanenco narave v odnosu do kulture, ki postane paratranscendentna moč, ki podeljuje pomen realnosti (neoimanentistično stališče). To je posledica pogostih dvoumnosti pri uporabi tega para pojmov, ki povezujejo transcendenco z duhovnim ali idealnim redom ter imanenco s telesnim in materialnim (ontološka transcendenca, nasprotje med nebesnim in zemeljskim) ali obratno in bolj moderno, povezovanje transcendence z objektivno zunanostjo in imanence s subjektivno notranostjo (epistemološka transcendenca, nasprotje med svetom stvari in tem, kar nam je dano kot izkustvo).²⁴ Kot »primarno« smo opredelili subsumcijo kulture s strani narave in kot »sekundarno« njeno inverzijo, saj je v modernosti to, kar so jezikoslovci poimenovali kot »neoznačen« pol opozicije narava/kultura, oslavljen sekularen naslednik zunajzemeljskega reda milosti, ki je v predmodernem svetu vključeval zemeljski red (brez možnosti njegove ukinitve). Ta inverzija v odnosu do predmodernih osnih režimov je razložena s pojavom »sekularizacije« ali »odčaranja« sveta.

10.

Sinteze predosnega obdobja so izgubile njihovo že tako relativno ravnovesje s *translatio imperii*,²⁵ ki je vzpostavil suverenost pola narave in ji podelil izrazito prevlado nad redom kulture; poznejše družbeno-konstruktivistične reakcije na ta preobrat niso uspele mobilizirati srca in uma modernega človeka. Transcendentni značaj zunajzemeljskega (»religioznega«) reda je absorbiral svetovni (»znanstveni«) red in ustvaril sodobno naravo kot ab-

23 Strathern v *Unearthly Powers* opaža, da nekatere temeljne vrednote imanentistične religioznosti – bogastvo, plodnost, potrošnja, zmaga, svetovni uspeh ipd. – prevladujejo tudi v sodobni sekularizirani družbi (37). V svoji analizi predvideva, da ima znanstvena kultura »nesekularni« epistemološki okvir, kolikor se nanaša na idejo Narave, ki je neposredni dedič krščanskega transcendentalističnega monoteizma.

24 Levy Bryant, »A Logic of Multiplicities: Deleuze, Immanence, and Onticology,« *Analecta Hermeneutica*, no. 3 (2011): 1–2.

25 Latour, *Facing Gaia*, 177.

solutno ontološko domeno, »eksterno, poenoteno, deanimirano in nespor- no«²⁶. Stare nadnaravne vrednote je ugrabila ta nova in resnična »Nadna- rava«. Temeljna gesta modernosti je torej razlitje Assmannove »mozaične razlike« transcendence v imanenco – imanenco, ki je popolnoma izgubila lastnosti, ki jih je imela v predosnih svetovih in ki jih je v postosnih sveto- vih delno obdržala kot »kompaktna izkušnja kozmosa« (Voegelin), demo- kratični univerzalizem (Strathern), prezir do monoteistične nestrpnosti (ki se je pozneje preoblikovala v mononaturalistično nestrpnost modernih), pragmatični skepticizem do »mozaične« gotovosti (Assmann) in temeljne dihotomije, posvečene z evangelijem o transcendenci, kot so tiste med te- lesom in duhom, znotraj in zunaj človeka, subjektom in objektom, ljudmi in stvarmi. Ta prva imanentizacija transcendence, ki se je začela v sedemnaj- stem stoletju, v dobi »iskanja gotovosti«,²⁷ kot reakcija na ponavljajoče se krize nestabilne sinteze (imanentizem in skepticizem renesanse, Kopernik in Galilej, verske vojne), se bo v naslednjih stoletjih različno manifestirala, tokrat se bo prelila iz domene narave na področje kulture – v različne tren- de v filozofiji in politični teoriji ter v oblike religioznosti.²⁸ Po drugi strani pa je ključno, da je imanentizacija transcendence kot Narave metafizično deteritorializirala kulturo (ki je izgubila religiozni balast in postala nekakšna prosto lebdeča domena), kar je povzročilo osvoboditev ali »dezinhibicijo«²⁹ močnih sociokulturnih sil, ki so ravno, ker so »naravne« v smislu ontološke povezanosti z materialnim okoljem, na katerega se nanašajo (energetski cikel zemlje, biosfera), povzročile tako imenovani antropocen.

11.

Dokončen in v več kot enem smislu »končen« neuspeh modernega ideo- logema narave ter kulture signalizira izpetost konceptualne dediščine osne dobe. Strogo gledano, ta neuspeh pomeni konec vsakega upanja v resnično transcendenco: noben Bog nas ne bo prišel rešiti. Ali smo potem omejeni na to, da sprejmemo dokončno imanentizacijo transcendence z zmagoslavnim odčaranjem sveta, koncem otroštva človeštva (ali njegove predzgodovine,

26 Latour, *Facing Gaia*, 178.

27 Toulmin, *Cosmopolis*.

28 Kot je opazil Gunther Anders v *Le temps de la fin* (1972; L'Herne, 2007), je moralo biti razočaranje, ki je spremljalo uvodno gesto modernosti, in sicer propad geocentrične podobe, »neprijetno, vendar ni bilo usodno«, saj ga je nadomestilo novo antropološko dostojanstvo: absolutizacija same zgodovine.

29 Latour citira Jeana-Baptista Fressosa v *Facing Gaia*, 20, 191.

kot bi rekel Marx) – tj. političnim obvladovanjem družbe in tehnično suverenostjo nad planetarnim (in medplanetarnim) okoljem? Ali pa bi se morali ob prebujanju Gaiega »kozmološkega stanja izjeme« (Gaia, neverjetni planet, ki ga ustvarja to, kar on ustvarja, Življenje) lotiti refleksivne transcendentizacije naše »stare antropološke matrice«³⁰ – »zgoščene« imanence – prizadevati si za intenzivno oživljanje lokalnega kozmosa (zemlje) s pomočjo protiosnega ponovnega začaranja sveta, nujno sekundarnega in nekoliko zadržanega? Ta dilema postane še bolj zapletena, ko se zavemo, da se privlačnost določenih predlogov za transcendentizacijo imanence, kot je teologija »srečne treznosti« – še posebej avtoritativna formulacija³¹ človeške potrebe po preoblikovanju nujnosti v vrlino –, izkaže precej nemočna ob »antropološkem« pozivu po ponovni religiozni prisvojitvi imanentizacije transcendence, kakršne so novobinkošne teologije blaginje ali, resneje, zaradi neizpodbitne zahteve po materialni emancipaciji razlaščenih množic?³²

12.

Naj zaključimo z že omenjenim Heglovim citatom: »Resnica prostora je čas.« Ta povzema celoten pomen filozofije zgodovine, ki je nastala v osni dobi in katere najuspešnejši zahodni sad sta bila krščanstvo ter njegova razpršena kulturna dediščina. Ni naključje, da se skorajda dobesedno ponovno pojavi v programskem dokumentu papeža Frančiška, papeža, ki je kljub temu izjemno občutljiv na (»prostorske« po definiciji) zadeve Zemlje. V *Evangelii Gaudium* Frančišek postavlja štiri načela, ki so temelj možnosti »miru, pravičnosti in bratstva«. Prvi je natanko: »Čas je pomembnejši od

30 Latour, *We Have Never Been Modern*, 30.

31 Pope Francis, *Laudato Si'*, May 24, 2015, §224, dostopno na https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, dostopano 26.1.2022.

32 Teologije blaginje, ki so danes zelo priljubljene in politično močne v Latinski Ameriki (in drugje), prvotno izvirajo iz tako imenovanega teleevangelizema ZDA. »Prepoznavna značilnost sodobne teologije blaginje je čudežna moč blagoslova; gmotno blaginja ni le stranski produkt krepostnega življenja, ampak je, *ipso facto*, božji nadnaravni dar vernikom, za razliko od drugih darov duha, kot sta glosolalija ali zdravljenje s pomočjo vere.« Virginia Garrard-Burnett, »Neopentecostalism and Prosperity Theology in Latin American: A Religion for Late Capitalist Society,« *Iberoamericana: Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* 42, no. 1–2 (2012): 23–24. Glede zahteve po materialni emancipaciji je Chakrabarty dejal: »Glavni razlog,« kakor piše Hannes Bergthaller ..., »zakaj vse krivulje »velikega pospeška« še vedno neusmiljeno kažejo navzgor ..., je širjenje potrošniških vzorcev srednjega razreda po svetu.« To je »zgodovinsko podedovana obveznost do množic«, Bruno Latour and Dipesh Chakrabarty, »Conflicts of Planetary Proportions—a Conversation,« v »Historical Thinking and the Human,« ur. Marek Tamm and Zoltán Boldizsár Simon, posebna izdaja, *Journal of the Philosophy of History* 14, no. 3 (2020): 31, 36.

prostora.« Komentar, ki temu sledi, spodbuja potrpežljivost in opozarja, da

dati prednost prostoru pomeni nor poskus vse skupaj ohranjati v sedanjosti, poskus posedovati vse oblike moči in samouveljavitve; pomeni zamrzovanje procesov in njihovo zadrževanje. Dati prednost času pomeni skrbeti za začenjanje procesov in ne za posedovanje prostorov. Čas vlada nad prostori.«³³

V papeževi encikliki *Laudato Si'*, dokumentu, katerega ekopolitičnega pomena ni mogoče preceniti, najdemo še en opomin, in sicer v zvezi z odstopanji, ki grozijo vsem bronamernim obsodbam antropocentrizma: »Naš odnos z okoljem nikoli ne more biti ločen od našega odnosa z drugimi in Bogom. V nasprotnem primeru ta odnos ni nič drugega kot romantični individualizem, preoblečen v ekološka oblačila, ki nas zapre v zadušljivo imanenco.«³⁴

*Premoč časa je torej tisto, kar omogoča ánthrōposu, da pobegne iz imanence, razumljene kot ječa.*³⁵ Frančiškova »integralna ekologija« ne glede na njegovo občudovanje vredno prizadevanje, da bi zemljo postavil v središče skrbi vernikov, spoštuje absolutno doktrinarno načelo odrešitvenega razmerja med minljivostjo in zunajsvetovnostjo, razmerje, prek katerega človeška vrsta delno, vendar odločilno izstopi iz zemeljske imanence ter se odlikuje kot vrsta znotraj Stvarstva.

Na tem mestu je primerno ponoviti Latourjevo skrb glede pomena enostranskega privilegija časa v filozofijah zgodovine, ki vodi v brezbržnost ali slepoto »*nous autres, civilisations*« glede kozmopolitičnega izziva antropocena: »Ali bi lahko slepoto te civilizacije deloma povzročila prav ideja, da 'imamo' filozofijo zgodovine?«³⁶ Sklene v tonu, za katerega bi morali reči, da bolj izraža željo kot konstitutivnost.

Zdi se, da se je vse odvijalo, kot *da je bila časovna orientacija tako močna, da je onemogočila vsako možnost, da bi našli svoje mesto v prostoru*. Prav ta globok premik od usode, utemeljene na zgodovini, k raziskovan-

33 Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, 2013, §223, dostopno na https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, dostopano 26.1.2022.

34 Pope Francis, *Laudato Si'*, §119. Najin poudarek.

35 Izraz »zadušljiva imanenca« je v portugalskem prevodu *Laudato Si'* preveden kot »zadušljiva zaprtost znotraj imanence«. Zaprtost – kakšen koncept!

36 Latour v Latour and Chakrabarty, »Conflicts of Planetary Proportions« 4.

ju tistega, kar bi zaradi pomanjkanja boljšega izraza lahko imenovali geografija (pravzaprav *Gaiagrafija*), pojasnjuje precej zastarel značaj vsake filozofije zgodovine. Zgodovinskost je bila absorbirana s strani prostorskiosti; kot da bi bila filozofija zgodovine subsumirana pod nenavadno obliko prostorske filozofije –, ki jo spremlja še bolj nenavadna oblika geopolitike (pravzaprav *Gaiapolitika*).³⁷

Hierarhijo med časovnostjo in prostorskiostjo, ki jo je vzpostavila osna doba in ki jo je hipertranscendentalizirala krščanska eshatologija, ko jo je vnesla v zahodno filozofijo ter zgodovino (Karl Löwith je imel prav), empirično izpodbija približevanje planetarnim mejam. Zato ni presenetljivo, da antropocen v znanstveno posodobljenih terminih ponovno uprizarja »zgoščeno izkušnjo zemlje« (lokalni kozmos, kritična cona, posplošena simbioza kot resnica življenja) in zahteva »prostorski obrat« misli. Na ta način se primordialna zemlja predmodernih in ekstraosnih ljudstev pojavi kot nepričakovana alternativa znotraj planetarnega argumenta, kot je predlagal Latour. Razlika med njegovima planetoma Sodobnost in Tuzemski³⁸ je nedvomno časovna razlika, vendar je to čudno krožna časovnost, kot da bi rekel: »Preteklost šele pride.« Planet Sodobnost je namreč avtohtona, primordialna zemlja, zemlja prednikov, ki je bila od nekdanj tukaj; to je »dovolj dober planet«, ki ga moramo s politično akcijo znova iztrgati od »poškodovanega planeta«, ki so nam ga zapustili prejšnji planeti.

Omenili smo politično akcijo. Perspektiva, ki jo je Anders predlagal o »apokalipsi brez kraljestva« kot nemisljivem realnem – v nasprotju s perverzno nerealnostjo kapitalističnega »kraljestva brez apokalipse« in pobožne fikcije »apokalipse v kraljestvu« krščanstva ter njegovih utopičnih dedičev –, ne pomeni kvijetistične ali fatalistične rešitve.³⁹ Čas konca je čas »konca sveta«, v prostorskem, geografskem smislu, ki ga ima tudi grški izraz *eschaton*⁴⁰ – gre za mejo ekspanzije kapitalističnega kozmotehničnega sklopa –, in konec časa danes pomeni vse večja degradacija ekoloških pogojev, se pravi pogojev, danih v zemeljskem prostoru; neskončen konec. Gumb Andersove totalne jedrske vojne smo že pritisnili, v smislu, da katastrofa ni šele na poti, ampak se je začela že pred mnogimi desetletji.

37 Latour and Chakrabarty, »Conflicts of Planetary Proportions,« 14. Najin poudarek.

38 Latour and Chakrabarty, »Conflicts of Planetary Proportions,« 17.

39 Günther Anders, »Apocalypse without Kingdom,« prev. Hunter Bolin, *E-flux Journal*, no. 97 (February 2019), dostopno na <https://www.e-flux.com/journal/97/251199/apocalypse-without-kingdom/>, dostopano 26.1.2022.

40 Westhelle, *Eschatology and Space*, 2012.

Čakanja ni več, obstaja samo prostor. Ali ne bi *kairós* Paula Tillicha in *Jetztzeit* Walterja Benjamina označili kot trenutek, ko »čas postane prostor«? Ko se čas ustavi, zgodovina eksplodira in človek vstopi v prostor prek akcije? Čas, ko boj za zemljo najprej pomeni pridružiti se boju ljudstev brez zemlje, ki so jih zdesetkali in jih še vedno napadajo ter razlašajo brezzemni ljudje, »človeštvo«, ki se sooča z Gaio, ljudje transcendence – »nous autres«, mi, belci, kot domorodna ljudstva Amerik običajno imenujejo, no, nas?

Zaključimo torej z besedami šamana, političnega voditelja in govornika indijanskega plemena Yanomami v Braziliji Davija Kopenawe: »Kar belci imenujejo prihodnost, je za nas nebo, zaščiten pred dimom epidemije *xaware* in tesno privezано nad nas!«

Prevod Katarina Majerhold

Pisanje zgodovine kot kulturna in politična kritika ali težave pri pisanju zgodovine (de) kolonizirane družbe¹

Povzetek

Na podlagi zgodovinskega izkustva avtor v prispevku postavlja vprašanje o pisanju zgodovine v družbi, ki je prestala kolonizacijo. To zgodovinsko dejstvo namreč ne določa le preteklosti kot zgodovinarjevega objekta, ampak tudi njegovo sedanjost, to je njegovo prakso zgodovinopisja. Kategorije, s katerimi operira kot zgodovinar namreč niso nevtralne, temveč so kategorije, ki so v kolonizirano družbo vstopile prav s kolonizacijo, obenem pa jih na ravni discipline zgodovinopisja vzdržujejo prav institucije vednosti, ki pripadajo nekdanjemu kolonizatorju. Na primeru Alžirije avtor tako ugotavlja, da mora zgodovinar, če želi resnično zadostiti pogojem tega vprašanja, pripoznati, da obstajata dve, med seboj ločeni zgodovini, da torej poleg uradne zgodovine kolonizatorja, obstaja še zgodovina koloniziranega. Slednja pa ne zadeva le drugih ali prezrtih objektov zgodovinopisja, ampak zadeva druge spoznavne kategorije, torej drugačno epistemologijo, ki jo je potrebno v okviru zgodovinopisja (de)kolonizirane družbe šele razviti.

Ključne besede: Alžirija, zgodovina, zgodovinopisje, kolonizacija, epistemologija

Daho Djerbal (r.1946) je predavatelj sodobne zgodovine na oddelku za zgodovino Druge Univerze v Alžiru. Na Univerzi Paris VII Jussieu je doktoriral iz sodobne zgodovine in opravil doktorat. Od leta 1993 je izdaja revio Naqd za študije in družbeno kritiko. Po desetletju dela na področju gospodarske in socialne zgodovine se je Djerbal posvetil zbiranju pričevanj akterjev narodnoosvobodilnega boja v Alžiriji ter odnosu med zgodovino in spominom.

Abstract

Starting from a historical experience of colonization the author is posing the question of

1 Prevod besedila Djerbal, Daho (2014): "De la difficile histoire d'une société (dé)colonisée: Intéférences des niveaux d'historicité et d'individualité historique." V Brun, Catherine, ur. Guerre d'Algérie: Les Mots Pour La Dire. Paris: CNRS éditions.

writing history in the context of a (de)colonized society. This historical fact does not only define the object of the historian, the past, but also his present, his practice of writing history. The categories he operates with are not neutral, but they entered the colonized society with colonization, while within the discipline of history they are sustained by the institutions of knowledge that belong to the colonizer. Building on the example of Algeria the author maintains that if the historian wants to fulfil the conditions of this question, he needs to acknowledge that there are two separate histories: besides the official history of the colonizer, there exists also a history of the colonized. The latter does not only concern other and hidden objects of history, but also different categories of knowledge, a different epistemology, which needs yet to be developed in the practice of historiography of the (de)colonized society.

Keywords: Algeria, history, historiography, colonization, epistemology

Daho Djerbal is a lecturer in modern history at the History Department of the Second University of Algiers. He holds a PhD in modern history from the University of Paris VII Jussieu. Since 1993, he has been the editor of the journal Naqd for Studies and Social Criticism. After a decade of work in the field of economic and social history, Djerbal devoted himself to collecting testimonies of the actors of the national liberation struggle in Algeria and the relationship between history and memory.

Ločnica zgodovinskega razuma

Na začetku svoje raziskovalne kariere sem imel idejo, da je sodobna francoska zgodovina na nek način tudi zgodovina kolonialne Alžirije. Sčasoma sem spoznal, da čeprav v Franciji obstaja zgodovinopisje kolonialne Francije, zgodovina kolonizirane Alžirije ne obstaja. Ni mogoče reči, da je zgodovina kolonialnega osvajanja ustvarila skupen prostor, če s tem mislimo na prostor, ki si ga delimo ali razdelimo.

Filozofska in praktična ločnica razpolavlja zgodovinski razum. Ta ločnica ni le produkt neenakega razvoja raziskav. Je tudi funkcija procesov razlikovanja in izključevanja. Poenostavljeno rečeno, obstaja le en subjekt, ki obdeluje, definira in aktivira preteklost, sedanjost ter prihodnost, hkrati pa določa, kaj je treba povedati, ohraniti in uničiti. To je dominanten/dominirajoči subjekt. Podrejeni – kolonizirani ali njihovi nasledniki – ostajajo v senci, v »drugem repertoarju« misli, na drugem področju spomina. Ko kolonizirani poskusijo postati subjekt svoje zgodovine, postanejo neznosni, neslišni, terorizirajoči. Mašimo si ušesa.

Kot izhodišče naj nam služi primer Harkijev,² ki so jih na začetku leta 1962 zaprli v taborišča na jugu Francije. Lahko bi rekli, da je šlo le za fizično materializacijo ali teritorializacijo tistega, kar je bilo vedno mišljeno s »*Français*

² Op. prev.: Harkiji so alžirski muslimani, ki so služili v francoski Afriški vojski (*Armée d'Afrique*) med leti 1830 in 1962. Z začetkom alžirskega upora za neodvisnost leta 1954 so začeli vedno pogosteje dezertirati in organizirati manjše upore.

de souche européenne« ali »Francozi evropskega porekla« in s tem pravimi »Francozi Francije«. Harkiji so bili ljudje, ki so prispevali h kolonialni Franciji. Žrtvovali so se za Francijo; prispevali so k njeni »veličastni« preteklosti. Leta 1962, ko so alžirski *pieds-noirs* ohranili svoje pravice kot polnopravni francoski državljani, so bili Harkis označeni kot »*Français de souche nord-africaine*« [Francozi severnoafriškega izvora], z izrazom, ki – tako na intelektualni ravni kot v politični praksi – izraža nepopolno integracijo teh »pomožnih« prebivalcev kot polnopravnih francoskih državljanov.

Kaj je torej mogoče reči o tistih, ki so se borili za neodvisnost svoje države, za osvoboditev kolonialne prevlade? V najboljših primerih so v zgodovino pisju »levice« običajno predstavljeni kot majhni lokalni tirani, vodje frakcij, znanilci despotizma, ki ga mnoge nekdanje kolonizirane države – »postkolonije«, če uporabljamo angleško terminologijo – doživljajo danes. Če so bili v nekem trenutku subjekti svoje zgodovine, potem so bili subjekti zgodovine despotizma in tiranije, ne pa emancipacije in svobode. Za nekatere francoske zgodovinarje so bili edini pravi alžirski nacionalisti alžirski komunisti, večinoma Evropejci ali evropeizirani Alžirci, katerih politični »angažma« ni bil povezan s skupnostjo (plemenom) ali svetim (religijo). Samo oni so bili nosilci standardne suprakomunitaristične države, državljanskega naroda brez verskih zakramentov, nosilci sekularnega in naprednega ali proletarskega naroda.

Ugotovil sem, da obstajata dve zgodovini: zgodovina kolonialne Francije z njenimi institucijami in ljudmi ter zgodovina Alžirije z njenimi institucijami in ljudmi. Namesto skupne zgodovine in enotnega ontološkega procesa obstajajo prepletene, sočasne zgodovine. Glede na to ni treba dekolonizirati zgodovine, kot predlaga Mohamed Sahli, ampak omogočiti alžirskim zgodovinarjem, da še naprej osvobajajo svojo misel in oblikujejo lastne paradigme.³

Za drugačno vrsto episteme

Kolonija neizogibno povzroča zmedo, saj vključuje vzdrževanje meja znotraj kolonializirane države – na silo ustvarjenih meja – med državljanom in tujcem, bolje rečeno med državljanom in kolonialnim subjektom, državljanom in nedržavljanom ali državljanom in drugorazrednim državljanom. Morda se zdi, da se sedanja generacija zgodovinarjev (tistih, ki pišejo od osemdesetih let prejšnjega stoletja) zaveda te ločnice, a v resnici ni tako. Je to posledica konservativnosti akademske misli: težave pri izpodbijanju

³ Mohamed Chérif Sahli, *Décoloniser l'histoire: Introduction à l'histoire du Maghreb* (Paris: Maspéro, 1965).

uveljavljenih tez in sprejemanju novih idej? Ali pa je to znak borbenege statusa kritične teorije? V obeh primerih Alžirija v francoskih (in širše zahodnih) zgodovinskih in političnih znanostih še naprej zaseda mesto potlačanih, nemišljenih, celo nezamisljivih.

Slabost deloma izhaja iz globoke asimetrije pri pridobivanju znanja. Države globalnega juga trpijo zaradi velikega pomanjkanja. Naše branje ni ažurno. Smo v podrejenem položaju, vedno iščemo priznanje sebi enakih in priložnost za igranje v glavni ligi. Potrebujemo čas, da pridobimo isto hitrost in se naučimo govoriti istega jezika ali vsaj uporabljati isti besednjak ter pokažemo, da obvladamo iste reference.

Filozof Jean-Pierre Faye govori o »narrativnem učinku«: piše, da si s »poročanjem o zgodbi podelimo moč poročanja, moč ugotavljanja pomena zgodbe, ki jo izrazimo z besedami«. ⁴ A mi se nenehno srečujemo z ultimatom obvladovanja dveh pripovedi: pripovedi, ki bi nam lahko omogočila osmisliti lastno zgodovino, in znanjem, ki bi nam pomagalo vstopiti v dialog z drugimi ter osmisliti njihovo zgodovino.

Predvsem gre za ustvarjanje prostora za drugačno vrsto episteme, obliko mišljenja, ki priznava obstoj drugega kot subjekta in ga/jo postavlja v središče refleksije ter mu/ji v skladu s tem omogoča ustvarjanje svojih lastnih kategorij. Da bi o sebi mislili kot o subjektu lastne zgodovine, moramo najprej ubesediti to zgodovino, nato pa ubesediti še sebe. Toda ubesediti travmatično preteklost ni enostavno. Oceniti moramo, v kolikšni meri so bile vojne nevroze ali nevroze, ki izhajajo iz kolonialne prevlade v naši družbi, ubesedene ali utišane, zavedajoč se, da se bomo na neki točki na tak ali drugačen način soočili s »šifriranimi« mrtvimi deli in točkami potlačitve. ⁵ Kot ugotavlja psihoanalitičarka in nekoč sodelavka Frantza Fanona, Alice Cherki, imamo opravka s »katastrofami resničnih ljudi, ki so živeli v grozi in praznini, katastrofami, ki so v letih po vojni ne le ostale neraziskane, ampak so bile res popolnoma utišane, ostajale so v travmatičnem suspenzu zaradi nezmožnosti govora in pomanjkanja dostopa do reprezentacije«. ⁶

Alžirsko družbo še vedno pretresajo kompulzivna gibanja, ker svojih travm ni mogla izraziti z besedami ali ozavestiti svojih razlik in notranjih protislovij. Obstaja veliko tem, ki jih nismo dovolj preučili. Kot pojasnjuje Fanon, kolonizacija kot proces dominacije in podrejanja proizvaja odtujene subjekte, priče lastnega propada, ki so dobesedno in metaforično izključeni

4 Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires, critique de l'économie narrative* (Paris: Hermann, 1972) 3-4.

5 Alice Cherki, »Retards de mémoires«, *Psychologie clinique* 16 (2003): 147-58.

6 Alice Cherki, »Ni honte ni gloire,« *Actualités du trauma*, ur. Patrick Chemla (Toulouse: ERES, 2002) 101-10.

sami iz sebe. V *L'An V de la révolution algérienne* navaja pomembno izjavo o tem v publikaciji *Front Liberation Nationale*: »Francoski kolonializem se je uveljavil v samem središču alžirskega posameznika in se tam lotil trajnega dela čiščenja, samoizgona, racionalnega samopohabljanja.«⁷

Osvoboditev ljudstva ali posameznika, dosežek neodvisnosti, ne pomeni nujno, da praznino, ki je nastala z odhodom kolonizatorja, nadomesti občutek samospoznanja. Ustvarjanje novega [*devenir-nouveau*], porojeno iz srečanja s samim seboj, morda ne ustvari svobode. Kot piše Karima Lazali: » [Ustvarjanje novega] vključuje tudi tveganje oblikovanja situacij, s katerimi podaljšujemo svojo podrejenost, ki je za nas sicer pomirjujoča, kolikor je poznana. Dominantno se v tem primeru odvija znotraj nas samih in tke družbeno vez tako, da preoblikuje situacije, identične zasužnjevanju.«⁸

Na podlagi sil potrjevanja in valorizacije smo ta vprašanja zanemarili. Ker smo mislili, da bi bili nerazumljeni ali neslišani, smo jih predstavili na težko dostopna mesta. Kljub temu lahko z načini razmišljanja in delovanja avtohtonega prebivalstva, pomočnikov kolonialne uprave, skupnosti in posameznikov začnemo doumevati krize, ki smo jih preživeli in jih še vedno preživljamo.

Zgodovina Alžirije ni le zgodovina junakov in svetnikov, tudi ne le zgodovina francoskih institucij ali tistih, ki so se prilagodili francoskim (ali zahodnim) vrednotam. Zato sem začel delati na »lokalnih elitah«, tako imenovanih avtohtonih agentih francoskih kolonialnih oblasti. Pri tej družbeni skupini me je zanimala visoka stopnja prenosa zvestobe (če si izposodim izraz, ki ga uporablja Faye), tj., kako so ljudje, ki so bili skrbno izbrani zaradi svoje poštenosti, zvestobe in dolgoletne podrejenosti francoski oblasti, nenadoma postali disidenti, ki so nasprotovali francoski vladavini in postali vodje političnega »upora«. Hotel sem ustvariti nekakšno zgodovinsko sociologijo akterjev naše zgodovine, bodisi znotraj bodisi zunaj kolonialne uprave, znotraj ali zunaj nacionalistične stranke. Ta antropologija, ta zgodovina ni zgodovina Francije v Alžiriji, ampak Alžirija, ki je zapustila Francijo; to je dejansko druga plat zgodbe. Gre za to, da se zavedamo, kako so zgrajene zgodovinske oblike legitimnega zastopanja, moči in oblasti, ne da bi se pri tem preveč oklepali kolonialne determiniranosti, ki ohranja le kategorije francoske kolonialne zgodovine.

⁷ *Résistance algérienne*, May 16, 1957, citira Frantz Fanon v *L'An V de la révolution algérienne* (Paris: la Découverte, 2001) 48.

⁸ Karima Lazali, »Plurilinguisme, pluriculture et identité,« *La Lettre de l'enfance et de l'adolescence, Pismo o otroštvu in adolescenci* 79 (2010:1): 109–116.

Pronominalna paradigma⁹

Ko so me v Francijo povabili na seminarje in konference, sem naletel na nekakšen akademski klasicizem, ki je prežemal znane fakultete ter šole. Zdelo se je, kot da je vpliv šole *Annales* ter kritičnega mišljenja v filozofiji in družboslovju dosegel določeno mejo, se razvil v fiksno zbirko znanja, ki se je reproducirala v eruditskih skupnostih, usmerjenih v usposabljanje novih elit. Tega ne govorim zato, da bi oporekal pomembnosti bibliografskih virov, prav tako ne inteligenci ali pronicljivosti pristopov, ki jih strokovnjaki uporabljajo za obravnavo različnih tipov družbe, ki so predmet njihovega znanja. Moja kritika se nanaša predvsem na to, kaj se zgodi, ko se ti pristopi združijo v edinstven, če ne celo enoten referenčni sistem, ki pripiše atipičnost vsemu, kar ne sodi v okvir njegovih paradigem.

Na predavanju v Parizu leta 2003 sta Serge Berstein in Nicolas Rousselier ob predstavitvi tretjega zvezka *Histoire de la France au XX siècle (Zgodovina Francije v 20. stoletju)* raziskovala »izum demokracije« v Franciji. Tistega večera sem se veliko naučil iz te impresivne sinteze zgodovinarjev sodobne Francije.¹⁰ Avtorja sta predstavila arhitekturo države, njene načine reprezentacije in delovanja, francoski politični sistem ter odnos do nadaljnjih družbenih stopenj, vzpostavitev politične kulture, na koncu pa tudi vlogo politične razprave glede na zgodovinske okoliščine. Kaj se je pojavilo, je bil opis sistema, zgrajenega na osrednjih konceptih Države (javna oblast), Naroda (skupina odraslih posameznikov, katerih status podložnikov se je razvil v status političnih akterjev) in družbe, ki je krmarila med kompromisom nacionalne suverenosti in despotizma, božanske pravice in aristokratskega liberalizma, med liberalizmom in cesarstvom. Iz interakcije teh polov je nastal nacionalni politični prostor, akulturacija množice v politično prakso (njihova politizacija) in postopno nadomeščanje nasilja z glasovanjem (poraženci sprejmejo sodbo volilne skrinjice). Parlamentarna republika z republikansko kulturo, javnimi prostori in množico državljanov je dozorela v devetnajstem ter v prvi polovici dvajsetega stoletja. S tem je bila vzpostavljena moč, obljuba francoske države, ki služi splošnim interesom z delom svojih republikanskih funkcionarjev: svojih javnih uslužbencev, učiteljev in vojske. Skladno s tem so katoliško oblast v civilni družbi nadomestili z laično avtoriteto, vzniknila sta civilna družba ter svobodni tisk, parlamentarne volitve pa so nadomestile tiste že vnaprej odločene.

⁹ Izraz označuje prevladujoči teoretski model, ki v kateri koli šoli ali disciplini določa primernost razlag in odkritih dejstev.

¹⁰ *Histoire de la France politique: Tome 3, L'Invention de la démocratie (1789–1914)*, ur. Serge Berstein in drugi (Paris: Seuil, 2002). Predstavitev leta 2003 na oddelku za zgodovino 20. stoletja, Institut d'études politiques de Paris.

Če sem ob poslušanju njihovega poročila občutil določeno slabost, je to zato, ker je vzbudilo spomine na moje raziskovanje o stanju v Alžiriji v tridesetih in štiridesetih letih prejšnjega stoletja, zlasti na to, kako so ti isti republikanski javni uslužbenci, funkcionarji Tretje republike, gledali na naše »domačine«. Pomislil sem, na primer, na upravitelja mešane komune Soummama, ki je pisal o »nesposobnosti berberskih možganov, da se premaknejo od posebnega k splošnemu« in pojasnil, da »individualni interes ostaja zakon«. Nadaljeval je:

Kompromisi med različnimi interesi, sinteza, ki jo pričakujemo od posvetovalne skupščine, za naše kmete niso dosegljivi. V skupščino sodijo ugledne osebe, ki so s svojimi potovanji in stiki najbolj odprti za nove koncepte. O stanju duha množice sodimo po stanju te elite.¹¹

Ko sem začel preučevati nedavne dogodke o krizi v Alžiriji, sem kot površinsko ali tangencialno opredelil vse, kar ne spada v okvir napredka moderne in republikanske države (tj. osrednjega logičnega regulatorja) v družbi, ki šele izstopa iz samooskrbnega gospodarstva. Sledeč zgornjemu, zavestno ali nezavedno razvitemu modelu analize, modelu, ki je bil akulturiran

v moji generaciji Alžircev, sem politična nihanja svoje družbe in zlasti primere golega nasilja razvrstil kot vrsto sunkov, ki pripravljajo težko rojstvo francoskega modela republikanske države. Na žalost se je zdelo, da je bil ta »prehod« blokiran v prisilnem gibanju predpolitičnih, v nekaterih primerih celo nekoliko barbarskih sil. Namesto da bi upravna država posebej obliki interes s svojimi republiškimi javnimi uslužbenci, republiško vojsko in izvoljenimi funkcionarji, ki naj bi zavzeli mesto tradicionalnih elit, smo dobili patrimonialno, plenilsko državo ter množično prilaščanje prihodkov.

O načelu subalternosti

V svojem raziskovanju in poučevanju sem spoznal, da sta bila tako nacionalistični politični diskurz kot zlasti diskurz o neodvisnosti v marsičem kolonialna (ali neokolonialna), celo narobe obrnjena diskurza. Ne bi preveč karikirali, če bi neodvisni rekel: »Nikoli niste bili narod! Vi ste barbarska država!«, na to pa bi nacionalist kot njegov odmev odgovoril: »Alžirija je bila vedno tukaj! Vedno smo bili ljudje, ki so se borili proti okupatorju!« Kot da bi obstajal samo en diskurz z nasprotno obrnjenimi znaki.

11 Arhivi okrožja Constantine (Wilaya), *Fonds du service des Réformés*. Glej ref. 148.

Zgodovinopisje sodobne Alžirije je zgrajeno na političnih vprašanjih, porojenih v naročju Francije, kakor da bi vsa politična kultura vzniknila iz skupne matrice. Vse temelji na istih kategorijah mišljenja: referenti parlamentarne republike, državljanska demokracija ali boljševisistična družbena gibanja. Ne glede na to, ali so bili desničarji ali levičarji, je politični jezik Alžircev v dvajsetem stoletju, in s tem tudi njihovo zgodovinopisje, zamejeno s francosko semantiko. Posledica tega je, da imamo ob pogledu nase veliko slepih peg. A v sodobnih gibanjih, ne glede na to, ali so politična, družbena ali verska, obstajajo miselni tokovi in načini mišljenja ter delovanja, ki pripadajo vzhodu, zlasti muslimanskemu vzhodu. Ti so bili dolgo potlačeni, marginalizirani in spregledani. Potisnjeni so bili v ozadje zaradi prevlade »modernističnega« diskurza: diskurza, ki govori o oblikovanju moderne države in državljana (*nation-citoyenne*). Ti pojmi so se dolgo kalili v francoski semantiki, kar je ustvarilo dolgotrajnost francoskih političnih referenc. Toda ustanovitev alžirske države ne more izhajati iz preproste prenove francoskega upravnega, vojaškega in pravnega sistema.

Vrnitev potlačenega ali nezadostnost oblik

Četudi se zdi, da lahko realno v zgodovini zadušimo, potlačimo ali držimo v primežu, se ta vedno vrne kot brutalni bumerang. Primarne realnosti, sestavni deli alžirske družbe v okviru simbolnega predstavljanja, političnega izražanja in institucionaliziranega področja so neodvisno Alžirijo pripeljali v krizo. To je resna kriza, ki se kaže v nasilnih gibanjih, izrazih in sredstvih, ki temu nasprotujejo, hkrati pa se zdijo vsaj paradoksalna, v najslabšem primeru neracionalna in nerazumljiva. V nobenem primeru jih nihče ni predvidel. Zatorej se postavlja vprašanje glede vsebine semantičnega polja ali episteme. Da bi si to lažje predstavljali, moramo nasloviti dejstva v njihovi neposredni manifestaciji: ne smemo ustvariti neke vrste »zgodovine dogodkov« v klasičnem pomenu, ampak moramo poskusiti oblikovati orodja za analizo, s katerimi bolje zajamemo njihov predmet. S tega razloga se moramo vrniti k izhodiščni točki.

Kolonizacija je bila v prvi vrsti brutalen postopek razlastitve. V svoji študiji o zgodovini lastništva zemljišč in lastniških pravic v Oranu sem spoznal, da je dolgoročni proces razlastitve, razseljevanja, omejevanja prebivalstva in splošna pavperizacija, ki je nastala v okviru kmečke skupnosti Alžirije, tehnika preživetja, ki je bila hkrati tudi oblika upora.¹² Na ta način lahko govori-

12 Daho Djerbal, »L'Évolution de la propriété foncière dans les plaines intérieures de l'Oranie (1850-1920)« Doktorsko delo, Université de Paris VII-Jussieu, 1979.

mo o dvojni zgodovini: o vzpostavitvi kolonialnega kapitalističnega načina proizvodnje in menjave ter vzporednem razvoju sistema združevanja in delitve, tehnik preživetja, katerih cilj se je izogniti popolnemu propadu, revščini in lakoti. Kolonialni sistem je ustvaril nove družbene dejavnike, delavce in zaposlene ter posebne oblike individuacije, hkrati pa tudi skupne in kolektivne oblike, ki so bile vse prej kot nadaljevanje tradicije. Namesto da bi ponavljal kolonialno francosko zgodovinopisje in njegov dualizem modernega ter tradicionalnega, sem poskušal pokazati, da so oblike, ki jih povezujemo s tradicionalnostjo, v resnici plod modernosti. Kmetje, ki so bili soočeni z odtujitvijo in krčenjem kmetijskih zemljišč, potrebnih za preživetje, so začeli med seboj sodelovati ter vzpostavljati kolektivni sistem.

Takšna perspektiva razkriva dve zgodovini: zgodovino kolonialnega sistema in zgodovino njegovega protisistema. Tovrstna nova raziskovalna področja se več ne ujemajo s kolonialnim zgodovinopisjem in njegovo semantiko. Transverzalni in transdisciplinarni pristopi so v tem primeru bistveni, saj je treba na področjih antropologije, filozofije in sociologije iskati tisto, kar tradicionalno zgodovinopisje v svoji akademski specializaciji ne ponudi ali v svojem jeziku in besedišču izkrivlja.

Aktualna vprašanja

Zadnja desetletja, zlasti devetdeseta, so bila tragična. Alžirijo so prizadeli družbeni in politični pretresi, ki so bili tako močni, da se je včasih zdelo, kakor da se bo drago kupljeno poslopje suverene nacionalne države zrušilo.

Sadd Chikhi, filozof in sociolog družbenih gibanj, je bil med prvimi, ki so dojeli obseg krize, ki se je prvič začela nakazovati oktobra 1988: »Ko je izbruhnila vstaja oktobra 1988, je država v celoti razpadla. Družba ni imela kompasa, družbeni odnosi so se zlomili, govori politikov in uprave so bili votli, polje družbenih gibanj pa prazno.«¹³ V vozlih teh vrstic, zapisanih v osrčju nevihte, smo s strani naše lastne družbe začutili silo interpelacije. Kako lahko družba oslabi v tolikšni meri in opazuje, kako se njena življenjska tekočina izliva kot iz razbite vaze? Kako lahko organizirane družbene sile oslabijo do te mere, da ne morejo več voditi zgodovinskih sprememb? Ali lahko to zatrtje celotne organizirane opozicije s strani političnega sistema in zavrnitev naslavljanja družbenih konfliktov po institucionalnih kanalih pripišemo temu kolapsu?

Da bi odgovorili na ta vprašanja, je potrebno ponovno premisliti vprašan-

¹³ »Algérie, du soulèvement d'octobre 1988 aux contestations sociales des travailleurs«, *Mouvement social et modernité, Hommage e Sadd Chikhi*, (Algiers: Editions NAQD/SARP, 2001).

je predmeta, saj se abstrakcija, ki je v osnovi nasprotje med kolektivnim in individualnim, pojavi vedno, kadar poskušamo opredeliti kolektivno zavest. Je zatorej treba znova preučiti fikcijo družbenega subjekta (ali človeškega subjekta), če ne njegove identitete, pa vsaj njegovo zavest, neodvisno od posameznih subjektov, ki ga sestavljajo? Namreč skrita področja družbenega in subjektivnega so tista, ki razkrivajo premik v odnosu do simbolnega. Šele prekinitve družbene vezi kot tudi negacija subjektivnosti vzpostavita možnost za merjenje obsega povzročene škode in tiste škode, ki šele pride.

Zdi se, da smo nekaj let opuščali vprašanje »nedokončane prvotne akumulacije« ali »onemogočene tranzicije« v prid branja dejstev, ki priznavajo teleskopiranje ali prepletanje ravni prakse in družbene vesti. Sociologi so prvi poudarili očitno aberacijo teh oblik, sledili so jim zgodovinarji, nato politologi in antropologi. Djillali Liabes je bil prvi, ki je dojel to stanje.¹⁴ Pojem sožitja, prepletanje oblik, značilnih za »sestavljeno družbo«, ga je pripeljal do hipoteze, da je vsak vidik družbe, vsak vidik delovanja družbenih agentov, organiziran v skladu s svojo časovnostjo: logiko, ki je vstopila v razmerje »zunanosti« do drugih logik.

To analitično izhodišče so pred nekaj leti zavzeli tudi politologi. Z Mohamedom Hachemaouijem na čelu so poskušali pokazati, kako je politična igra ujeta v družbeno igro, v kateri sta država in družba strukturno vpeti v klientelizme, različne aparate ter intermediarne skupine.¹⁵ Navsezadnje so si zastavili vprašanje, ali se nismo premikali k subjektu, ki je nosilec spremembe [sujet agent de changement]. Njihovi predlogi, kot sem že omenil, niso vključevali fiktivne družbe-subjekta (ali ljudi-subjekta), ampak model, v katerem so vsa družbena pooblastila prepletena z družbo in vgrajena v državo. To je tisto, na kar sem ciljaj, ko sem govoril o ustvarjanju prostora za reinterpretacijo družbenih dejstev v povezavi s kritičnim pristopom do uveljavljenega znanja.

Prevod Katarina Majerhold

14 Glej La Quête de la rigueur: Hommage à Djillali Liabes (Algiers: Casbah Editions, 2006).

15 Glej »Ouverture, v Naqd« (*Revue d'études et de critique sociale* 19–20 (2004): 7–10).

Deljena »kontrazgodovina«¹

(Odgovor Dahu Djerbalu)

Povzetek

Besedilo je bilo spisano kot neposreden odgovor oziroma kot dialog z Dahom Djerbalom in njegovim prispevkom k problemu pisanja zgodovine (de)kolonizirane družbe. V tem odgovoru Étienne Balibar izpostavlja težo Djerbalovih ugotovitev, ki segajo onkraj meja nekdanjih koloniziranih družb, ampak se tičejo tudi zgodovinopisja v okviru družb, ki so bile kolonizatorske in katerih kolonizatorske prakse se raztezajo v sedanost, največkrat prav na področju intelektualne produkcije, v kateri prednjači prav zgodovinopisje. Balibar kot pripadnik sodobne francoske akademske sfere, med pogoje katere neizbrisljivo spada kolonizacija, izpostavlja Djerbalove epistemološke inovacije, ki načenjajo nekatere temeljne postavke zgodovinopisja. Najprej so tu odnosi gospostva v vednosti, ki so definirani tako simbolno kakor materialno. Iz tega sledi, da v kritičnem zgodovinopisju, ki si prizadeva za zgodovinsko podjarmljene človeške skupine, ne gre le za rekonstitucijo glasu in vednosti slednjih, ampak za konstrukcijo, za invencijo vednosti ,o sebi', kjer je ta jaz drugega šele potrebno zgraditi. To pomeni, da gre za subjektivacijo oziroma retrospektivno konstrukcijo subjektov upora kolonizaciji. Poleg tega to ne pomeni le, da mora zgodovinar poseči po antropološki metodi, ampak da gre za antropološko revolucijo, ki mora poseči v klasične dualizme zahodne družbeno-politične metafizike. Navsezadnje pa je dvojnost zgodovin, ki jo predlaga Djerbal, potrebno brati skozi nujno prizmo disimetrije, ki jo na sledi Foucaultu Balibar poimenuje kontrazgodovina.

Ključne besede: zgodovinopisje, kolonizacija, modernost, Alžirija, Francija

*Etienné Balibar je zaslužen profesor moralne in politične filozofije na Université de Paris X – Nanterre in ugledni profesor humanistike na kalifornijski univerzi Irvine. Veliko je objavjal na področju marksistične filozofije ter moralne in politične filozofije. Njegova številna dela vključujejo *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship* (2003); *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne* (2003); *Europe, Constitution, Frontière* (2005), *Spinoza and Politics* (2008), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (2011), *Politics and the Other Scene* (2012), *Marxova filozofija* (2014), *Equaliberty: Political Essays* (2014), *Reading Capital* (with Louis Althusser, Pierre Macherey, Jacques Rancière, Roger Establet, and F. Maspero, unabridged edition 2015); *Citizenship* (2015), and *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy* (2015).*

Abstract

The article was written as a direct answer and as a dialog with Daho Djerbal and his contribution to the problem of writing history in a (de)colonized society. In his

1 Prevod besedila Balibar, Étienne (2014): »Une « contre-histoire » partagée ? (réponse à Daho Djerbal).« V Brun, Catherine, ur. *Guerre d'Algérie: Les Mots Pour La Dire*. Paris: CNRS éditions.

answer, Étienne Balibar focuses on the importance of Djerbal's conclusions, which extend far beyond the borders of formerly colonized societies and are addressing the practice of writing of history also in colonial societies. The colonial practices of these extend to the present and do so often in the field of intellectual production, where history is taking the lead. As a member of the contemporary French academic sphere, undoubtedly conditioned by colonization, Balibar stresses Djerbal's epistemological innovations, which are working away some of the fundamental notions of history. First, there are the relations of domination within knowledge, which are both symbolic and material. Critical historical practice, which struggles for recognition of historically subjected societies, should not only attempt to reconstitute their voice and knowledge but should construct, invent a knowledge, about oneself, where this, self needs yet to be built. This is the question of subjectivation and a task of retrospective construction of the subjects of resistance to colonization. Besides, this does not only mean that the historian needs to have to use an anthropological method, but that an anthropological revolution is in question since this action needs to intervene into the dualisms of the Western socio-political metaphysics. At last, the duality of the histories suggested by Djerbal needs to be read through the prism of a dissymmetry, which Balibar, following Foucault, names *contra* history.

Keywords: history, historiography, colonization, modernity, Algeria, France

Etienne Balibar is Professor Emeritus of moral and political philosophy at Université de Paris X – Nanterre and Distinguished Professor of Humanities at the University of California, Irvine. He has published widely in the area of Marxist philosophy, and moral and political philosophy in general. His many works include We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship (2003); L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne (2003); Europe, Constitution, Frontière (2005), Spinoza and Politics (2008), Race, Nation, Class: Ambiguous Identities (2011), Politics and the Other Scene (2012), The Philosophy of Marx (2014), Equality: Political Essays (2014), Reading Capital (with Louis Althusser, Pierre Macherey, Jacques Rancière, Roger Establet, and F. Maspero, unabridged edition 2015); Citizenship (2015), and Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy (2015)

Strastno in z navdušenjem sem ponovno prebral govor Daha Djerbala »o težavah pri pisanju zgodovine (de)kolonizirane družb«,² katerega prejšnjo, angleško verzijo sem poslušal pred meseci.³ Kot radi rečemo, me ta tekst zelo »nagovarja«. Nagovarja me kot francoskega intelektualca, čigar poznavanje sveta so v veliki meri določile kolonialne vojne, še posebej alžirska.

2 Besedilo je bilo objavljeno na esej Daha Djerbala »De la difficile écriture de l'histoire d'une société (dé)colonisée. Interférence des niveaux d'historicité et d'individualité historique« (*Naqd*, posebna št. 3, 2014, str. 213–231). Iz njega bom navajal v opombah pod črto, kar bo olajšalo razumevanje mojega odgovora. Daha sem spoznal v letih 1965–1967, ko sem delal kot asistent za področje filozofije na univerzi v Alžiru (v sklopu vojaškega sodelovanja, ki je bilo predvideno v sporazumu iz Éviana). Daho je danes vodja konference s področja zgodovine na univerzi v Alžiru in urednik dvojezične družbenokritične revije *Naqd*. V času državljanske vojne med letoma 1991 in 2002 je bil podpredsednik alžirskega Amnesty International.

3 V sklopu dneva »Algeria, history and historiography 1962–2012«, ki ga je organizirala Madeleine Dobie v Francoski hiši univerze Columbia v New Yorku 14. novembra 2012.

Nagovarja me kot subjekta, kot nosilca funkcij, aktivnosti, navad, odgovornosti, ne zgodovinskega ceha, ampak tistega, ki je zelo blizu francoskim univerzitetnim filozofom. V naslednjih vrsticah bom skušal pokazati naga težak, a neizogiben problem, ki ga zastavlja (mislim, da zastavlja *na splošno*, za vse, ki, kot bi dejal Sartre, delijo isto situacijo): problem »delitve« in potemtakem *konflikta*, ki je inherenten zgodovinopisju, katerega nismo zgolj dediči, ampak dandanes še vedno tudi akterji: v *apres-coup*, ki oblikuje njegovo neprekinjeno realnost. Poimenovanje konflikta vendarle ne zadostuje, da bi ga razrešili (čeprav je slednjemu predpogoj). Dahov tekst nas sili, da oblikujemo zahtevo po zgodovinopisju, ki bo dejansko dekolonizirano, v smislu, da bi lahko postalo (kot bi dejal Foucault) »deljena« (v drugačnem pomenu besede *delitev*) *kontrazgodovina*, kar pa ne pomeni (in ne bo nikoli pomenilo), da je konsenzualna, pacifizirana, spravna.

Takšnega besedila ne beremo nečasovno. Problemi, na katere se nanaša, se dotikajo interpretacije preteklosti, četudi nedavne (kolonizacija, boj za neodvisnost). Čeprav, kot rečemo, »ne mine«, kar ne pomeni, da zgolj pušča neizbrisljive sledi, zavestne ali nezavedne pri tistih, ki so jo preživeali ali podedovali spomin nanjo, ampak da vsem določa »našo sedanjost«, vključno kot način obravnave preteklosti, nanašanja nanjo, pripovedovanja o njej, njenega potiskanja. In zadeva tudi *aktualnost*: od aktualnosti disciplin, »raziskave« in znanja do aktualnosti javnega mnenja, kolektivnih reprezentacij in posledično – kot upravičeno vztraja Daho – konstitucij subjektivitet, ki strukturirajo naše družbe in njihove politike. V tej aktualnosti med Francijo in Alžirijo, sledeč *inherentno disimetrični recipročnosti*, ki bo horizont vseh mojih premišljanj, smo trenutno priča posebej bolečim in zaskrbljujočim pojavom.⁴ Na francoski strani zaznavamo nenehno reaktivacijo kolonialne države, kot da bi bila vraščena v samo kulturo nacije, pri čemer nepovraten zaton statusa »velike sile« te države niti malo ne zmanjšuje, prej obratno. Ta se kaže vse od nadaljevanja vojnih ekspedicij po Afriki, ki jih opravičujejo na različne načine in izvajajo v imenu različnih interesov in ki vodijo vse do sokrivde za genocidne fenomene, pa do perpetuiranja institucionalnega rasizma, katerega izbrane ali tolerirane tarče so populacije kolonialnega izvora (pa naj imajo francosko državljanstvo ali ne). Na alžirski strani je neskončno veriženje tragedij osamosvojitve: od diktature do državljsanske vojne, od državljsanske vojne do uzurpacije oblasti s strani politično-vojaške-finančne oligarhije, ki obsoja ljudi, še posebej mlade, na, kot pravi Saïd Chikhi, vsesplošno »marginalnost«.⁵ Tragedija kolonizacije

4 Takšen pristop disimetrične recipročnosti sem skušal na zagotovo vprašljiv način preizkusiti v eseju »Algérie, France: une ou deux nations?«. Glej v nadaljevanju.

5 Citirano po Ghanii Mouffok v blogu z dne 28. februarja 2014: »Algérie – Peuple de qualité

in travmatično nasilje kolonialne vojne nista kriva za to tragično veriženje v smislu, da bi nudila odvezo za krivdo, ki jo nosi samo alžirsko ljudstvo, čeprav sta zagotovo eden od določujočih vzrokov. Prav tako med sledovi dominacije in zgodovinskega nasilja, ki Francijo še vedno zadevajo v srce, in tistimi, ki še vedno zadevajo srce Alžirije, ni preprostega sovpadanja, ni simetrije, zagotovo pa obstaja globoka in vztrajna povezava, ki jo je treba na najvišji ravni analizirati in preseči.

Pri Dahu Djerbalu in njegovem krogu, še posebej pri intelektualcih, ki se zbirajo okrog revije *Naqd* (po arabsko »kritika«), ki jo danes ureja,⁶ sem vedno najgloblje občudoval odsotnost resentmenta, v smislu prenašanja odgovornosti in politične naloge, da »se sami emancipirajo« (Marx), ki je bistvena za vsako skupnost državljanov, za vsako ljudstvo ali vsak izkoriščan razred, na zlega *drugega*, še posebej na starega gospodarja. To ni enako odpovedi poskusom, da bi identificirali ovire, nasprotnike emancipacije. Najmanj, kar lahko v tem smislu pričakujemo od tistih, ki pripadajo kolonizatorski naciji (splošneje evropskemu »centru« moderne kolonizacije), ki ji dolgujejo vse ali *skoraj vse* miselne instrumente, je, da pokažejo enako zmožnost kritike, torej samokritike – še posebej ko gre za poznavanje njihove lastne zgodovine, ki jo v bistvu ignorirajo, kot v svoji intervenciji prepričljivo pokaže Daho. Zato se je treba odpreti glasu, razlogom, racionalnosti *drugega*.

Prav tako so potrebna *srečanja*: krajev in oseb, ki so nasploh neločljivi. Zakaj si ne bi na tem mestu preprosto priznal, da, ne da bi se dičil s posebno lucidnostjo, ostajam pod vplivom spomina, včasih me ta celo preganja, na protislovne realnosti, ki sem jih v Alžiriji odkrival tri leta po neodvisnosti, ko sem jo obiskal kot »vojaški sodelavec« (v bistvu kot civil): življenje ljudstva in še posebej intelektualne mladine, prepolne idej in še vedno ne frustrirane-ga upanja, pa tudi prizore zagotovo čudovite dežele, ki pa jo je kolonizator metodično očistil vseh znakov lastne zgodovine in kulture; tako je besnela njegova volja, da si jo prilasti, kot da ni nikoli legitimno pripadala nikomur.

Takšni spomini in refleksije imajo name velik vpliv, ko berem brezhibno argumentacijo, ki jo v svojem eseju razvije Daho Djerbal. Nimam je namena povzeti, zato je bolje prebrati besedilo, v katerem jo razvije,⁷ vendar pa bi rad podčrtal tri točke, ki me najmočneje nagovarjajo.

Prva točka zadeva odnose gospodstva v vednosti. Daho Djerbal jih pokaže brez pretiravanja in z dostojanstvom. Najprej je jasno, da imajo ti odnosi velikansko materialnost zaradi neenake porazdelitve sredstev (arhivi, kn-

recherche élites à sa hauteur pour sortir de ce cirque infernal«.

6 Zadnja številka iz decembra 2013: »La nouvelle donne géostratégique« (št. 3). Petindvajseto obletnico obstoja revije so obhajali z razpravo v Alžiru 25. februarja 2017.

7 Kljub temu bom za boljše razumevanje mojega odgovora citiral določene odlomke.

jižnice, raziskovalne institucije, proračun za tisk in potovanja), kar se neposredno prevaja v *razpoložljivost časa*, od katere je odvisna intelektualna »konkurenčna prednost«, pa tudi zaradi neenakosti v statusu, prestižu, mednarodni prepoznavnosti raziskovalcev (torej prevodi, sprejemanje njihovega prispevka k »zakladnici znanja«). Ta vsakodnevna težava kaže na položaj kolonialnega sveta v »globalizaciji«, ki ga spreminjanje odnosov sever-jug ne odpravlja (prej celo poslabšuje). Kar pa ga predvsem zanima, je *epistemološki* ali *epistemični* vidik teh zakoreninjenih odnosov.

Od tod prva teza, ki nas zadeva in zahteva naš premislek: to je teza dveh zgodovin, katerih delitev korenini v reprodukciji in transpoziciji na drugo raven *izključitve*, ki je neločljivo povezana s kolonialnim gospodvom.⁸ Tako kot morajo biti življenje, identiteta in človeške aspiracije koloniziranih nevidne za v projekt razlaščenja vključene kolonizatorje (medtem ko si celo domišljajo, da jih dobro »poznajo« na način projiciranja rasističnih stereotipov, ki vnaprej avtorizirajo in opravičujejo vse represije), to isto življenje, identiteta in iz njiju rastoči upori niso obstajali za sodobno francosko (ali nasploh severno) univerzitetno zgodovinopisje, ki je sicer prepolno dobrih namenov. *Ta delitev je obnovljena* ali prej *retroaktivno* vpeljana v polje vednosti, ki se vzpostavi po »dekolonizaciji«. Sedaj zadeva ter dela nevidna in s tem nerazumljena »dejstva« ali »pojave«, vendar ne v smislu institucionalnega pozitivizma, ampak v smislu dejstev kot *dejanj subjektov*, ki pripadajo določenim skupnostim. Daho z grenko ironijo govori o vztrajanju »druge srednje šole«, na katero so bili zaradi identificiranja z islamskim osebnim pravom uradno omejeni alžirski muslimani.⁹

Na dlani je vprašanje, *zakaj* ta obnovitev delitve, čeprav ni več razviden *neposreden* interes gospodva. Razlaga z inertnostjo oziroma remanenco seveda ne zadostuje. Prav tako tega ne moremo razložiti s travmami zaradi preživetega nasilja, katerega del je tudi sramota porazov in izdaj, čeprav priznamo, da je to del problema – od tod v današnji Franciji vztrajnost primerjav z izgonom harkij (ena od sramot njene politike in njene »zavesti«, kar

8 DD: »Sčasoma sem prišel do zaključka, da v Franciji obstaja zgodovinopisje kolonialne Francije, ne pa zgodovina kolonizirane Alžirije. Nekako ne moremo reči, da je zgodovina kolonialnih osvajanj ustvarila skupen prostor, v smislu, da bi bil ta prostor deljen. (...) Dejansko torej obstajata dve zgodovini: zgodovina kolonialne Francije z njenimi institucijami in ljudmi ter zgodovina Alžirije z njenimi institucijami in ljudmi. Ni skupne zgodovine in ni skupnega ontološkega procesa; obstajata sočasni zgodovini, ki se križata. Jasno je, da ni toliko nujno dekolonizirati zgodovino (M. C. Sahli), ampak doseči, da alžirski zgodovinarji osvobodijo svojo misel in razvijejo lastne paradigme.«

9 DD: »Dominirani, kolonizirani (ali njegovi potomci) je poslan v območje sence, v sekundarno miselno šolo, v najmanjši delec spomina. Ko zahteva status subjekta lastne zgodovine, postane neznošen, neslišen, začne terorizirati. Odrežejo ga.«

pomeni njenega kolektivnega nezavednega).¹⁰ Treba se je vprašati, kakšno *aktualno funkcijo* ima obnovitev odnosa gospodstva, ki je utemeljen na izključitvi, v obliki epistemične delitve, ki *de facto* instituirala »uradno znanost« – ta seveda ni bila nikoli prepoznana, če se ima za vrhunec epistemološke modernosti in kritične budnosti. V analizi Dahla Djerbala lahko med vrsticami beremo, kar se mi zdi popolnoma ustrezno, da je takšna selektivna konstrukcija spoznanja neločljivo povezana z »zavestjo o sebi« *nacij*, ki so svoje institucije in identiteto oblikovale v imperializmu. Za te nacije je pogoj trajanja (kar je še posebej občutljivo zaradi grožnje, ki jo pomeni sodobna globalizacija) retrospektivno opravičevanje kolonializma, kar se lepo vidi v ponavljajočih se poskusih uveljavitve narativa herojske »kolonialne avanture«. Če gremo še globlje, je njihov najintimnejši ideološki temelj tisto, kar je Edward Said enkrat za vselej poimenoval »orientalizem«: ohranjanje mita *barbarstva koloniziranih*. »Oni« so lahko bili kolonizirani, ker so bili barbari (in glede na teleologijo napredka, kar je Hegel imenoval »razum v zgodovini«, so brez dvoma morali biti). O barbarih torej ni kaj reči, razen da gre za kulturno zaostalost, pomanjkanje osebnosti, nezadostnost vednosti in nemoč, da bi sami politično delovali. In tistim, ki bi želeli dokazati nasprotno, je treba odreči tako materialna sredstva kot intelektualno legitimnost.

Na tem mestu naredi Daho Djerbal v svojem razglabljanju izjemen obrat. V resnici mu veliko pomenijo zahteva po enakosti, pravica do besede in enako dostojanstvo, vendar mu morda več pomeni zahteva, ki jo naslovi na lastne tovariše, na zgodovinarje kolonije in neodvisnosti ter konec koncev na samega sebe. Tega ne počne zato, da bi »dekoloniziral zgodovino«, ampak da bi »osvobodil misel alžirskih zgodovinarjev«, da bi pretresel zgodovinske sheme, ki ohranjajo kolonialno delitev ter jo prenašajo na potomce in predstavnike kolonizirancev.¹¹

Morda bi lahko tu govorili o »epistemologiji juga«,¹² vendar se mi zdi, da Djerbal zahteva še nekaj več: ne zgolj *restitucijo* (ali *rekonstitucijo*) pogleda, glasu, vednosti, »reference«, ki so jim bili odvzeti in uničeni, ampak

10 DD: »Da bi premislili to situacijo, lahko rečemo, da se vse dogaja tako, kot da ni bilo zbiranje harkij v taboriščih južne Francije po letu 1962 nič drugega kot fizična materializacija (teritorializirana) tega, kar je bilo vedno v mislih FSE (Français de souche européenne), »Francozov evropskega izvora«, alžirskih Francozov torej in tudi »Francozov iz Francije«. Čeprav so harkiji osebe, ki so pomagale kolonialni Franciji, ki so se zanjo žrtvovale; Francija je iz njih potegnila bolj ali manj »veličastne« koristi. Kljub temu so jih še naprej obravnavali kot FSNA (Français de souche nord-africaine), Francoze severnoafriškega izvora. Leta 1962 so pieds-noir (črne noge) iz Alžirije ostali polnopravni državljani, FSNA pa so ostali *Francozi severnoafriškega izvora*.«

11 Mohamed Chérif SAHLI, *Décoloniser l'histoire. Introduction à l'histoire du Maghreb*, Maspero, Paris, 1965.

12 Boaventura de Sousa SANTOS, *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Paradigm Publishers, Boulder, 2014.

konstrukcijo in potemtakem prek novih kategorij, ki bi dovoljevale nove raziskave, *invencijo vednosti o sebi*, ki ni kot takšna nikoli obstajala – vsaj ne kot teoretična, institucionalna vednost – in brez katere se neodvisnost ne bo uresničila (se bo celo samouničila). Konstrukcija je rekonstrukcija, toda slednja je lahko zgolj (re)konstrukcija. Tu se znajdemo globoko v politični dilemi, saj se pravzaprav ponovno znajdemo pred vprašanjem, ki ga je nekoč zastavil že Fanon, ali se lahko kolonizacije osvobodjene nacije utemeljijo na *imitaciji* politične racionalnosti in načina mišljenja kolonizatorjev ter v ontološki dilemi, saj gre za vprašanje, kako emancipacija vpliva na *odnos do sebe*, do podobe sebe, s pomočjo katere se »vidijo« in »definirajo« tisti, ki so bili ali morajo danes postati akterji. Sodobna Alžirija je tragičen primer mimetičnega rivalstva s svojim starim kolonizatorjem, še posebej ko gre za »jakobinske« reprezentacije države in državljanstva. Djerbal poziva k veliko bolj radikalni praksi dekolonizacije, v kateri se bodo na simbolični ravni (intelektualni, izobraževalni), ki je očitno nabita s političnimi in moralnimi konsekvencami, merile in uresničile naloge *razlastitve razlaščevalcev*. Tako pridemo do subjektivitete, ki je drugi osrednji problem.

Poskusimo se takoj približati bistvu, čeprav tvegamo določeno abstraktnost – ne gre samo za spoznanje, ampak *prepoznanje* za bitja mesa in krvi, misli in občutij, pa naj bodo živi ali preživeli v njihovih spominih. Srce zgodovinskega procesa, kot ga opiše Djerbal in ki mora biti *na kritičen način vsebovan* v zgodovinopisju, je transpozicija ene izključitve v drugo. To je »dualizem« kolonialne družbe, ki se ponovno najde, *mutatis mutandis*, v »dualizmu« pisnega zgodovinjena, in potiskanja (refoulement) enega z drugim, ki ga ponotranjijo tisti, ki imajo interes oporekati delitvi. Djerbal pa se ne zadovolji s to formalno značilnostjo. Izhajajoč iz konkretnih raziskav skicira veliko bolj substancialno tezo: *modernosti »preživetvenih« praks koloniziranih družb kot oblik upora gospodstvu*.¹³

Tu gre za »alternativno modernost« oziroma *kontramodernost*, če je za modernost še vedno značilno, da je neločljiva od kolonialnega sistema, ki

13 DD: »Treba se je vrniti k izhodišču. Kolonizacija je bila najprej in predvsem brutalen proces ekspropriacije. V študiji razvoja zemljiške lastnine na notranjih planotah Orana sem prišel do naslednjega: V tem dolgotrajnem procesu ekspropriacije, razseljevanja populacij in izolacije (...) se je med alžirskim kmetstvom razvil dipozitiv preživetja, ki je bil dejansko oblika upora (...). Imamo dvojno zgodovino: vzpostavitev kapitalističnega kolonialnega produkcijskega načina in menjave ter vzporedno vzpostavitev sistema združevanja in skupnovanja, preživetja, da bi se izognili popolni dezintegraciji, bedi in lakoti. Kolonialni sistem je proizvedel nove družbene dejavnike, delavce in zaposlene, partikularne oblike individuacije, prav tako pa je proizvedel komunitarne in kolektivne oblike, ki so bile vse kaj drugega kot ostanki tradicije. Namesto da bi povzel francosko kolonialno zgodovinopisje in njegov dualizem moderno/tradicionalno, sem skušal pokazati, da so te domnevno tradicionalne oblike same izraz moderne ter da čakajo ustrezno politično, družbeno in ideološko reprezentacijo. Kolektivne in komunitarne oblike se mi kažejo kot odgovor na razlaščenje.«

se je tudi v (barbarskem) nasilju praks izkoreninjenja predstavljal (v kar je bil prepričan) kot vektor civilizacije in »napredka«. Ta teza je daljnosežna, zato ni dovolj, da pozdravimo učinek osvobajanja od zakoreninjenih vplivov (med njimi je tisti, ki zgodovinarjem starih metropol omogoča prepričanje, da so še vedno najboljši poznavalci svojih starih kolonij), ampak moramo drugega za drugim pogledati epistemološke primere in tematike. Zadeva namreč retrospektivno konstrukcijo »subjektov« upora kolonizaciji v vseh oblikah, od najbolj vidnih do najbolj skritih, od tistih, ki vzbujajo največ bojzani pri oblasti (v obliki vstaj), do spregledanih (v obliki tkanja), z drugimi besedami zadeva invencijo oblik solidarnosti, ki se pogledu zahodne »racionalnosti« zdijo tradicionalne, »arhaične«, čeprav so v resnici *odgovor na kolonizacijo*, pri čemer mobilizirajo kulturo, religijo in produkcijske načine. Zato so *prav tako moderne kot kolonizacija* oziroma so kolonizaciji »sodobne«, čeprav kažejo druge temporalnosti.¹⁴ Retrospektivna konstrukcija subjektov upora je neizogibna podpora invenciji subjektov neodvisnosti in posledično *državljanov* aktualne alžirske nacije, ki so se končno osvobodili duha starih gospodarjev in postali zmožni, da se ponovno osvobodijo. Ravno potvarjanje teh subjektov (ali obratno njihova heroizacija) v »primitivce revolta« (E. Hobsbawm) namreč hrani v *sedanjosti* smrtonosno utopijo avtoritarne modernizacije ali *denaturacije* neevropskih družb. Kar je »spodletelo« kolonizaciji, sedaj skuša uresničiti kombinacija sil svetovnega trga in z zahoda uvožene centralizirane nacionalne države z njenimi modeli vojske, policije, administracije in korupcije.

Tu nastopi druga Djerbalova epistemološka inovacija: takšna pretvorba zgodovinske prakse, ki se sedaj osredotoča na ponovno odkritje (ali retrospektivno konstrukcijo) koloniziranih subjektov, ki so se upirali s preživetjem in preživeli zaradi upiranja, ne zahteva zgolj antropološke kulture, metodologije zgodovine *kot antropološke discipline*, ampak *antropološko revolucijo*.¹⁵ Tu se z vso močjo zastavlja vprašanje »dualizmov«, in sicer bolj v kategorialni obliki, kot dualizem, ki je vpisan v predpostavke vednosti: kako artikulirati sovpadanje med zahodnim pogledom (pogledom kolonizatorja), ki človeške družbe (in njihove subjekte) deli na »barbare« in »civilizirane« (ki postanejo kasneje v vrednotno nevtralnem diskurzu pozitivnih znanosti »moderni« in »arhaični« ali »tradicionalni«), in sociološkim ali

14 To je Daniel Bensaïd na osnovi premišljevanja drugih revoltov in uporov nekoč imenoval »neskladnost časov« (La Discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire. Les Éditions de la Passion, Paris, 1995).

15 To je nasprotno temu, kar prakticirajo antropologi zgodovinarji; pri tem je na mestu primerjava z Ann Stoler (glej *La Chair de l'Empire. Savoirs intimes et pouvoir raciaux en régime colonial*, La Découverte, Paris, 2013) ali z Michel Neapels (glej *Ethnographie, pragmatique, histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2011).

pravnim pogledom, ki iz institucionalne delitve na »državo« in »družbo« dela pogoj nastanka *avtonomne individualnosti*, ki je srce oblikovanja zahodnih nacij in implicitno njihove superiornosti in ki služi kot model razumevanja vsake družbe. Tu morda ne gre preprosto za zavrnitev takšnega dualizma (čeprav se je enkrat treba vprašati, kakšno »oblast-vednost« mu je podala njegova samoumevnost),¹⁶ ampak je treba radikalno postaviti pod vprašaj njegovo veljavnost za razumevanje vseh družb in posledično njihovo provincializacijo (kot pravi Chakrabarty), kar pomeni, da jim pripišemo status partikularnega in ne univerzalnega. Dahó Djerbal nas spominja, kako ga je njegova zgodovinopisna praksa pripeljala do tega, da je začel v »središče« postavljati, kar je prej skušal »marginalizirati«, kot mu je sugerirala dominantna metodologija, celoto »kolektivnih in komunitarnih oblik, ki so bile vse drugo kot ostanek tradicije«, ampak so oblikovale dejanskost »odgovorov na razlašanje«. Te oblike, ki so jih *zavračale* notranje in zunanje uradne reprezentacije (v imenu ekskluzivne podobe modernosti), so oblikovale (v dobrem in slabem) enega od temeljev politične konstrukcije neodvisne Alžirije in so v nasilnem konfliktu z izposojeno moderno, ki jih tlači. Njihovo razkritje zahteva menjavo antropološkega pogleda, ki se konča z revolucijo v »racionalnosti« zgodovinarjev.

Potemtakem se zastavlja vprašanje univokalnosti besede »zgodovina«, kar bo moja tretja točka. Čeprav bo nujno zelo shematična, se ji ne bom izognil, saj želim, da se o njej začne dialog, ki bo morda prinesel nove poudarke. »Dve zgodovini: zgodovina lokalnega sistema in zgodovina kontrasistema«, ali nadalje »dve vednosti, dve narativi«, katerih razkritje mora »narediti mesto za drugo episteme«. Zdi se mi, da te formule Daha Djerbala nakazujejo na nekaj, kar bi lahko s Foucaultom (še posebej ko gre za njegova predavanja iz leta 1976 *Družbo je treba braniti*) morda malo neobzrdano imenovali *kontrazgodovina*. K takšni kontrazgodovini želi prispevati Djerbal in k temu poziva kolege iz Alžirije (brez dvoma tudi iz drugih dekoloniziranih nacij, čeprav se zdi, da je odnos med Francijo in Alžirijo specifičen).¹⁷ Kako jo razumeti in kako prakticirati? Najprej je treba *zavzeti nasprotno gledišče* metodološkim postulatom in antropološkim predpostavkam »neuradno uradne«, ki je v Franciji in na Zahodu nasploh še vedno *de facto* dominantna. Treba je torej

16 V tem pogledu so zanimivi nastavki v uvodnem poglavju zadnjega dela razprave Immanuela Wallersteina *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*, University of California Press, Berkeley, 2011.

17 DD: »Gre torej za to, da damo prostor drugi *episteme*, drugi obliki misli, ki bi se ukvarjala z obstojem drugega kot *subjekta* – *subjectus* in ne *subditus* –, ga postavila v središče premišljevanja in mu dovolila proizvodnjo lastnih kategorij. Teža preizpraševanj družbe, v kateri živimo, ni zanemarljiva. Alžirsko družbo bodo še naprej pretresala kompulzivna gibanja, če ne bo ubesedila svojih travm in če ne bodo postale notranje razlike in protislovja predmet spoznanja.«

practicirati polemično zgodovino, pri čemer ne smemo dovoliti, da nas zastrašijo ali nam vzamejo pogum materialne in simbolne neenakosti, o katerih smo govorili na začetku. Pri tem trenutni konflikt ni razumljen kot nesrečna ostalina zgodovinskih in družbenih razmer, v katerih se je oblikoval študij o kolonizaciji (in osvoboditvi), kot nekaj, kar lahko karseda hitro presežemo v »sodelovanju« in na horizontu »sprave« (ali če želite konsenza, ki bi temeljil na »skupni lastni« vednosti in njenih instrumentov). Nasprotno je treba v tem videti vsaj trenutno *nepresegljivo situacijo*, saj je brez določene konca vpisana v sam predmet znanja in mora biti reflektirana v načinu približevanja temu predmetu. Takšno zgodovino ni »partizansko«, ni sovražno in se neskončno ne zadovoljuje z osvobodilno vojno. Ne skuša na mimetičen način obrniti gledišče gospodujočih v gledišče gospodovanih. Vendar skuša pokazati in premisliti *disimetrijo* in je zato »parcialno«.

To vodi neposredno do drugega vidika metode, ki ga tako briljantno opazarja Daho Djerbal v svojih osebnih delih (glede tega bi v Alžiriji težko našli soglasje, saj njegova dela oživljajo latentne strateške konflikte in potlačene travme) in ki se osredotoča na vojno za neodvisnost na osnovi pričevanj udeležencev »od spodaj«. ¹⁸ Za delanje kontrazgodovine so Djerbalu neizogibni subjekti, ki sem jih poimenoval »glasovi«. Od tod poudarek (sicer ne izključen, ampak usmerjevalen) na oralni zgodovini, ki je napisana v sedanjosti, preden pomrejo pričevalci in se izgubijo sledi. Vedno se spominjam nesreče študijskega tovariša, latinista Marcela Benabouja, ki je v času velikih antikolonialnih mobilizacij naše mladosti želel napisati disertacijo na temo »uporov« proti romanizaciji v rimskih afriških kolonijah. Ker je pretežno proučeval epigrafske vire, kot so napisi na svetiščih in nagrobniki, ni našel nobenega znamenja »upiranja«. To ne pomeni, da upor ni obstajal, ker pa ni bil »zapisan«, ga ni več mogoče najti. ¹⁹ Kontrazgodovina je zgodovina *drugih*, »neslavnih ljudi«, h kateri pa so v sodelovanju z zgodovinarjem prispevali sami.

Za konec (vsaj začasen) bi bilo morda ustrezno naznaniti še en problematičen vidik, ki je še bolj destabilizirajoč za dominantno epistemologijo. To je vztrajna uporaba besede »delitev«, h kateri se zateka Djerbal. Težko se izognemo drugim sodobnim uporabam tega izraza. Jacques Rancière je v svojih študijah, ki jih ne moremo spregledati, »delitev čutnega« opredelil kot operacijo dominantne estetike, ki proizvaja vidno tako, da istočasno proizvaja tudi nevidno. Ne gre pri izrazu, ki ga uporablja Djerbal, tudi za to, če gre za

¹⁸ Daho DJERBAL, *L'organisation spécial de la Fédération de France du FLN. Histoire de la lutte armée du FLN en France (1956–1962)*, Chihab Éditions, Alžir, 2012.

¹⁹ Marcel BENABOU, *La Résistance africaine à la romanisation*, Maspero, Paris, 1976.

»poetiko zgodovine«, ki je brez dvoma tudi politika vednosti²⁰ Toda vsako delitev je mogoče drugače odpraviti in ponovno vzpostaviti, kar je glavni cilj »kontrazgodovine«, zgodovine *drugih* (koloniziranih), ki jo delajo *drugi*, zgodovinarji, ki prihajajo iz druge obale Sredozemlja in ki se ne zadovoljijo z omejitvami »našega« pogleda. Istočasno dela očitno *samo dejstvo delitve*, ki ga zanika dominantni pozitivizem (pa naj je še tako sofisticiran zaradi stika s hermenevtičnimi in strukturalističnimi disciplinami). Toda kaj je ta »delitev« v končni analizi? Diskurzivna materialnost, nepresegljiva omejitev disimetrije, razlike v pozicijah, »mestih«, ki jih v teku zgodovine zasedajo tisti, ki so njen predmet, in tisti, ki jo delajo ali jo s pisanjem konstruirajo. Na koncu koncev »druga *episteme*«, ki jo zagovarja Daho, zahteva naslednji pogoj: pomembno je *ne izbrisati* razlike v mestih in torej »nasprotovati« (z zgodbami, pojasnjevalnimi hipotezami, alternativnimi antropološkimi modeli) vsem poskusom, da bi jo potlačili ali nevtralizirali. To je mogoče, če si zgodovinar, ki je učen in militanten, zastavi nalogo zgraditi gledišče tistih, ki so bili izključeni iz lastne zgodovine in *posledično iz »naše«*. Pobuda je neizbežno njegova. Začnemo tako, da se učimo od njega. To pa ne pomeni, da je cilj, kot nekakšno maščevanje koloniziranih, *povratno* iz polja zgodovinskega dela izključiti dediče kolonizatorjev. Nasprotno, moramo jih spodbuditi, da dobijo vpogled v pogoje svojega »poklica zgodovinarja«, čemur niso dajali dovolj pomena z *gledišča produkcije resnice*. Pod pogojem, da sprejmejo ceno strnjene dialektike in bivajo v protislovju, lahko to zagotovo razumejo.

Kontrazgodovina lahko vendarle postane – čeprav ostaja deljena, ločena, kar pomeni konfliktna – skupno dobro ali, bolje, *skupno mesto*, »deljeno« *delovišče*, na katerem delamo skupaj. Zelo konkretno to pomeni, da če želijo »francoski« zgodovinarji (zgodovinarji francoske nacije) kaj razumeti o tem »prekletem delu« svoje sodobne zgodovine, ki tudi vsebuje resnico, katere skrivnost pa je zakopana v spominih danes emancipiranih staroselcev in upornikov, morajo iskati tam, kjer je, pri tistih, ki so se borili, da bi se pojavila. Iz demokratičnega in istočasno znanstvenega interesa izhaja, da naš svet nima interesa napačno spoznati, in zgodovinska disciplina je bila vedno, vsaj idealno gledano, nosilka tega interesa.

20 Jacques RANCIÈRE, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, La Fabrique, Paris, 2000.

The Present against the Past and the Future: Reclaiming the present as a strategy of cultural resistance in Post-War Lebanon

Abstract

The aim of this article is to show that the present is the temporality of cultural and political resistance in the context of civil wars. The second aim is to show that political revolutions can only become Great Revolutions that bring in a new system of values if they are coupled with a cultural revolution. The main argument claims that such cultural revolution will be itself in return nothing but the affirmation of the manifest dimension of the revolution as such, i.e. of the civil war. In that sense aesthetics is called forth to complete history and the revolutionary awareness given that only aesthetics can be the science of the manifest presence of the civil war. The method followed will focus on exposing the aesthetics of the civil war developed by artists and thinkers witnessing such a civil war. After such exposition these aesthetical systems will be placed in opposition to other thinkers that tried to grapple with the thorny issues of the advent of a new social order stemming out from revolutions and civil wars. Hence the article is divided in three parts: first a summary of the aesthetics of the civil war as exposed by Walid Sadek, followed by the aesthetics of the undead developed by Jalal Toufic, and last the position of these two aesthetics in vis a vis with authors such as Hegel, Marx, Castoriadis, Dardot and Laval as to the question of the advent of a new world order.

Keywords: Civil war, Revolution, Aesthetics, Sadek, Toufic

Fares Chalabi (PhD in Philosophy, University of Paris 8-Vincennes Saint-Denis, 2017) is Professor of Philosophy at AUB Beirut and Visiting Professor of Aesthetics at ALBA Beirut and USJ Beirut. His research focuses on Deleuze's and Foucault's aesthetics and art history in Lebanon since 1970. His most recent publications include »Intensive Listening: Unfolding the Notion of Justice Through Reading the Work of Lawrence Abu Hamdan« (diaphanes, 2020), »Arts as Resistance in Post War Lebanon« (ArtMargins, 2020), »Image-Sectaire« (Littérature, Art et Monde Contemporain, 2015).

Abstrakt

Namen članka je pokazati, da je sedanost časovnost kulturnega in političnega odpora znotraj konteksta državljanskih vojn. Drugi cilj je pokazati da lahko politične revolucije postanejo velike revolucije, ki prinašajo nov sistem vrednot le, če so povezane s kulturno revolucijo. Glavni argument je, da takšna kulturna revolucija sama po sebi ne bo v zameno za nič kot potrditev manifestne razsežnosti revolucije kot take, tj. državljanske vojne. V tem smislu je estetika poklicana, da dopolni zgodovino in revolucionarno zavest glede na to, da je lahko le estetika znanost manifestirane prisotnosti državljanske vojne. Uporabljena metoda se bo osredotočila na izpostavljanje estetike državljanske vojne, ki so jo razvili umetniki in misleci priče državljanske vojne. Kasneje bodo ti estetski sistemi postavljeni proti drugim mislecem, ki so se skušali spoprijeti s kočljivimi vprašanji prihoda vojne novega družbenega reda, ki izhaja iz revolucij in državljanskih vojn. Zato so je članek razdeljen na tri dele: najprej povzetek estetike državljanske vojne, kot jo je razkril Walid Sadek, sledi estetika nemrtvih, ki jo je razvil Jalal Toufic, na koncu pa je predstavljen položaj teh dveh estetik v odnosu do Heglom, Marxom, Castoriadisom, Dardotom in Lavalom glede vprašanja o prihodu novega svetovnega reda.

Ključne besede: Državljska vojna, revolucija, estetika, Sadek, Toufic

Fares Chalabi (doktor filozofije, Univerza Paris 8-Vincennes Saint-Denis, 2017) je profesor filozofije na AUB v Bejrutu in gostujoči profesor estetike na ALBA Bejrut in USJ Bejrut. Njegove raziskave se osredotočajo na Deleuzovo in Foucaultovo estetiko in umetnostno zgodovino v Libanonu od leta 1970. Njegove najnovejše publikacije vključujejo „Intensive Listening: Unfolding the Notion of Justice Through Reading of the Work of Lawrence Abu Hamdan“ (diaphanes, 2020), „Arts as Resistance in Post War Lebanon“ (ArtMargins, 2020), „Image-Sectaire“ (Littérature, Art et Monde Contemporain, 2015).

Walid Sadek: aesthetics as making present the presence of excessive materiality

We can say that the whole work of Walid Sadek¹ is an effort to show that the Lebanese civil war generates specific lived experiences. In order to think properly this war, we are invited with Sadek to reflect on and create concepts proper to that lived experience, hence we need an aesthetics of

¹ Walid Sadek, born in 1966, he is a Lebanese artist and critical thinker that focuses his work on the complexity of the experience and politics pervading the context of post-war Lebanon, <https://www.aub.edu.lb/fas/faah/people/Pages/sadek.aspx>

civil war. It remains that the tendency to import concepts from the “East” or from the “West”, from “tradition” or from “modernity”, is a very strong and well-established habit of thought. Such habit is itself backed up by the dominant political discourses that claim themselves to be the spokesmen of modernity and its promised future, or of the tradition and its venerable past. To resist such tendencies, one has then to work, to labor, to make an effort in order not to be carried away by such binaries. To achieve that Sadek is going to organize his aesthetical system into six labors: the first, the labor of mourning, deals with the problem of the traces of violence; the second, the labor of missing deals with the problem of the disappeared; the third, the labor of forgetting, deals with the problem of memory and commemoration; the fourth, the labor of seeing, deals with the problem of the way we see in a civil war context; the fifth, the labor of witnessing, deals with the problem of witnessing violence; and last the sixth, the labor of the ruin to come, deals with the problem of inhabiting such a context². In what follows I will reconstruct some of the arguments of Sadek pertaining to these labors by stressing on the tripartite structure with which he organizes his essays: an argument for the tenants of the past, another for those speaking in the name of the future, and last Sadek’s position as reclaiming the present.

The labor of mourning addresses the problem of the traces of violence. Sadek shows that these traces are an excessive presence because they can’t be neutralized by some historical or conceptual rationale: witnessing one’s destroyed neighborhood fills one with an experience that can’t be reduced to any political or historical explanation (Sadek 2007a). It is because such experience is in excess to any ready-to-hand concepts that it is unconscious but also, for that same reason, that it calls for a conceptual creation to be able to be apprehended as such. Indeed, the available tendencies in relation to these traces is either to perceive them as a mere rubble that needs to be wiped out in order to move on and rebuild the city, such as in the SOLIDERE³ project, or to perceive them as a mere residue, a material left over, of the glory of the heydays of a mythical Beirut inviting us to indefinitely live in a bygone dematerialized life that we will never be able to concretize again⁴. In order to resist such tendencies Sadek is going

2 A sum of his texts and approach can be found in his book, *The Ruin to Come: Essays form a Protracted-War* (Sadek 2016).

3 SOLIDERE is a Lebanese joint stock company launched by Prime Minister Hariri in 1994 to rebuild the destroyed city center of Beirut. This company ended up causing more destruction than the war itself given that the vision of Hariri consisted in a brand-new city center that just saw in the traces of the war a cumbersome obstacle.

4 To recall the mythical past of Beirut is for example the position of Nazih Khater. When

to reclaim the experience of this excessive materiality as relevant and the ground from which a new present temporality can be opened. To conceptualize such experience Sadek calls for the experience we have when we *mourns in the presence of the corpse* (Sadek 2012b). The corps of some relative or beloved stands here as an analog of the traces of the war and opens the present temporality of the experience of its excessive presence. Such experience in the presence of the corpse can't be reduced to the memories we have of the deceased, nor to the time that will follow his inhumation (Sadek 2012b). Sadek shows that this poignant experience stands as what is common among those witnessing the traces of violence and can become the living ground for stitching a community torn by violence. Indeed, a difficult conversation issue while the community is gathered in the presence of the corpse, developing a peculiar capacity to speak⁵, but also, a capacity of sight proper to the perception of ruins and corpses⁶. These capacities are going to individualize the community undergoing such experience and generate a culture stemming from that experience.

The second labor, the labor of missing, is concerned with the issue of the disappeared⁷. The missing also comply with the definition of a presence in excess. Such excess results from the fact that the poignant experience that the relatives of the disappeared go through is such that it can't be reduced to the narrative of his whereabouts or even erased by the event of his return⁸. When faced with the disconcerting episode of disappearance the available tendencies are first to search for the disappeared by all means and try to provoke his return, second, and after repeated failures, to fall into a melancholic life that lingers with the memory of the disappeared,

faced with the destruction of Hamra, Khater dematerialized Hamra street to turn it into an attitude, a mythical style, that can't be reduced to its geography. We can see how distant Sadek is from such attitude that claims the past, a mythical past in this case. (Sadek 2007a)

5 Sadek describes the difficult conversations one has when sitting in a funeral while the corpse is still lying there. Such conversation is interrupted by heavy silences, it tries to establish a dialogue, but the dialogue is always interrupted. It remains that the few exchanged words carry all the weight of that experience and end up tying the friends of the deceased together (Sadek 2012b).

6 Seeing by way of death and in near blindness are two ways of perceiving ruins and corpses. These modalities of sight will be covered in the labor of seeing.

7 17 000 people went missing in the Lebanese civil-war, and until today no one is able to know their whereabouts, nor if they are dead or alive.

8 Sadek commenting on Salhab's *Phantom Beirut* (1998), considers that the return of Khalil, the main character that was reported as disappeared during the civil war, doesn't erase the fact of his disappearance. On the contrary, Khalil is portrayed as an excessive presence, a character that can't reintegrate the normal course of his past life. His bringing back to the world will require a work on the material presence of his absence, a work without which he is doomed to disappear again (Sadek 2012a).

and third, to decide to move on, forget, and build a new life worth living by declaring the disappeared dead. Against such attitudes that try to evade the experience of the void left over by the disappeared, Sadek invites us to inhabit the temporality opened by the event of the disappearance and to feel its peculiar form of presence. Such a dwelling requires to develop new capacities, capacities pertaining to entering into a soliloquy⁹ with the disspread, to open up a dialogue and invent a form of speech where the disappeared accompany us in our daily lives even if he is not physically there (Sadek 2012a). The disappeared leave then behind them a material in excess, their absence is excessively present, and it is only by sculpting this material and by inhabiting the temporality it opens that one will be able to live such an experience without the need to obliviously move forward nor to melancholically fall into the past. This capacity to soliloquize with the disappeared and to make them present with us creates a new community sharing such a capacity, a capacity that is itself based on the experience of living in the shared time opened by such excessive absence. Absence is by that transfigured into a positive substance that is worked by a community in the making¹⁰.

A third labor is the labor of forgetting that consists in dealing with memory in the context of a protracted civil war. Here again Sadek presents his argument in a tripartite form: memory can either be mobilized to dwell on the past by commemorating heroes and opening on a future of vengeance, or it can become oblivious, call for some mythical fetishized past and promise brighter futures, and last it can be mobilized to inhabit the present. The first posture is represented by an attitude that values commemoration, regardless of the political affiliation of those undertaking such commemorations. Sadek shows for example that after the 1958 confrontations both the left coalition and the right-wing coalition were quick to erect monuments¹¹ for their deceased in order not to forget in view of taking ven-

9 Sadek illustrates this capacity to speak to absence with the last scene of *Beirut, The Encounter* (1981) by Borhane Alaouié, where we see Haydar speaking alone to his beloved Zeina, now that he realized that she is gone and he will never meet her again (Sadek 2012a).

10 In his artwork, *The Wreck of Hope* (2011), Sadek gives substance to the negative by showing that absence can also be a material presence. He comments on that by saying: "to make of the negative an experience in itself that is not lamentingly compared to a lost substantive positive" (Sadek and Fattouh 2012).

11 These monuments erected in 1960 are the Beq'ata memorial garden commemorating the heroes of the left and the Mazzacurati monument commemorating those of the right. The Beq'ata memorial consists of a garden decorated revolutionary slogans and houses the tombs of a number of the heroes who fell in the 1958 insurrection. The construction and the design of the memorial were under the guidance of Kamal Junblat which was the leading figure in the insurrections of 1958 against the state power of Sham'un. The Mazzacurati monument is the one that we can still find until this day in the Martyr's Square in Beirut and it aims at recalling the power of the State.

geance. These monuments mobilize then a linear historic time stretched between battles to remember and battles to be won (Sadek 2016, 179–83). The second attitude is one that simply claims the future in an oblivious way disregarding the weight of the violent events and the memories that still hang over a place torn by a protracted civil war. This attitude consists in celebrating the new, a celebration that reduces the past to itemized cultural traits pertaining to heritage, “tradition” and the like¹². Against these two tendencies Sadek argues that we need to give another orientation to memory in order for us to apprehend the experience of remembering in places which are haunted by violent memories and saturated by traces of violence. Such traces and memories turn these places into excessive presences given that neither the historical heroic narratives nor obliviousness are able to cast away the ghosts and the poignant experience that seize us when entering homes, discotheques, public gardens, underground parkings, etc. and knowing that these places were places of torture, kidnappings, murder and might still shelter traces of such a past¹³. To confront such weight, the first gesture would be then to unearth the traces of violence in order to bring out what is weighing beneath the surface, while the second gesture will consist in re-composing these traces in order to trigger the workings of memory. The living work of memory doesn't only preserve or forget, but, argues Sadek, it can be a work of distortion, partial erasure, decomposition and re-composition, and hence a whole labor of forgetting. Sadek champions the installation of Ziad Abillama, *Where are the Arabs?* (1992) as mobilizing excavation and forgetting. This work is made of pieces excavated from the place of the installation, fragments of found bomb shells, tank seats, broken plastic chairs, etc. that hint back to the war, without pinning an event to commemorate nor falling into a fetishized oblivious “heritage”. These recomposed fragments activate the memories of the viewers, each remembering personal experiences, haunting stories, and the rumors that surround this place (Sadek 2003). Memory is hence mobilized as an active faculty that can apprehend the weight of these places, a weight that is experienced as an excessive presence that needs to be

12 Sadek shows that *The Archaic Procession* (1992-1997), by Nadim Karam, best represents this neoliberal attitude reducing the weight of history and memory to mere multicultural archetypes moving towards the future (Sadek 2018).

13 In his artwork, *Half-Man* (1995), Sadek shows that the Sanayeh Garden, one of the public gardens of Beirut, is still inhabited by the unfinished story of Tarraf, a man accused of murder and hanged in the garden on the orders of the then not officially president Amin Gemayel. The work of Sadek disperses fragments of the body of Tarraf, made of card boards, evoking his memory and the way he still haunts the garden. His position on that work are commented on in *A place at last* (Sadek 2007a), *Tranquility is made in pictures* (Sadek and Fattouh 2012), and *From excavation to dispersal* (Sadek 2003).

modulated and distorted through the labor of forgetting in order to reintegrate the present of the living. Heroic histories and liberal obliviousness are incapable of feeling such weight and have a tendency to overlook such experience. What commemoration and obliviousness overlook is the materiality of memories. These memories are material in the sense that they have an excessive weight that we experience, but also because they offer themselves as a material to work on. Haunting memories are then called forth as a material, while the activity of memory is used as a tool to sculpt such a material in an enduring collective present¹⁴.

The fourth labor is the labor of seeing that deals with the ways we can see destruction, ruins, haunted places, cadavers and the traces of violence in general. Here the argument also unfolds into a tripartite form: a first modality of sight will be the one of a well-organized sensory-motor perception, a modality coupled with classicism and academic art, the second will be a modality of sight characterized by fascination and the portraiture of the future, last the position of Sadek that advocates for a time proper for seeing, a seeing that dwells in the present of the excessive objects. Sadek considers that Mustapha Farroukh¹⁵ represents the first alternative, that of the artist as civilizer that draws both on the European Academic tradition and on the Islamic tradition to provoke a cultural rebirth in the Arab world. Such posture hence dives into the past in order to construct a better future and is reflected in a modality of perception that is able to dispose of an open horizon¹⁶, the openness of space¹⁷ corresponding to the openness, availability and continuity of time (Sadek 2006a). For Sadek, the second position is epitomized by Mohamad Rawas's¹⁸ eclectic artworks

14 We can see how distant this conception and use of memory is from a pacifying memory, a memory that we call for in order to learn from the past and avoid the same mistakes in the future, a pedagogical memory mixing commemoration and obliviousness, where one only remembers in order to move on and better forget.

15 Mustapha Farroukh (1901-1957) is one of the most renowned Lebanese painters of the beginning of the 20th century, he is known for introducing academic western painting into Lebanon after studying at the Beaux-Arts de Paris.

16 The artwork *Love is Blind* (2006) enacts the criticism of Sadek as to the availability of the horizon in the Lebanon of the civil war. For that Sadek uses the labels of Farroukh's paintings, but now these labels only point towards an empty white wall. In a situation of civil war time is not available and spaces doesn't open up on some horizon but is blocked and seeing is a seeing by near contiguous blindness (Sadek and Fattouh 2012).

17 The argument that the openness of space and the disposition of a horizon actually reflects our possible actions in time is fully developed by Bergson in *Matter and Memory* (Bergson 2005, 32).

18 Mohamad Rawas (1951-) is a well-established Lebanese painter and print maker that work on eclectic compositions that draw on different visual codes borrowed from different cultures.

that reduce the past to a collection of visual goods available for the compositions of the artist and aimed at portraying some multi-cultural future (Sadek 2018). Mohamad Rawas would by that incarnate the visual posture of fascination, a posture he shares with the visual imagery of SOLIDERE, consisting of simulated images of cities to come, made of all kinds of architectural “styles” and “cultural references”, while disregarding the heavy histories above which they float (Sadek 2006b). Against these two positions, Sadek proposes a modality of sight that will be coextensive to the temporality of the object being seen. In fact, the traces of violence are excessive presences, presences that are just there and upon which we can't project any future plans or actions. Ruins, rubbles, dead bodies, landfills covering mass graves, etc. are objects that open their temporality proper and seize the one looking at them. These objects don't have a form, they are the formless, they are without a name¹⁹, they are the nameless, and they weigh, they have a power of gravitational attraction given that they carry all the condensed violence that brought them into being. To apprehend such objects, one needs then to have an eye for the formless and an eye for the heaviness of the dead. The first is theorized by Sadek as a seeing by way of blindness, a seeing that, like that of the blind, becomes tactile, a touch of the eye, that molds itself on this excessive materiality²⁰. The eye by that stop seeing at a distance, it sees only because it accumulates layers of this material on its spherical body, passing over and over again on these traces of violence, unable to detach itself from what is being seen (Sadek 2007a). The second is theorized by Sadek as a seeing by way of death where now the time of seeing coincides with the time of the excessive object because it is inhabited by the decaying rhythm of this object. Indeed, when apprehending a corpse, the eye realizes its organic dimension and its orientation towards death. In the decaying corpse the eye sees its own destiny, until itself it dies and perceives the last image, the eschaton, glued in the insides of its spherical body. In the eschaton, the time of the production of the image by the process of death, the time of the decaying dead object, and the

19 Sadek gives the example of the Israeli bombardments in 2006, where one looked at the destroyed neighborhoods by still having in memory the names of these neighborhoods even if the extent of the destruction made it impossible to determine where these neighborhoods are. Violence then separate names from places, death separate the name from the body, and so on. By that violence forces us to just be in the present of these excessive presences. As Sadek says in the same article, we lose the capacity to name given that “we name because we cannot but love the future” (Sadek 2006b).

20 Sadek considers that Ghassan Salhab's *La Rose de Personne* (2001) represents such modality of seeing by way of blindness. In this video Salhab draws a portrait of the destroyed Hamra of the post-war years by overlaying the different trajectories he filmed of that street. The result is a granular image that seems to be an tactile imprint of the street on the movie pellicle (Sadek 2007a).

time of the seeing subject coincide (Sadek 2007b). Excessive presences call then for a specific modality of sight, a seeing that can neither reconstruct nor project, a seeing that can't represent but is captured by the time of such excessive materiality, a seeing that unfolds with the unfolding of its object and dies with the death of its object.

The fifth labor, the labor of witnessing is similar to the labor of seeing. In this case, the excessive materiality is going to provoke speech, a modality of witnessing that rejects all forms of representation. When faced with a violent scene one is impregnated by what he is witnessing, the scene is ingested, and the one speaking now ventriloquizes from within, the excessive event speaking through him as if now the speaker had two tongues to speak – a forked tongue²¹. The other form of witnessing that stems from the ingestion of a violent event consists of a difficult silence where one is muted by the weight of what has been seen²². Here the witness lingers as a silent witness, he persists in the visual field with his insistent gaze, emanating from within his person a palpable weight, remaining there in the place of the events as a mute trace of their violence (Sadek 2016, 136–40). These forms of witnessing that ingest and carry the event extend the time proper of the excessive event by giving it a way of speaking and a form of visual presence. These forms of witnessing, proper to the impregnated witness, are different from the traumatized witness who is fixed on the traumatic past as if time has stopped there²³. The impregnated witness also differs from the oblivious witnesses, what Sadek calls the over-livers who, after being crammed in fear inside shelters, corridors, and behind walls, resume their lives as if nothing happened²⁴, forgetting violence and populating the reconstructed fragments of the city (Sadek 2016, 165). The impregnated witness neither then dwells on the traumatic past, nor is he a witness that needs to forget in order to move on, but one that carries the violent events

21 Sadek illustrates this forked tongue by the irony of Traboulsi, releasing his tongue in humor and poignant imagery from his forced exile in Paris (Sadek 2016, 140). We can think of Genet's *Four Hours in Shatila* as a form of forked tongue, where the witnessing of the horror fills the witness and liberate his tongue, as if now it is the event itself speaking through him (Genet 1983).

22 Sadek illustrate this modality of witnessing where one witnesses by his silence because the events are too harsh to recount by the figure of Semaan, as portrayed in *The One Man Village* (2008) by El Haber, a man whose mother and father were killed during the civil war, and when asked about the event remains silent and pensive about it (Sadek 2016, 157).

23 Sadek illustrate the traumatic witness by Eid's *What Happened?* (2009) documentary, where Eid goes back to his village to uncover the identity of those who massacred his family (Sadek 2016, 161).

24 Sadek illustrate these over-oblivious-livers by Waddah Sharara's book, *The Wars of Subservience*, where Sharara describes this population that goes from fear into the everyday as if nothing happened (Sadek 2016, 165).

within himself, unfolding these events into new capacities, that sculpt the excessive materiality of these events. It is then by laboring with such excessive events that the witnesses will generate a present for these events but also a way of being and speaking that delineates a culture in the making.

The last labor is the labor of the ruin. Here again the argument can be summed up into three positions. The historicist ruin²⁵ will keep the destroyed city at a distance, project it in a past that needs to be overcome into the future of reconstruction (Sadek 2016, 176). The other posture considers that the human habitat is by nature a ruin, grounding such considerations on the natural entropy that will plague any human enterprise, all human constructions being doomed to decay one day or another or to be left by its inhabitants²⁶. Against the historicist ruin and the a-historical ruin, Sadek proposes to acknowledge all the weight of history and violence that produce these ruins and to carry such weight. The ruin to come will sum up the different labors that we have encountered in order to turn the physical ruins into a habitat and the weight of these ruins into a shared experience²⁷. As we have seen what was common to the different labors is that they all work some excessive materiality. This excessive materiality is produced by the violent events and is characterized by the fact that it provokes a poignant experience that can't be subsumed under any rationale, whence its excess. It remains that it is this poignant experience that generates new capacities in those who undergo such an experience, and with these capacities they are able to sculpt this excessive materiality into a collective work. In that sense the excessive presence of the material becomes present, the temporality of the ruin becoming coextensive to the temporality of the ruin

25 Sadek illustrates the historicist ruin with the post stamps of 1958 portraying the destruction of Beirut by an earthquake, where one image shows the rubble and the other one shows the reconstructed city. This posture can also be illustrated by SOLIDERE or by Beit Beirut, two interventions that disregard the weight of history and its violence and only deal with the plastic aspect of ruins that either need to be restored to the identical, as some of SOLIDERE restoration did, or preserve the ruined building as a testimony of the war, as the rehabilitation in the rehabilitation of the Barakat Building that preserved all the destroyed aspect of the building. (Sadek 2016, 178).

26 Sadek gives the example Simmel as illustrating this position. He also considers that Toufic partakes in the conception of the ruin as an a-historical ruin, given that for Toufic humans are mortals and hence they are doomed to leave these places turning them into ruins (Sadek 2016, 186–88). We will cover this point later in the section below on Toufic's work.

27 In *Peddling Time While Standing Still*, Sadek shows that actually physical violence and physical ruins are produced by the political parties that disregard the present in which they live and are only concerned with some justice to come – like the party of Prime Minister Hariri, or some vengeance to come – like the Hezbollah and his hoped-for victory against Israel. It is because they are oblivious to the present that these parties end up disposing of space as an *underfoot of time*, considering that all what is present is simply at their disposition to destroy in order to achieve their future plans. By overlooking the present of the ruins these political parties end up hence producing even more ruins and destructions (Sadek 2011).

in the making. Only then can those who went through these cycles of violence inhabit their present, become the poets of these ruins, and resist the tendency towards obliviousness or melancholic paralysis (Sadek 2016, 174).

The aesthetics of Sadek is hence a materialist aesthetics that shows that communities will be built by acknowledging the materiality and weight of the experiences they go through and by giving form to this material rather than by being deported in some representational or idealist discourse that keeps such material and collective experience at a distance. The community to come that stems out of a civil war is not built then by “learning from history” nor by celebrating consumerism, but by a collective labor on the collective experience that the civil war itself has produced. Only by dwelling on this experience and only by giving it a shape can the community live in the temporality opened by such an experience and by that turn this collective experience into an enduring present.

Jalal Toufic: aesthetics as making present the presence of the tradition

The tradition for Toufic²⁸ is not a constructed historical system but stems from an unworldly dimension. The tradition²⁹ is what allows us to understand and intuit our condition as being mortals, and hence why we die, why we live in a world, why we need a redeemer, the origin of evil, paradise, hell, and so on (Toufic 2018, 97). In that sense the tradition is a-historical, even if it can have effects in history and, in return, it can be itself affected by historical events (Toufic 2009c). Toufic defines the surpassing disaster as a historical event whose impact can have an effect on the tradition: “In other words, whether a disaster is a surpassing one (for a community—defined by its sensibility to the immaterial withdrawal that results from such a disaster) cannot be ascertained by the number of casualties, the intensity

28 “Jalal Toufic is a thinker, writer, and artist. He was born in 1962 in Beirut or Baghdad and died before dying in 1989 in Evanston, Illinois. Many if not all of his books, most of which were published by Forthcoming Books, continue to be forthcoming even after their publication.” A more extensive bio and the publications of Toufic can be found on his webpage: <http://www.jalaltoufic.com/profile.htm>

29 Toufic mainly draws on the Islamic and Judeo-Christian traditions, the Abrahamic tradition, but also on Buddhist and other esoteric traditions. His writings also hint at local traditions embedded in these overall encompassing traditions: for example, Lebanon has its tradition and it was withdrawn due to the civil war, Palestine too had its tradition and it was withdrawn due to the Nakba, etc. (Toufic 2009c, 12).

of psychic traumas and the extent of material damage, but by whether we encounter in its aftermath symptoms of withdrawal of tradition.” (Toufic 2009c, 12). When suffering from a surpassing disaster, a community can still have access to the material supports of the works of art and thought, but the immaterial content of these works is not any more available for this community. It is in that sense that a surpassing disaster ruptures time, the temporal rupture being due to the fact that now the transmission of the tradition from a generation to the other is severed. Hence, even if the tradition is untimely, the rupture in transmission of the tradition affects and characterizes the historical times in which we live: there are times where the tradition is incarnated and alive, there are times where it is just transmitted, there are times where it withdraws, times where the withdrawal itself is withdrawn³⁰, and last times where it is resurrected (Toufic 2009c, 34).

In a place hit by a surpassing disaster, some remain oblivious as to the immaterial consequences of such a disaster and end up living in a historical epoch that is now bygone. Those who are not aware of the withdrawal still believe that the immaterial dimension of the works is available because of the availability of the physical supports of these works. In that they add a collateral damage to the damage induced by the disaster because they don't feel the urge to show that the tradition has withdrawn making us by that even more blind to the fact of such withdrawal (Toufic 2009c, 15). An additional damage carried by these oblivious thinkers and artists consists in producing a counterfeit of the tradition by transmitting a content that is now void of any contact with the unworldly (Toufic 2009c, 30). Others, such as enterprising promoters and the like, overlook the material supports of the tradition because they feel that now these supports have lost their value given that their immaterial content has withdrawn. This attitude leads to more damage and destruction, as it was the case with the SOLIDERE project that destroyed what remained of Beirut's City center (Toufic 2009c, 61). We can see that the oblivious thinkers and artists that still transmit the tradition lag behind their time, the time opened by the withdrawal of the tradition, while the promoters think that they are ahead of their time, when actually they are simply blind to their present situation and unaware of the reasons why they have this urge to cause more destruction and to move forward. Toufic adds that it is because the intellectuals fail to reveal the withdrawal or resurrect the tradition and act as if the tradition is still

30 Toufic gives the example of the time where the Prophet was here, followed by the time of the Sahaba, and then the event of the Battle of Siffin that caused the withdrawal of the Quran opening on the time of the lesser occultation, followed by a time of the greater occultation where even the memory of the withdrawal vanishes away, and last the resurrection of the tradition achieved by the coming of the Messiah (Toufic 2009a, 48).

available that the promoters feel free to destroy the material traces of the withdrawn tradition (Toufic 2009c, 60). Liberal entrepreneurs and conservative traditionalists are hence the two faces of obliviousness in a time of a withdrawn tradition.

Only by being aware of such withdrawal the thinkers or artists can be of their time and become the witnesses of this time, and only by being contemporaneous to that time can they avoid inflicting further damage and start the work of the resurrection (Toufic 2009c, 14). In that sense, artists and thinkers that are aware of the withdrawal will have a number of strategies in relation to such a withdrawal. A first strategy will aim at producing images and texts that will reveal the withdrawal³¹: "With regard to the surpassing disaster, art acts like a mirror in vampire films: it reveals the withdrawal of what we think is still there." (Toufic 2009c, 57) Another practice will consist in documenting the traces left over by the disaster in order to preserve them as documents for the future³², for the time when the resurrection of the tradition will occur (Toufic 2009c, 58). A third practice, the most demanding one, will consist in an attempt to resurrect the tradition³³. By resurrecting the tradition the resurrection makes what is present available to perception, it brings back the immaterial content to bear on its material support (Toufic 2009c, 16–23). Coinciding with one's time, being contemporaneous to the present, is what allows to unfold these strategies of intellectual and cultural resistance against the oblivious normalized posture that grounds itself on the opposition between violence and culture, barbarity and civilization. Only an awareness of the relations between history and tradition and how they affect each other can save one from believing that "culture" exists in some transcendent untouchable realm that is safe from historical violence³⁴. It is then only by being present to the

31 Toufic gives the example of *Wonder Beirut* (1998) by Hadjithomas and Joreige, an artwork referring to a fictional photographer that used to take photos without developing them as an artwork that reveal that the tradition has withdrawn (Toufic 2009c, 74).

32 The artworks *Appendix XVIII* (Raad 2010) and *Index XXXVI: Red* (2008) by Walid Raad mobilize the concept of a documentation for the future. In these artworks lines, colors, fonts, etc. are preserved for future generation to be able to decipher them when the tradition will be resurrected.

33 Toufic give for example the remake of Herzog, *Nosferatu* (1979), as an attempt to resurrect the *Nosferatu* (1922) of Murnau, given the surpassing disaster caused by the Nazi rise to power (Toufic 2009c, 16). The project of Toufic can be considered to be an attempt to resurrect the Arabo-Persian-Turkish culture anchored in the Abrahamic Tradition (Toufic 2011, 132).

34 The call of the Order of the Architects to stress on culture rather than destruction for the Lebanese Pavilion planned to open in Venice in 2021, and the proposition by the Architect Hala Warde go in this direction, where a number of art works will be presented to counter balance the Beirut Explosion of August 2020. In that sense we can wonder if such works are

temporality of the surpassing disaster that we can resist the well-intentioned discourse that opposes culture to barbarity but in that only ends up overlooking the deep effects of the disaster leading to more destruction and barbarity. Cultural resistance will claim then that things cannot be the same anymore, not even in the cultural, artistic or intellectual realm when a surpassing disaster occur.

Such cultural resistance entertains a complex relation to political resistance. First, political resistance shares with cultural resistance its reclamation of the present: "The revolution has nothing to do with the future. It has to do with the present. The revolutionary is of his or her time. He or she is not trying to change society as much as reveal to it, sometimes violently, that it is lagging behind the change that has already occurred." (Toufic 2007, 38) It remains that the present proclaimed by the revolution is not identical to the one aimed at by cultural resistance. The revolution aims at making present a change that has already occurred in the exoteric, material world and hence it is an effort to put the clocks back on time. On the other hand, cultural resistance, when inscribed in the aftermath of a surpassing disaster, operates in the esoteric dimension addressing the immaterial side of things, and hence it is an effort to make us aware of the rupture of time. Second, the revolutionaries have an instinctive grasp when it comes to the esoteric withdrawal of the tradition that make them reject counterfeit memorials and other well-intentioned civilizing discourses³⁵ because they feel that they are emptied from any immaterial genuine content (Toufic 2007, 17). If promoters, such as SOLIDERE, in their obliviousness, destroy the physical supports of the tradition, revolutionaries on the other hand are allies of the witnesses of the withdrawn tradition in so far as they instinctively protect these physical supports and, on the other hand, destroy the counterfeits produced by well-intentioned intellectuals and artists. Third, the revolution itself can become a vector to resurrect the tradition, but for that it needs to be a Great Revolution, its greatness being measured to its power to resurrect the tradition, or even deeper and deeper layers of forgotten traditions (Toufic 2018, 177).

In the wait of the resurrection of the tradition by some Great Revolution, still available after such an event, or if it wouldn't be better to withdraw such works in order to reveal their unavailability. In any case the exposed works will be haunted by the images of the explosion that will overshadow the exhibited works.

35 An incident illustrating that is the graffiti by the activist Khaldoun Jaber stating "My government did that", facing the wall of the Beirut Port where the explosion happened. This graffiti was painted over by Lara Karam, a teacher of non-violent communication. Jaber, re-painted over the well-intentioned cleansing of Karam to re-affirm his position. <https://observers.france24.com/en/middle-east/20210420-graffiti-rinse-repeat-how-graffiti-on-a-wall-became-a-symbol-for-lebanon-s-frustration>

or by some Great Thinker, the work of artists and intellectuals will focus on *deserving* the events, i.e. on producing concepts, percepts and affects that will transfigure these events into works of thought and art. To deserve the events, and especially violent events such as the ones that occurred in the Lebanese civil-war, the basic task of bringing the criminals to justice is not enough and needs to be complemented by artistic and conceptual creations (Toufic 2007, 14). Indeed, the complementarity between the artists and thinkers and the revolutionaries is double: the first will provide the new culture that is emerging from the disaster, while the later will achieve the necessary justice related to that disaster or simply unfold such a disaster. The complementarity of the cultural revolution and the political revolution is then articulated around coinciding the exoteric present with the esoteric present. We can say that the cultural revolution would be un-manifest if it is not coupled with the political revolution, while the political revolution would be blind if not coupled with the cultural revolution. Only then can we say that time coincides with itself, not only because the revolution has wiped out the relics of a bygone political regime, but mainly because the revolution amidst the disaster will be itself enlightened and guided by concepts, percepts and affects that stem out of the disaster itself. We can say that, with Toufic, the thought of the disaster amidst the disaster can make time coincide with itself and hence achieve the Great Revolution that will resurrect the tradition and by that cut the wordily course of time in half. The work of deserving the event undertaken by the thinkers and artists is then a propaedeutic that enlightens the revolutionary action that whence empowered by the lights of the transfigured disaster can achieve itself as a Great Revolution that in return resurrects the tradition.

If revolutions and civil wars bring back the tradition, it is because they first open the gates of hell³⁶. The civil war itself make hence present an unworldly dimension that is manifested in the actualization of unworldly spatiotemporal forms and in the proliferation of strange characters that are neither dead nor alive. As Toufic shows, in the context of a civil war space manifests its labyrinthine nature. The labyrinth itself opened up when Adam ate from the fruit of Knowledge before eating from the fruit of Life, introducing by that an ungodly form of death (Toufic 2003, 27). This form of death doesn't consist in a simple end of life, but introduces a dissociation between the I and the self (Toufic 2018, 115). In the toufican world the I is the proper of God, God being the only absolute identity, or the absolutely

³⁶ We are not using "hell" here as Toufic uses it, i.e. as a technical word, but as a familiar expression. Indeed, during the Lebanese civil wars as Toufic shows, people were still capable of praying and hence weren't in hell properly speaking. What opens up as we will see is the unworldly in some of its branches (Toufic 2007, 11).

living being, proclaiming the “I am I” or the “I am who I am” (Toufic 2005b, 28). When Adam still had his adamic nature, he didn’t have a proper name, but his self simply referred to his generic self, the human species, the name “A-dam” standing for “Man” in general. Only when he ate from the fruit did he acquire a proper name, the I now not only referring anymore to the human generic self of A-dam, but also to his proper name Adam (Toufic 2018, 54). Through that partial dissociation from his godly self, Adam died before dying and became dead while alive, a mortal (Toufic 2011, 49). As a mortal Adam and his kind are lost in the labyrinth, a place of a fractal nature having a structure of self-similarity where any two points are interconnected (Toufic 2003, 25), making what is distant close and what is close distant (Toufic 2002, 15), what inside outside³⁷ and what is outside inside (Toufic et al. 2010, 31). Being never inside or outside, when one is in the labyrinth he is then lost because he can never be found (Toufic 2003, 27), but also having no right or left one can never turn when called, all his turns being overturned by an overturn (Toufic 2005b, 97). This is why mortals need proper names (Toufic 2018, 55). Being projected in the labyrinth and always being there while alive, when they die they need to be called by the Messiah whose call is the only one capable of overturning the overturn that will bring humanity out of the labyrinth, and by that cures it from its sickness into death (Toufic 2018, 125).

What civil wars and revolutions make visible is the labyrinthine dimension to which all mortals are virtually coupled. Ruins are of a labyrinthine nature, they are an actualized worldly labyrinth. A place turns into a ruin when it is abandoned by its inhabitants. This is why some buildings which are intact can yet be ruins, implicit ruins (Toufic 2003, 67). The first ruin was the tower of Babel because it was the first structure to be deserted by humans (Toufic 2018, 117). Places also become ruins when they are inhabited by revenants (Toufic et al. 2010, 38) or when a specter appears in such places (Toufic 2002, 13). In that sense streets³⁸ are not ruins because they are not inhabited in the first place (Toufic 2003, 70). Ruins are labyrinthine because they seem to belong to an undefined past, containing in themselves their own ruination, they are like contemporary archeological sites, where, while being here, we are at the same time carried to a distant past (Toufic 2003, 72). The space of a civil war is then one that makes pre-

37 In destroyed cities we see the inside of the homes outside due to destruction, which makes them labyrinthine (Toufic et al. 2010, 36).

38 Toufic gives the examples of the streets in post-war Beirut, where they are clearly delineated. We can see these images in *Out of Life* (1991) by Baghdadi, where a number of tracking shots were taken in the destroyed street of Beirut’s city center.

sent the labyrinth, destroyed cities, abandoned cities, are ruins where one is disoriented, projected in different undefined temporalities³⁹, and where one feels that he himself ends up haunting the places in which he dwells (Toufic et al. 2010, 36). Other spatial topologies of places hit by civil wars are relative and radical closures. In a relative closure, such as in a city that is enduring a civil war or hit by a pandemic (Toufic 2009b, 105), the living and the dead start mixing up and the usual codes of behavior are inverted⁴⁰ (Toufic 2003, 136). If in relative closures one can still have the urge to escape because the space is still connected to other spaces, in radical closures on the other hand the space is absolutely disconnected from all other spaces, like when a camp or a village are subjected to massacres or ethnic cleansing. These spaces open either on nothingness or on unworldly entities⁴¹ (Toufic 2009b, 105). In these places we witness a permutation in everything, one becoming the other and the other becoming one, like this dead corpse sitting like a boxer on a chair with his opened white eyes and enormous puffed head, or that plastic limb that now seem to be disturbingly alive compared to the scattered bodily pieces⁴². In radical closures one starts to over-see and over-hear, he develops an over-sensitivity where screams, voices, revenants and cadavers taking unworldly shapes seem to appear from nowhere (Toufic 2009b, 50).

As too the creatures that populate such spaces they distribute themselves into a typology of the living dead. A normal human being is a mortal that lives in a well-structured world consisting of an oriented space and a chronological time (Toufic 2002, 31). Mortals, as being dead while alive since Adam's ate from the fruit, have though an amnesiac double that exists in the labyrinth (Toufic 2018, 113). It remains that mortals only experience the labyrinth in peculiar situations, such as when they dream (Toufic 2010, 51) or go through a psychotic episode (Toufic 2018, 160). In the context of a civil

39 In *Alone With the war* (2001) by Daniele Arbid, a number of militiamen share their feeling of being still in the past, they still hear voices and visit the places where they committed their crimes. One of them says than when one tastes blood he remains stuck in that place and can never get out.

40 Toufic gives the example of plagued cities as relative closures and the carnivals that issue in these plagued cities where the chaste start to perform sodomy and the misers throw their money from the windows. This is illustrated in Herzog's *Nosferatu* (1979) where we see orgiastic scenes in the streets mixed with scattered cadavers. Movies such as Schlöndorff *Circle of Deceit* (1981) also show this mixture of intense living and death during the Lebanese civil war.

41 Toufic gives the example of the siege of the Quarantina camp where a massacre was perpetrated against Palestinian refugees. During this massacre birds appeared above the camp like unworldly ahistorical apparitions. (Toufic 2014, 107)

42 Jean Genet's *Four Hours in Shatila* can be seen as an illustration of a situation plunged in a radical closure and how it opens on unworldly ahistorical entities (Genet 1983).

war extreme situations multiply leading to a number of mutations in the mortal's normal structure. One of these experiences is the one where one dies before dying, such as when one goes through a violent experience, such as an explosion⁴³, and start wondering if he is dead because he sees people standing like props, frozen cadavers, or time moving slowly etc. (Toufic 2018, 162). In such situations one experiences that he is dead while alive and hence realizes that, as a mortal, he was always dead while alive. Realizing that, the one who died before dying wakes up and becomes a lucid dreamer because he sees that the others, those who didn't experience death before dying, live in a dream thinking that they are just alive (Toufic 2014, 152). The one who died before dying becomes a witness of death, a *Shahid*⁴⁴ or martyr, achieving by that piercing sight and an intense life, now that he realizes and experiences his true nature (Toufic 2005a, 56). Other variants on the martyr figure are the posthumous martyr, such as political martyrs that only become martyrs after they die and not while they are alive (Toufic 2005a, 63), or suicidal martyrs⁴⁵ that use their death as a tool of political bargaining (Toufic 2005a, 61). A living martyr is one that is able to disconnect himself from the world, die to the world, in order to resist an extreme situation, while fake living martyrs⁴⁶ are those who only survive an assassination attempt without actually dying to the world (Toufic 2007, 23).

Another series of figures that populate the closures and ruins of the civil war are the ghosts, the zombies, the specters, revenants and the undead. The ghost is the one who is unable to die because he still has some unfinished business in the world of the living⁴⁷. The ghosts by that are dying to

43 Recently, with the Beirut Blast, many reported their experience of the explosion in these terms. Many also saw themselves as dead because they were supposed to be in a place or because someone else died in the place where they were supposed to be.

44 "Shahid" in Arabic means in the same time the one who sees, the one who witnesses, and the martyr.

45 Toufic gives the examples of Prime Minister Rafic Hariri that was assassinated by the Hezbollah as a posthumous martyr that doesn't achieve by that piercing sight. As to the suicidal martyrs he gives the examples of the Hezbollah fighters and Hamas fighters who think they can give their life for a cause, while actually only God or the Life, Jesus, can give life. By that these suicidal martyrs also don't achieve martyrdom proper (Toufic 2005a, 61-63).

46 Toufic gives the example of Riad El Turk as a genuine living martyr who was able to resist inside the Syrian prisons by drawing everyday a scenery with lentils' grains, a scenery that he had to erase each time a guard went into his cell. El Turk explains that these drawings allowed him not to think of the world and by that withstand his condition in jail. On the other hand, Marwan Hamade who only survived a political assassination is not a living martyr because he didn't die to the world (Toufic 2007, 23).

47 Toufic gives the example of the King in Hamlet that is dying to tell to his son that his brother assassinated him (Toufic 2005b, 98). The Lebanese war context is also filled with ghosts because of the plethora of unfinished businesses, unresolved crimes and kidnapping that haunt Lebanon. Toufic thinks that a place for these ghosts must be given in fiction, such

tell us something because without telling us what still attach them to this world they won't be able to die (Toufic 2005b, 98). Zombies on the other hand are those who cast away the ghosts, those who do not carry out the unfinished business of their dead ones and lead an insouciant life amid chaos, such as many did in postwar Lebanon (Toufic 2007, 42). The zombies become, like the mother of Hamlet, creatures that have "eyes without feelings, and feelings without sight" (Toufic 2003, 104). Specters need to be distinguished from ghosts, they are residues from the consciousness of the dead that try to reach the unconscious of the living (Toufic 2002, 12). As to revenants they are the result of hasty burials when the living, in the urgency of the events, don't take the time to die before dying to be able to properly bury their beloved ones. In such situations the dead return because in the Christian era Jesus instructed to "let the dead bury the dead" (Toufic et al. 2010, 39). The undead⁴⁸ on the other hand is the one who willfully dies before dying and repudiates his adamic human self in order to be able to bury his beloved one (Toufic 2003, 21).

The context of a civil war then opens up on the unworldly where places turn into labyrinthine ruins, undergo relative and radical closures that host chaos and violence turning the world into hell. The proximity of death makes it such that the human mortal structure itself is modified and turn people into martyrs, ghosts, zombies, revenants, specters and the like. We can see that civil wars bring into presence the unworldly dimensions of the tradition but that these dimensions are withdrawn in so far as they are not recognized as the dimensions of the unworldly. To deserve a place hit by civil wars and surpassing disasters one needs then to reveal the unworldly structures that get actualized in these places by giving a place to the dead, the ghosts and all the other unworldly creatures (Toufic 2007, 13–15). This is when the brute presence of the unworldly is raised to being present to our consciousness in works of art and thought. We can see then that, in the toufican world, the tradition is always there, even when it is withdrawn. In a state of war and surpassing disasters we need to understand that the tradition *is* withdrawn in the most literal sense, i.e. that it has a material presence without its immaterial meaning being revealed to those who undergo the impact of such a material presence. Deserving the civil war will consist in becoming contemporaneous with the withdrawal of tradition, and only

as in *Phantom Beirut* (1998) by Salhab, and if this doesn't happen it means that the dead themselves became amnesiac (Toufic et al. 2010, 38).

48 Toufic gives the example of Dracula who abdicated his human self and renounced by that God because he wanted to bury his beloved Elisabeta. Indeed, Toufic argues that Dracula by that follows the Christian precept to the letter where one can only bury his beloved if he is already dead (Toufic 2009a, 26).

then can one transfigure violence into concepts, percepts and affects⁴⁹.

To clarify the necessity of such transfiguration and the predicament of resurrecting the tradition one needs to delve into the notion of the Redeemed World as developed by Toufic.

The Redeemed World is the world that will be instituted after the Great Resurrection. The Great Resurrection, undertaken by the redeemer, will cure humanity from its sickness into death, from its projection into the labyrinth and hence from all Evil (Toufic 2018, 125). In such a world where Evil is made impossible, the scriptures won't be any more understood as moral commandments that necessitate the will⁵⁰ but as constituting the physical structure of the that world – “you shall not kill” enunciating now the impossibility of murder rather than its prohibition (Toufic 2003, 214). By that the scriptures will be literally manifest, no interpretation of the holy texts being needed anymore given that now the world itself is holy. (Toufic 2018, 187). With the arrival of the redeemer the wait for the messiah will be over and hence we enter the time of the pure Present, where the physical structure itself of that world doesn't allow any waiting nor any delays anymore, not even the perceptual delays due to the finite speed of light⁵¹ (Toufic 2011, 35). Last, the Redeemed World being a world where death was casted away, it is a world of a pure affirmation of life, a life that is not coupled anymore to the sickness of labyrinthine death. In that regard, only the percepts, affects and concepts that can eternally recur will constitute the fabric of that world, what can't endure the ordeal of eternal recurrence eliminating itself by itself given that it can't be a full affirmation of life⁵². Hence in the Redeemed World what can't be deserved and transfigured, affirmed as such, will simply not exist (Toufic 2007, 18). The content of these percepts, affects and concepts will be those of the transfigured tradition, and it is in this sense that Toufic says that

49 Deleuze considers that Bacon is able to transfigure death into life and by capturing the sensation of horror he is able to give a living form to that horror and by that showing that he is capable of affirming life even in such an experience (Deleuze 2004, 61).

50 Kant introduced the notion of necessitation of the will that results from the opposition between the rational self and his animal tendencies (Kant 2011, 55). The idea that paradise is a nature governed by the moral law where crime becomes impossible is also Kantian (Kant 2002, 57). The difference with Toufic is that for Toufic Evil also pertains to a physical/ethical cause and not to some opposition between our natural being and our supernatural being, Evil being also itself unworldly and hence supernatural.

51 Toufic considers that at the birth of the messianic age, when the Mahdi, the redeemer, will come, people might see two suns, one as we usually see it delayed by 8.32 minutes and another as present without delay (Toufic 2011, 39).

52 The vision of the eternal return in Nietzsche's thought shows that a vile will to power, a will that aims at destruction and the negation of life, ends up negating itself when pushed to its last consequences. Hence the eternal return is selective and will only return what has a living power, what affirms life (Deleuze 2002, 68).

the Great Resurrection will also resurrect the works of art and thought that were capable of affirming life in the fallen world (Toufic 2018, 202). If then the transfiguration of the withdrawn tradition is required, i.e. of the civil war, it is because such transfiguration gives us glimpses of the Redeemed World, right here and right now, glimpses of the experience of a pure present⁵³.

The pure present and the religious dimension of the genuine aesthetical experiences reveal themselves hence to be different in nature from the course of time and our other sensitive experiences. In fact, chronological time itself is nothing but an artefact introduced by Iblis⁵⁴ to forget the suffering caused by his separation from God (Toufic 2002, 31). The time of the Fall⁵⁵, the chronological time, is the time where the present is doubled⁵⁶ by its own past in order for it to pass (Deleuze 1989, 79). Against this chronological time, we have the time of the pure event, against Chronos we have Aion⁵⁷. The aesthetical experience belongs then to the temporality of the Redeemed World and revokes chronological time as the time of the doubles, the counterfeit, the time of the wait and the time of Iblis (Toufic 2011, 86). History by that is nothing but a mixture of the pure present with the passing course of time, history being the chronicle of the events, i.e. of

53 The aesthetical experience that comply with the configuration of the Redeemed World is the one that gives us an actual lived experience of pure presence. As Deleuze shows some artworks and experiences have a direct impact on the nervous system (Deleuze 2004, 34).

54 Referring to Hallaj, Toufic considers that Iblis is the real monotheist because he refused to prostrate to Adam given that he would only prostrate to God (Toufic 2011, 44). When God casted away Iblis, the separation from God threw Iblis in Hell given that Iblis had an immeasurable devotion and love for God. In order to endure Hell Iblis created base distractions to distract himself, time to forget, pride to alleviate suffering (Toufic 2002, 30-32). By that Iblis is the demiurge, the one who mixed the world created by God with his creations that allow us to forget and endure our separation from God (Toufic 2018, 140).

55 We can consider that History is the time of the Fall, a temporality where the passing time of Iblis is the locus of irruptions and injections from the unworldly dimensions be it in the form of religious revelations or political revolutions. In that sense we interpret that the birth of history is better accessed by a schizophrenic, i.e. a person who dies before dying, than by a political thinker such as Badiou, because the schizophrenic has access to the untimely dimension (Toufic 2018, 176).

56 We can consider that for time to pass the memory of the perception of the bell toll must be co-present to the perception itself. Indeed, such memory of the bell toll can't be produced before nor after the bell toll but at the same time, and hence time is conceived as a doubling structure where all sensations are doubled by their mnemonic double. The memory of the first bell toll is then added to a new bell toll making the new one a second bell toll, opening up on chronological succession. Bergson discuss the doubling of the present by its own past in *Mind - Energy* (Bergson 1920, 150).

57 Deleuze distinguishes two sides of Chronos, a dark chaotic side and a luminous ordered side. It remains that in both cases chronological time is characterized by a thick present that includes the past and the future. On the other hand, the Aion is the time of the event that float on the surface of the bodies. This time, the Aion Deleuze qualifies as labyrinthine (Deleuze 1990, 166). We can argue that this time is similar to the toufican pure present that one perceives amid violence during a civil war.

the irruption of the unworldly in this world⁵⁸. It remains that history and historical thinking can never grasp the event as such, can never unpack the categories of the living tradition but only describe the background on which the tradition irrupts⁵⁹. This is why an aesthetics is required, aesthetics and especially the aesthetics of the civil war, beginning where history stops⁶⁰.

It is from that eschatological horizon that we can now re-assess the temporality of political and cultural revolutions by articulating them around the notion of presentence. What Toufic invites us to think is that the present has a revolutionary and an eschatological dimension. In fact, a political revolution can be bloody, opening up the gates of hell and giving a presence to the labyrinthine unworldly dimension of the tradition, which calls for an awareness that will make present such a presence. In that, presence and the present coincide making the tradition itself manifest as a forthcoming sign of the Redeemed World⁶¹. It remains that as long as political figures only undertake revolutions in the name of the worldly concerns, such revolutions are not aware of their unworldly *raison d'être* and by that remain blind and incapable of a genuine Great Revolution that can resurrect the tradition and give it presence in the world of the fall. Only great political and religious figures, such as the Prophet, are aware that their political revolt opens on the unworldly and by that are capable of undertaking a Great Revolution⁶², where the worldly presence and the unworldly present coincide. If the present is hence the

58 Hegel and the divinization of history made him accept everything that happens in history as belonging to the divine. By that his affirmation is that of the donkey who carries everything without distinguishing what is a genuine affirmation of life from a false affirmation (Deleuze 2002, 178).

59 Deleuze considers that the affect can't be reduced or explained by history, it is not eternal but supra-historical, 'internal' and is expressed on the surface of things (Deleuze 1986, 106).

60 Similarly to the limitation of knowledge that allowed Kant to give a place for faith (Kant 1998, 117), we can say that Toufic limits history in order to give a place for aesthetics as the manifestation of religion.

61 We shouldn't think here that because the experience of the pure present in this world signals the Redeemed World to come that we are back to chronological time and some future projections. Indeed the experience of the pure present is the same as the one that we will experience in the Redeemed World even if in this world we can only experience it as an exceptional situation or for a short time. The fact that such experience of the pure present is seen as a forthcoming sign is only a retroactive re-construction that we make after the experience, while, when we are in the pure present, we neither experience such a present as having another temporal dimension nor as being a sign for something else.

62 "Great Politics" is a nietzschean notion that considers politics away from the worldly struggles and deal with events that can cause a transmutation of the whole system of values and the quality of the will to power – Zarathustra is the annunciator of such politics (Nietzsche 2006, 144). Nietzsche distinguishes his Zarathustra from the previous prophets and religious figures but it remains that great politics is played on this line, that of a general transmutation of all values and the way we experience and conceive the world (Nietzsche 2006, 72).

temporality proper of the revolutions it is then not because revolutionaries only make present changes that has occurred in the exoteric world, but more profoundly because they prepare the advent of the tradition, an advent that itself gives us an experience of the world of absolute contemporaneity, eternal recurrence and justice. Great Revolutions are then glimpses⁶³ on the Redeemed World, through them one is awakened as a mortal to death, and one starts to believe in the General Resurrection (Toufic 2003, 225).

Aesthetics as politics: messianic revolts or the politics of the present

Hegel considers that the historical movement of the Spirit can only be achieved through a series of conflicts, wars and civil wars, that express the inner contradictions pertaining to some community before moving into a new one⁶⁴. The production of a new system of values requires hence a violent dissolution of the old system of values, no reforms being possible given that reforms will still be conceived in the terms of the old system⁶⁵. It remains that such new values are created unconsciously, the historical figure being incapable of recognizing the new meaning of their actions given that they still think these actions with the categories of the old system⁶⁶. The historical figure hence follows passionately the divine law amidst

63 We can say that in the toufican thought Great Revolutions are glimpses on the Redeemed World, and in that they echo the Kantian symbolization of the Good in the experience of beauty (Kant 2000, 225), or the discovery of our supernatural destination in the experience of the sublime (Kant 2000, 144). It remains that for Toufic the aesthetical, political and religious experiences are already experiences of the Redeemed World and open on the supersensible not because they symbolize morality but because they are ethical and prefigure the experiential modality of the Redeemed World characterized by being in a pure present (Toufic 2003, 214).

64 As Harris explains, "all religions contain two perspectives – backwards towards nature and forward towards conceptual self-consciousness." This is why the Spirit is divided into a divine law and a human law, and their conflict must lead to the resolution of the conflict and identification of these two laws (Harris 1997, II:4).

65 Geiger explains that for new values to be created it is necessary to dissolve the old ones given that we justify our actions with the system of values we were born in. Hence civil wars are necessary because only in civil wars do we return to a state of nature where there are no more values and only from there the creation of new values become possible (Geiger 2007).

66 Hegel gives the example of Antigone as paradigmatic of the historical figure that unconsciously changes the laws of his community. After the civil war opposing her brothers and the refusal of the king Creon to bury Polyneices, a traitor, Antigone insists on burying her brother by following the divine law and opposing the human law. Without knowing it Antigone enacts that all must 'respect humanity as an end' (Harris 1997, II:117), while consciously justify her actions with the conceptual framework of the old system (Harris 1997, II:187).

a situation of dissolution of all values, and by that she is able to give value through her passion and her sacrifices to the unnamable, to what is rejected as being valueless in the eyes of the human law. For Hegel, the new value issues then from a transfiguration of the disaster⁶⁷, it is created amidst the dissolution of all values⁶⁸.

In the Hegelian course of history, the revolution is hence required to dissolve the old system of values and it is the expression of such dissolution. It remains that Hegel doesn't consider the manifest dimension of such a dissolution as such. Similarly to Toufic, Hegel considers that the divine law is the service of the dead (Hegel 1977, \$453), the law of the unworldly, but he doesn't consider that the civil war as such reveals the world of the dead but rather that the civil stands as a return to the state of nature⁶⁹. In that sense the Hegelian dialectical movement remains historical, it explains the causes of the revolution, but it doesn't grasp the revolution as a pure aesthetical manifestation. In fact, the Hegelian aesthetics is confined to the description of the religious manifestation in the arts, the different artistic expressions indicating the degree of religious awareness, culminating in the revealed Christian religion⁷⁰. The Christian religion reveals that history itself is divine as the movement of manifestation of God leading to the absolute rational community. The life of Jesus is in fact a representation of such a historical process, but also a part of this same historical process, and the divinization of Jesus's life only means the divinization of what is occurring in history in general – the one perceiving the Son perceiving by that the Father –, the singular historical events converging into the global universal history, the finite lives of men being a contribution to the infinite path of the advent of the divine (Hegel et al. 1998, x). Rather than using

67 Hegel for example in the chapter "Absolute Freedom and Terror" of the *Phenomenology of the Spirit*, considers that democracy is reached as a self-conscious concept after the bloody and violent revolutions of 1789. The clear understanding of what was going on is only achieved later and elevates the unconscious actions to consciousness. (Hegel 1977, 355–64)

68 The thesis of Geiger on the Hegelian conception of the movement of history develop that point in details – values are transfigurations of situations civil wars because only wars dissolve the old value system and only passion can still value something in that state of dissolution, leading to a new value (Geiger 2007).

69 The revolution turns the world into a world of terror where everyone can kill everyone else. The revolution signals then the dissolution of all human values including the rituals for the dead, where absolute freedom turns into the most abstract death (Hegel 1977, \$590).

70 In his account of the evolution of religions Hegel shows how, for example, Egyptians expressing their religious beliefs in the construction of pyramids and mummification only conceive the God as a dead God, while the Greeks giving a human idealized shape to God signal by that a progress conceiving by that God as an intelligent God, and last Christianity that gives to God the shape of a singular living human is the most advanced conceiving God as the human historical life itself (Hegel 1977, CC).

the messianic to divinize the world, Toufic shows that the revelation is our experience of the unworldly in this world, an experience that is not historical but that rather opposes history as what is against this form of time, as what is untimely⁷¹. The unworldly is then not one of the components of the dialectical struggle leading to the advent of the rational State, but it is rather the whole that stands against the world and prefigures, in violent and aesthetical experiences, the after-world as a world of pure presence. If the messianic announces the exit from the world of chronological time and occupies the temporality of the pure present, such annunciation will hence also reject historical and causal thinking⁷² to replace them by an aesthetics, i.e. by a thought capable of producing the concepts pertaining to the poignant presence of artworks and unworldly manifestations. Given that causality and history are enmeshed with chronological time, they are part of Iblis's artefacts, and by that they are incapable of capturing pure presence which pertains to the Redeemed World, a world from which all the works of Iblis are banned. In the world of the Fall then the historical movement and causal thinking can only set the stage for the manifestation of the unworldly, be it by making present the unworldly in bloody revolutions that stem from conscious interests and reasons, or by achieving new technological and scientific breakthrough that will only reveal even more the extent and the power of the unworldly⁷³. History hence stops at the threshold of aesthetics and stands as a propaedeutic for aesthetical awareness, but also revolutions must now be included in the aesthetical domain, even when they are bloody⁷⁴, because they are signs of the Redeemed World. By that aesthetics reveal its true nature as the science of real experience⁷⁵, the real

71 By that we can say that Toufic brings together the messianic and the untimely conception of the event as developed by Nietzsche through the identification of the Messiah/Mahdi to the overman (Toufic 2011, 39).

72 Kant has shown the *Critique of Pure Reason* that the causal relation is the rational ordering of the temporal relation of succession (Kant 1998, A-144).

73 Toufic reads the advances of quantum physics and general relativity as manifesting some of the features of the unworldly. On quantum physics we discover that there are different branches of the universe in the same way as the one who died before dying is able to collaborate with his dead counterpart (Toufic 2018, 79). Black holes are radical closure that can open up when all the permutations of particles are achieved leading to the irruption of a particle on the other side of the black hole (Toufic 2009b, 120).

74 Toufic interprets in this sense Godard's "Not blood, red", where a revolution is poetical or bloody (Toufic 2007, 37). Deleuze also shows that the revolution is a becoming revolutionary where a revolutionary affect returns, relating by that the revolution to the aesthetical dimension (Deleuze 1994, 90).

75 Deleuze considers that aesthetics should cast away its functions as the science of possible experience but also the division between considerations on the aesthetical on one hand and on space time on the other. For Deleuze aesthetics must become the science of real experience by describing the way experience itself unfolds (Deleuze 1994, 68). We can say that

standing here for the world of the absolute present, or the enduring event as such.

Marx, in the *Articles on the Law on Thefts of Wood*, develops an aesthetics in order to ground his argument justifying why the poor have the right to collect wood (Marx and Engels 1975, 1:224). To establish that Marx draws a similarity between the poor as a residue of society and the left overs of nature, and by that establishes that the poor would instinctively feel some kind of sympathy tying them to these left overs, a sympathy that gives them the right to take possession of these left overs. Such feelings mediate between a form of juridical naturalism and what will be then instituted as a human law: the rich will have the right to the living trees and the fruits of these trees while the poor should have the right to the pilfering of wood. Marx will later abandon the need for an aesthetics that will justify the opposition to the established order and stand as the ground for the community to come. In the *German Ideology*, Marx shows that it is capitalism itself that will, in a kind of natural determinism, pave the way towards the advent of communism by being the force that is going to organize and assemble humans to form one collective force (Marx and Engels 1998). In the *Civil War in France*, Marx considers that once this force is unified it will confront the capitalists and take their place as the organizing power by organizing an alternative form of power in such confrontation (Marx 2009). It remains, as Marx notes in the *18th of Brumaire*, that the revolutionaries don't have the language that can properly describe their actions and the new values they are fighting for, always dressing their revolutionary acts in old costumes borrowed from the past. This is why Marx calls here for a poetry of the future that will be up to the expectations of the revolutionary action (Marx, Cowling, and Martin 2002, 22). The position of Marx hence oscillates between a natural aesthetics, one that can ground new regulations against the established laws, and an aesthetics of the future that should imagine the new values of the new world to come. By coupling such aesthetics of the past and the future with the determinism of capital Marx reaches a double dead end. The first touches on the Marxist determinism and shows that the law dictating the universal tendency of capital⁷⁶ won't reach its hoped-for

Toufic complies with this definition and specifies it by showing that what is ultimately real is the pure eschatological present. Sadek too complies with this definition by describing our real experience during a civil war.

76 The universal tendency of capital stipulates that capitalism has an inherent contradiction because it needs the process of industrialization to maximize production while such an industrialization will reduce the surplus and liberate the workers by giving them more free time. This free time will set the workers on intellectual emancipation leading them to topple capital (Marx 1972, chap. 15 & 20).

goal anytime soon, the liberation of the workers by the industrialization process being forever postponed⁷⁷. The second is that the different revolutionary actions, wars, and civil wars are only mobilized by conscious goals and hence are always reproducing the unconscious system of values instituted by capitalism⁷⁸, or by some other archaic obscurantists territorialities⁷⁹, whence the need for a poetics of the future, whose possibility itself seems to be inconceivable. This deadlock, brought Castoriadis, in the *Imaginary Institution of Society*, to advocate non-causal events that interrupt the course of historical determinism and consist in the creation of new norms (Castoriadis 1987, 44). Such social creativity requires a radical imaginary stemming, in an unconscious way, from the anonymous collectivity, a creativity that introduces mutations in our everyday behaviors and that can become the ground for new institutions (Castoriadis 1997, 134). Castoriadis defends the position that only such an imaginary can see new possibilities that are not reducible to social or economic causalities and by that rupture the established order grounded on causal and social necessities. The real institutional power is the power of this collective imagination that is able to create new values and new meaning. It remains that, as Dardot and Laval show, Castoriadis is unable to give agency for the individual creative power that remains confined in a form of autistic phantasmagorical power that doesn't reach the collectivity. Without the creative conscious agency of the individuals the collective imaginary ends up being identified to custom and its unconscious mutations that don't necessarily lead to any emancipatory outcome. Dardot and Laval conclude to the impossibility of achieving social change by relying on the collective imaginary, given that such imaginary is unconscious and hence a-political, or through political action, given that politics pursue conscious goals and by that is governed by historical and

77 In *Empire*, Negri and Hardt show for example that capitalism operates by intensification and the ever discovery of new markets and sources of exploitation and the destruction of the old ones. They consider that now we are moving into an era of real consumption where all forms of human activities, including rest and leisure will be exploited and monetized by capital (Hardt and Negri 2001, 256).

78 In her interview with Dominique Noguez, Duras shows that Marxists and activists are still too attached to gain and property, they still aim at comfort and better products. She opposes to that her motto "let the world go to its loss". She advocates for a whole other vision that that of material security that echo to a great extent the world of the undead that we encountered in Toufic (Duras 2001).

79 We can consider that the Iranian revolution is such a failed revolution that couldn't imagine or create a new system of values when it toppled the Shah. If Foucault was right in seeing that the new forms of revolutions will require a spiritual dimension, it remains that he was mistaken by considering that the Iranian revolution had anything spiritual (Foucault 1998, 211). Toufic sees very well that today the Shi'a are not part of the Army of the Mahdi, but a counterfeit, the Army of the Mahdi being one that explores the Imaginal World and other unworldly dimensions (Toufic 2007, 81-83).

social determinism foreclosing all novelty (Dardot and Laval 2019, 293). To exit this deadlock, Dardot and Laval think that a possible solution would be to reflect on the unconscious forms of political praxis itself, i.e. on the implicit rules that guide spontaneous actions and communities oriented towards autonomy, in order to achieve a conscious institution of such a praxis (Dardot and Laval 2019, 301). By that Dardot and Laval consider that they can avoid the contradictions plaguing the Marxists determinism and the creative approach of Castoriadis. It remains that Dardot and Laval end up proposing a program that only repeats the all too well known democratic values that are nothing but the negation of the established values (Dardot and Laval 2019, 311).

It is at this point that the work of Sadek can bring in a possible solution. Indeed, Sadek's work is focused on bringing to clarity the categories of our experience when witnessing the unfolding of capitalist violence. Such an experience can't be reduced to historical and economical causes even if, indeed, it results from these causes. It is at this point that Sadek rejoins Castoriadis by showing that there is an a-historical dimension in history, but contrary to Castoriadis, such an a-historical dimension is not due to some creative collective agency but rather to what can't be recuperated or subsumed by history. As we have seen violence manifests itself into excessive presences, i.e. presences that generate a palpable and poignant experience that resist any form of rationalization. Add to that, the work of Sadek can't be characterized as resulting from his individual creativity, nor is it the expression of some collective custom, but rather it consists in bringing to consciousness a collective experience that stands as the residue of history. In another way Sadek reconnects with Marx while still opening a different orientation. Indeed, the awareness of the excessive materiality can't be identified to the material conditions of production that paves the way to revolutionary action. In fact, the categories that Sadek brings forth are those of the unfolding of revolutionary violence and civil wars and not the categories that prepare conscious political action and civil wars. If civil wars introduce something new it is because they modify the structure of space and time and require those enduring such violence to develop new capacities to survive, and hence they force one into a new form of life. Novelty appears here in all its strangeness, in these characters soliloquizing with silence, these witnesses speaking with a forked tongue or turning into persistent images, this collectivity that mourns in the presence of the corpse, etc. Through such an aesthetics of the civil war Sadek also departs from the well-intentioned discourse of Dardot and Laval that still frame the whole issue with the usual historical categories and project us in a better future,

repressing by that the actual and present mutation that we are undergoing. We can say then that the poetics of the future that Marx was looking for is nothing but the aesthetics of the present of civil wars.

Sadek and Toufic can be hence considered as two possible orientations for a politics of the present that is itself a messianic politics. Indeed, Toufic, through his reading of the scriptures, shows that the Redeemed World will be that of the pure present, and by that reveals to us that presence, be it the poignant present of some art works that hit us with their force or of some violent and limit case situations, is different in nature from the other dimensions of time. The past with its deterministic chains and the future with its embellished promises would be the works of Iblis. What is Alive is what is present, God being presence itself never passing away nor coming into being. In that sense what needs to be revoked is causal thinking itself in favor of a thought of the manifest as such. The manifest as manifest is what has a force of presence that casts away all need for interpretation and explanation. Such thought will be topological and typological and not anymore, a thought proceeding by causal chains or conditions of possibility⁸⁰. The typologies and topologies of the civil war are the forms of the manifest that describe our ways of being in such extreme situations and such ways can't be recuperated by capitalism. The dwelling in the present opens a temporality that destroys the possibility of deferral⁸¹, temporal projections, speculations and the logistical partitioning of space-time. If we consider that the main operation of capital is to implement an analytical space-time that allows the control and discipline of production⁸² in view of never ending accumulation, we can say that the present as present haunts such organization. Aesthetical experiences and limit case situations rupture the course of time and open on the pure present⁸³. The political problem is

80 The manifest must be distinguished from the phenomena and from appearances. Appearances would be the manifestation of some objective reality, be it a material reality or platonian Idea, while phenomena relate to the condition of possibility for the given to appear in such or such a way given the subjective transcendental structures. If Plato thinks the apparent, while Kant is the thinker of the phenomenon, we can say that the thinker of the manifest would be Nietzsche. Deleuze systematized a typological aesthetics in his *Cinema 01 & 02 books*.

81 Weber in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, shows how inner worldly asceticism defers gratification. Weber argues that such deferral structures is due to the protestant ethics that relates religious merit to worldly obligations, a merit that will be reattributed in the afterlife (Weber 2001). It remains that the conception of the religious as pertaining of the *after* life can be contested through the readings of Toufic assessment of the revelation and the tradition as dealing solely with the present as we have seen.

82 We can read Foucault's *Discipline and Punish* in that direction, where Foucault provides us with the spatiotemporal forms of capitalism (Foucault 1995).

83 The affirmation of the disaster and civil war, and of violence in general, as a way to create new communities and to prepare the advent of absolute justice can be similar to the

by that displaced, it becomes that of making such a pure present last and endure without falling back into chronological succession. We can say that such a time, the time of a lasting present, would be the time of the wait, and as Toufic writes, the Messiah will come when we will learn how to wait (Toufic 2007, 39).

References

- Bergson, Henri (1920): *Mind - Energy, Lectures and Essays*. London: Greenwood Press.
- (2005): *Matter and Memory*. New York: Zone Books.
- Castoriadis, Cornelius (1987): *The Imaginary Institution of Society*. 1st MIT Press ed. Cambridge, Mass: MIT Press.
- (1997): *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Dardot, Pierre, Christian Laval (2019): *Common*. Great Britain: Bloomsbury Academic.
- Deleuze, Gilles (1986): *Cinema 1: The Movement-Image*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1989): *Cinema 2: The Time-Image*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1990): *The Logic of Sense. European Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- (1994): *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- (2002): *Nietzsche and Philosophy*. New York: Continuum.
- (2004): *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. London; New York: Continuum.
- Duras, Marguerite (2001) : *La Couleur Des Mots*. Paris: Benoît Jacob.
- Foucault, Michel (1995): *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

thesis advanced by Jameson in the chapter 'The Valences of History' of his *Valences of Dialectics* (Jameson 2009, 598). It remains that for Jameson, contra Toufic, it is history itself that irrupt during the revolution and not the a-historical, and contra Sadek and Toufic, Jameson doesn't expand on the categories of such manifestation. Jameson only mentions a collapse, or fusion of the subjective and objective dimensions of time without specifying exactly how such fusion can exist, as we have seen with Sadek, nor the meaning of such a fusion, as we have seen with Toufic. Last Jameson considers that violent events reveal in history the formlessness of time, where such a formlessness presents a reservoir of possibilities, while for Sadek and Toufic the formlessness doesn't concern chronological time, or the whole of time, but only the pure presence left over by historical and chronological time that need to be transfigured into a pure present which is outside of time.

- (1998): *Michel Foucault: Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York: Routledge.
- Geiger, Ido (2007): *The Founding Act of Modern Ethical Life: Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy*. 1 edition. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Genet, Jean (1983): "Four Hours in Shatila." *Journal of Palestine Studies* 12 (3): 3–22. <https://doi.org/10.1525/jps.1983.12.3.00p0453w>.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri (2001): *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Harris, Henry Siltou (1997): *Hegel's Ladder : The Odyssey of Spirit*. Vol. II. 2 vols. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977): *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Hugh Barr Nisbet, Duncan Forbes, and Johannes Hoffmeister (1998): *Lectures on the Philosophy of World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jameson, Fredric (2009): *Valences of Dialectics*. New York: Verso.
- Kant, Immanuel (2002): *Critique of Practical Reason*. Indianapolis: Hackett Pub. Co.
- (2011): *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- (1998): *Critique of Pure Reason*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- (2000): *Critique of the Power of Judgement*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Marx, Karl (1972): *The Grundrisse*. New York: Harper Torchbooks.
- (2009): *The Civil War in France*. Dodo Press.
- Marx, Karl, Mark Cowling, and James Martin (2002): *Marx's Eighteenth Brumaire: (Post)Modern Interpretations*. London ; Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Marx, Karl, and Frederick Engels (1998): *The German Ideology*. New York: Prometheus Books.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels (1975): *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*. New York: International Publishers.
- Nietzsche, Friedrich (2006): *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Raad, Walid (2010): "Appendix XVIII: Plates 88-107(1)," *Art Journal*, 69 (3): 7–10.
- Sadek, Walid (2003): "From Excavation to Dispersion: Configurations of Installation Art in Post-War Lebanon." *Tamas*, 66–81.

- (2006a): "In Health but Mostly in Sickness: The Autobiography of Moustafa Farroukh." In *Out of Beirut*, edited by Suzanne Cotter, 66–71. England: Modern Art Oxford.
- (2006b): "From Image to Corpse." *Naked Punch*, no. 08 (August): 58–65.
- (2007a): "Place at Last." *Art Journal* 66 (2): 35–47.
- (2007b): "Seeing Rude and Erudite." *Third Text* 21 (3): 257–65. <https://doi.org/10.1080/09528820701360484>.
- (2011): "Peddling Time While Standing Still." In *Globalization and Contemporary Art*, edited by Jonathan Harris, 1st ed. Malden: Wiley-Blackwell.
- (2012a): "Collecting the Uncanny and the Labor of the Missing." In *Archives, Museums and Collecting Practices in the Modern Arab World*, edited by Sonja Mejcher-Atassi and John Pedro Schwartz, 89–115. Ashgate.
- (2012b): "In the Presence of the Corpse." *Third Text* 26 (4): 479–89. <https://doi.org/10.1080/09528822.2012.692195>.
- (2016): *The Ruin to Come, Essays Form a Potracted War*. Taipei: Motto Books.
- (2018): "My Postmodernity and the First Attempted Assassination of Rafiq El-Harir." Talk presented at the Ashkal Alwan, Beirut.
- Sadek, Walid, and Mayssa Fattouh (2012): "Tranquility Is Made in Pictures." *Fillip Fall* (17): 57–62.
- Toufic, Jalal (2002): *Undying Love, or Love Dies*. California: Post-Apollo Press.
- (2003): *(Vampires): An Uneasy Essay on the Undead in Film*. Rev Exp. Post-Apollo Press.
- (2005a): *Ashura: This Blood Spilled in My Veins*. Forthcoming Books.
- (2005b): *Two or Three Things I Am Dying to Tell You*. California: The Post-Apollo Press.
- (2007): *Undeserving Lebanon*. Forthcoming Books.
- (2009a): *Graziella, the Corrected Edition*. Forthcoming Books.
- (2009b): *Over-Sensitivity*. 2nd ed. Forthcoming Books.
- (2009c): *The Withdrawal of Tradition after a Surpassing Disaster*. http://www.jalaltoufic.com/downloads/Jalal_Toufic_The_Withdrawal_of_Tradition_Past_a_Surpassing_Disaster.pdf.
- (2010): *What Is the Sum of Recurently?*. Istanbul: Galeri Nev.
- (2011): *What Were You Thinking?*. Berlin: DAAD.
- (2014): *Forthcoming*. 2nd ed. Sternberg Press.
- (2018): *What Was I Thinking?*. New York: Sternberg Press.

Toufic, Jalal, Matthew Gumpert, Gilbert Hage, and Walid Raad (2010): *Thinking the Ruin*. Istanbul: Rezan Has Museum.

Weber, Max (2001): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.

Sodobnost in spominske študije: konec poetičnega zgodovinopisja?

Abstract

Contemporaneity and Memory Studies: The End of Poetic Historiography?

This article is based on Aristotle's comparison of art and historiography, and on this basis I outline the general traits of modern historiography, which can be thought of as a form of poetic historiography. I further focus on the homology of historical space-time organisations in art and in the field of knowledge, pursuing the conclusion that there is a certain connection between the transformations of space-time models in the field of knowledge, in art and the social positioning or function of art. In the last part of the article, I focus on the connection between modernity (contemporary art) and memory studies or memory studies historiography, which, as I suggest, is based on the framing of the past as a resource and the future as a threat, and at the same time on the connection between contemporary art's models of space-time, the logic of new media and digital reproducibility.

Keywords: (poetic) historiography, contemporary art, memory studies, presentism, new media

Kaja Kraner received her Ph.D. in Humanities at AMEU-ISH Ljubljana in 2020. She works as a reviewer, writer of theoretical articles in the field of contemporary art, theory, philosophy, and sociology of art, independent researcher, editor, and occasionally as a curator. Between 2015 and 2019, she was a member of the editorial board of the journal for contemporary art criticism and theory ŠUM and the editor of the art-theoretical radio broadcast Art-area on Radio Študent. Since the end of 2021, she has been a research associate at the research group of the Museum of Modern Art Ljubljana. In 2021, she published a scientific monograph »Chronopolitics of Art: Changes in Aesthetic Education from Modern to Contemporary Art« (Krtina).

Povzetek

V članku izhajam iz Aristotelove primerjave umetnosti in zgodovinopisja, na tej podlagi pa orišem splošne poteze modernega zgodovinopisja, ki ga je mogoče misliti kot obliko poetičnega zgodovinopisja. Nadalje se osredotočim na homologijo zgodovinskih organizacij prostora-časa v umetnosti in na področju vednosti, pri čemer zasledujem sklepe, da obstaja določena povezava med transformacijami mod-

elov prostora-časa na področju vednosti, v umetnosti in družbenem pozicioniranju oziroma funkciji umetnosti. V zadnjem delu članka se osredotočim na povezavo sodobnosti (sodobne umetnosti) in spominskih študij oziroma spominskoštudijskega zgodovinarstva, ki, kot predlagam, temelji na formiranju preteklosti kot vira in prihodnosti kot grožnje, hkrati pa na povezavo sodobnoumetniških modelov prostora-časa, logike novih medijev in digitalne reproduktivnosti.

Ključne besede: (poetično) zgodovinarstvo, sodobna umetnost, spominske študije, prezentizem, novi mediji

Kaja Kraner je leta 2020 doktorirala iz Humanističnih znanosti na AMEU-ISH Ljubljana. Deluje kot recenzentka, piska teoretskih člankov iz področja sodobnih umetnosti, estetike, teorije, filozofije in sociologije umetnosti, neodvisna raziskovalka, urednica in občasno kot kuratorica. Med leti 2015 in 2019 je bila članica uredništva revije za kritiko sodobne umetnosti in teorijo ŠUM in redaktorica umetnostno-teoretske radijske oddaje Art-area na Radio Student. Od konca leta 2021 je znanstvena sodelavka raziskovalne skupine Moderne galerije Ljubljana. Leta 2021 je pri založbi Krtina izšla njena znanstvena monografija »Kronopolitika umetnosti: spremembe v estetski vzgoji od moderne do sodobne umetnosti«.

Aristotel v *Poetiki* (2012) pesništvo med drugim opredeli na podlagi primerjave z zgodovinarstvom: tako zgodovinarstvo kot pesništvo lahko načeloma prikazujeta isto stvar, vendar sta si med drugim različna v načinu prikazovanja – zgodovinarstvo prikazuje posameznosti, pesništvo pa »nekaj splošnega« oziroma univerzalnega. Pri tem splošno ali univerzalno označuje učinek strukture zgodbe oziroma dramskega zapleta, ki posamezne dogodke poveže v skladu z vzročno-posledičnimi relacijami verjetnosti ali nujnosti (Carli, 2010: 304), denimo tako, da obstaja določena kavzalna relacija med delujočo osebo in njenimi dejanji (Lockwood, 2017: 326). Medtem ko zgodovinar *poroča* o (načeloma faktičnih preteklih) dogodkih, poet *konstruira* sekvenco kavzalno povezanih dogodkov, proces poetičnega zgodbenja pa je v svojem bistvu mimetičen, prikazuje namreč univerzalne vzorce verjetnosti ali nujnosti iz človeškega sveta, denimo s pomočjo splošnih značajskih tipov, ki omogočajo identifikacijo in podoživljanje. Poetično zgodbenje kot specifična oblika posredovanja preteklih faktičnih ali pač fiktivnih dogodkov torej temelji na abstrahiranju, tipiziranju, kavzalni logiki in posnemanju človeškega delovanja, kar učinkuje prepričljivo, »resničnejše, kot če bi se resnično zgodilo«, in splošno dostopno v smislu, da lahko to od resničnosti bolj prepričljivo resničnost vsakdo podoživi tako, kot »da se je vse to v njem zgodilo in je zdaj njegovo« (Gantar, 2012: 31).

V tej navezavi je pomembno dodatno poudariti, da Aristotel govori o zgodovinarstvu in ne o zgodovini, tj. o zapisu preteklih dogodkov, bolj kot o njihovi naravi ali poteku (Gallop, 2018: 422). Zgodovinarstvo torej še v največji meri razume kot kroniko, kot nizanje dogodkov ali zgodovinskih dejstev,

ki ne vključuje nuje, da bi moralo to nizanje prikazati tudi njihovo vzročno povezanost oziroma njihovo zakonitost (na podlagi česar bi se lahko v polni meri oblikovala ideja pedagoške vloge zgodovinopisja). Potencial pesništva (ali umetnosti nasploh), da omogoči podoživetje preteklih dogodkov ali identifikacijo z zgodovinskimi osebami, tako v *Poetiki* ne izhaja iz posredovanja zgodovinskih dejstev in, temu ustrezno, rekonstrukcije zgodovinskih dogodkov, »kot so se zgodili« v njihovi singularnosti. Niti ne gre v strogem smislu za transmisijo spomina na faktične (ali pač faktično-fikcijske) dogodke, kakor v primeru različnih praks posredovanja nesnovne dediščine, na primer ustnega izročila. Za zgodovinopisje je namreč značilno specifično prikazovanje posebnega (na primer konkretnih zgodovinskih dogodkov in situacij) s pomočjo splošnosti, ki *prepričljivo* odgovarja na vprašanje, zakaj so se določeni dogodki dogodili točno tako in ne drugače oziroma zakaj je določena zgodovinska osebnost delovala točno tako in ne drugače.

Natanko v vidiku izpostavljenosti splošnega ali univerzalnega (v prevodih in interpretacijah *Poetike* se praviloma pojavljata oba izraza) pesniške umetnosti ali umetnosti nasploh je mogoče najti eno od podlag uveljavljenega postopka upodabljanja zgodovinskih dogodkov v okviru motiva (bolj kakor žanra) zgodovinskega slikarstva. Vse od Albertijeve *De Pictura* (1436) do neoklasicizma 19. stoletja je najvišje rangirani slikarski motiv (ki naj bi imel podoben status kot ep v literaturi) po Albertiju vizualna oblika zgodovine in ima »resnično božansko moč«, ker »prikazuje živim, po dolgih stoletjih, mrtve« (Alberti, 2011: 44). Spajanje sedanosti (gledalca) in preteklosti upodobljenega je sicer zgolj najočitnejši vidik zmožnosti spajanja dveh razločljivih časovnih trenutkov preko umetnosti. Poteka tudi na ravni samega umetnostnega postopka, kjer je mogoče govoriti o združevanju različnih časovnih točk na eni slikovni površini na vsaj dveh različnih ravneh. Če kot primer znova vzamemo zgodovinsko slikarstvo, to praviloma temelji na upodobitvi ključnega trenutka nekega zgodovinskega dogodka prek relacije med gestami in izrazi več teles, torej poskuša v enem prizoru, zaustavljenem trenutku, prikazati zgodbo oziroma časovni potek, gibanje in razvoj. Slikarski zaustavljeni trenutek dogajanja torej na določen način nakazuje na predhodno, pogosto pa tudi na prihodnje dogajanje, zaradi česar ustreza Aristotelovi ideji poetičnega uzgodbenja (pri čemer bi denimo lahko bila ustrezna vizualna upodobitev njegove koncepcije zgodovinopisja morda sekvenčna sopostavitev ali kolaž fotografskih zaustavitev trenutka). Na drugi strani do združitve razločljivih časovnih trenutkov v zgodovinskem slikarstvu prihaja na podlagi citiranja kot uveljavljene metode umetnostnega postopka, ki nikakor ni rezervirana zgolj za umetnost 20. stoletja: hipotetični primer zgodovinskega slikarstva temelji na prikazu določenega

zgodovinskega dogodka, pri čemer pogosto citira znano umetniško delo, ki prikazuje drug zgodovinski dogodek, na tak način pa med njima vzpostavlja analogijo, v simbolnem smislu skratka poveže dva zgodovinska časa-prostora. V tem primeru seveda ne gre za vzročno-posledično povezavo, ampak povezava izhaja natanko iz možnosti, da je umetnost na strani splošnosti in univerzalnosti, torej da mimetično upodablja univerzalne – zato pa tudi nad- ali transčasovne in domnevno transkulturne – človeške poteze, situacije in tegobe.

V članku bom pokazala, da je podobne poteze, ki jih Aristotel poveže s pesniškim/umetniškim upodabljanjem preteklih dogodkov, mogoče misliti kot temelj modernega zgodovinopisja, ki deluje poetično. Homologija zgodovinskih organizacij prostora-časa v umetnosti in na področju vednosti je vendarle globlja, kar je mogoče pokazati, če se osredotočimo na zgodovinske transformacije modelov prostora-časa na področju vednosti, v umetnosti in družbenem pozicioniranju oziroma funkciji umetnosti. S pomočjo njihovega osnovnega pregleda se bom v zadnjem delu članka posvetila povezavi sodobnosti (sodobne umetnosti) in spominskih študij oziroma spominskoštudijskega zgodovinopisja, ki, kot predlagam, temelji na formiranju preteklosti kot vira in prihodnosti kot grožnje. Poleg tega se bom v zadnjem delu članka osredotočila na povezavo sodobnoumetniških modelov prostora-časa, logike novih medijev in digitalne reproduktibilnosti, pri čemer bom zasledovala sklep, da je mogoče v sodobnosti detektirati razgradnjo (modernega) poetičnega zgodovinopisja.

Moderno sistemsko zajetje

Uzgodbenje, ki temelji na vzročno-posledični vezi, v modernosti postane splošna poteza zgodovinopisja, hkrati pa, kot je pokazal Foucault v *Besedah in rečeh* (2010), igra zgodovina ključno vlogo v splošni dispoziciji moderne vednosti oziroma modernega sistema zajetja na poljubnem področju vednosti. Med Aristotelovo koncepcijo zgodovine in moderno vednostjo je umeščena novoveška znanstvena revolucija, ki Aristotelov in srednjeveški hierarhično urejeni in zaprti kozmični svet zamenja za neskončni univerzum, ki temelji na geometrizaciji prostora (in narave) oziroma zamenjavi konkretnega prostora z abstraktnim prostorom evklidske geometrije, ki je odslej razumljen kot realen (Koyré, 2006: 27). Odkritje pozitivnega značaja neskončnosti, ki »ga enotijo in mu vladajo isti univerzalni zakoni« (2006: 107), tako na Zemlji kot na Nebu (tj. zlitje nebesne in zemeljske fizike), kot

temelj novoveške znanosti eliminira vprašanja statične harmonije in metafizičnega kozmičnega reda, kjer ima vsaka stvar v skladu s svojo naravo določeno mesto: fokus znanosti usmeri na gibanje, ki ni več pojmovano kot prehodno stanje, ki ima vzrok v metafizični strukturi kozmosa.

Geometrization narave pa ni tista ključna točka, na kateri temelji posebnost novoveške zahodne znanosti, ampak gre predvsem za združitev formalnega logičnega sistema, ki temelji na geometriji, z inovacijo v znanstveni metodologiji: možnostjo odkrivanja kavzalnih odnosov s pomočjo sistematičnega eksperimenta, ki ga načeloma datiramo v renesanso in ki na določeni točki vodi do pozitivistične samoomejitve na razvojne logike obravnavanih fenomenov, pri čemer ta samoomejitev ne potrebuje nujno izhodišča ali smotra posebne vrste, zgolj predpostavko kavzalno-vzročne pogojenosti.¹ Sistemsko zajetje kot metodologija zajetja pozitivne faktičnosti prek projekcije mreže odnosov smotrnosti tako iz sobivajočih dejstev proizvaja sistemsko odvisnost. Problem kavzalne logike kot implicitne predpostavke, najočitnejše zastopane v apliciranju predhodno že dokazanih principov ali zakonov na nov spoznavni material, izpostavita že razsvetljenska znanost in filozofija. Prispevki angleškega empirizma na primer trdijo, da naj pri privzemanju predpostavke, da bodo danes identificirani zakoni delovali tudi v prihodnje, ne bi šlo toliko za strogo logični, ampak bolj pragmatični aksiom, ki izhaja iz nujnosti ravnanja. Gotovost mišljenja se torej v strogem smislu ne opira več na logične, ampak tudi na biološke in sociološke predpostavke (Cassirer, 1998: 61).

Kavzalno-vzročna povezanost preteklosti, sedanjosti in prihodnosti je v tem primeru torej nekakšen neizbežen stranski produkt načina dostopanja do empiričnega, ki je po meri človeškega zaznavnega in kognitivnega aparata – še preden so na določen predmet zamejene rekonstrukcije razvojnih logik opredeljene na podlagi določitve antropološkega jedra, ki poganja razvoj in ki ga v modernih empiričnih znanostih prepozna Foucault.² Fo-

1 Dober primer je utemeljitev pozitivizma na področju družboslovja – socialna fizika Augusta Comta, ki se deli na socialno statiko in socialno dinamiko.

2 Kot pokaže Foucault, antropološko jedro predmetov empiričnih znanosti te poveže z razmisleki o subjektivnosti, človeškem bitju, končnosti in življenju. V politični ekonomiji se bodo na primer analize na prelomu v moderno dobo v vse večji meri osredotočale na razmisleke o (pred)zgodovinski pogojenosti te iste znanosti s fenomenom pomanjkanja in grožnje smrti, pri čemer bo delo kot njen temeljni objekt utemeljeno kot eno od sredstev, s katerimi je mogoče začasno premagati pomanjkanje in grožnjo smrti. V primeru moderne biologije, ki bo temeljila na identifikaciji svojega osrednjega objekta – organa, na podlagi česar je mogoča primerjava med organizmi, bo kot osrednje jedro, ki omogoča spoznavne operacije te znanosti, začelo nastopati življenje, ki bo opredeljeno kot nekaj, kar je sočasno zunaj biti, hkrati pa se izraža v njej (prelom s klasično metaforo organizma in mehanizma), sploh pa ima lastno zgodovino, ki ni enostavno oblika zaporedja, ampak način biti. Za razliko od tega bo temeljna sprememba v obravnavi jezika v moderni dobi zvezana s koncepcijo, da naj bi govorica *označevala dejanja, stanja in hotenja* (Foucault, 2010: 307–367).

ucault sicer vzpostavitev fokusa na razvojne logike v moderni dobi misli v povezavi s tem, da postanejo neposredno zaznavne lastnosti empiričnih predmetov vednosti v vedno večji meri pojmovane kot zgolj povrhnjica, za katero se skriva globina, fokus vednosti pa se prestavi na tematizacijo skritih procesov, ki določajo zaznavno površino. Pri tem zbirke empiričnih dejstev prenehajo biti obravnavane v svoji neodvisnosti, ampak – izhajajoč iz predpostavljene smotrnosti – v temelju zapletene v mrežo relacij, na podlagi česar je mogoče primerjati, vrednotiti in hierarhizirati konkretne, partikularne empirične predmete. V jedro reči in predmetov znanosti torej prodre zgodovinska kot »rojstno mesto empiričnosti, tj. prostor [...], v katerem ta empiričnost prejme svojo lastno bit« (Foucault, 2010: 269). Pri tem zgodovina očitno ni nekakšna zbirka zaporedij, dogodkov, ampak »temeljni način biti empiričnosti, [...] tisto, kar jih potrди, postavi, razporedi in razdeli v prostoru vednosti za morebitna spoznanja in za možne znanosti« (ibid.). Postane torej podlaga izolacije, koherence in diferenciacije, nekakšen teren preučevanja reči, pri čemer je rečem posledično predpisan red, načelo koherentnosti, ki ga implicira časovna kontinuiteta.

Poleg izoblikovanja zgodovine nasploh in temporalizacije zgodovine na podlagi izkušnje »sočasne nesočasnosti« (Koselleck, 1999) bi na prehodu v moderno dobo tako lahko govorili o poetizaciji zgodovinopisja, kar morda najbolj neposredno pokaže Hayden White v knjigi *Metazgodovina* (1973). V njej na podlagi poststrukturalistične analize ključnih prispevkov zgodovinarjev in filozofov zgodovine 19. stoletja kot literarnih del predlaga razlikovanje petih temeljnih ravni zgodovinopisnega dela: kronika dogodkov, zgodba, oblika zapleta, oblika argumenta in oblika ideoloških implikacij. Prva elementa – oblikovanje kronologije dogodkov ter zgodbe s selekcijanjem in urejanjem podatkov v razumljivo naracijo – White opredeli kot t. i. primitivna elementa (White, 1973: 5), ki ju je mogoče najti tudi v predmodernem zgodovinopisju. transformacija kronologije dogodkov v zgodbo pri tem predpostavlja diferenciacijo nekaterih faktičnih dogodkov kot inavguracijskih, dokončanih in tranzitornih, torej predpostavlja selekcijo in aplikacijo sekvenčne logike, hkrati pa eliminacijo odprtega konca, ki je značilen za kronologijo, in sicer na podlagi določitve začetka in konca, izvora in cilja. S to operacijo se zgodovinopisna pripoved približa literaturi, saj »[D]ogodki postanejo zgodbe s potlačitvijo ali podreditvijo nekaterih od njih oziroma s poudarjanjem drugih, z označitvijo, motivičnim ponavljanjem, variacijo tona in gledišča ter alternativnimi strategijami opisa« (White, 2006: 599). Procesiranje razmeroma grobega materiala in zgodovinskih virov prek uzgodbenja (tj. prvega in drugega elementa) v predmoderni zgodovinopisni naraciji praviloma vključuje razlikovanje med vidnim in skritim, površino

in globino, denimo razlikovanje fenomenov ali manifestativnega pomena in skritih zakonov ali skritega pomena. Nadaljnja obdelava z oblikovanjem zapleta, argumentacije in razlage s – kot to formulira White – ideološkimi implikacijami pa prispeva tudi idejo smotrnosti, zgodovinskim spremembam torej podeli določen pomen.³ Šele aplikacija ideje smotrnosti in podeljevanja pomena uzgodbeni kronologiji v polni meri formira pedagoško – in tudi politično – funkcijo zgodovinopisja.

Če se vrnemo k umetnosti, najjasnejši izraz novoveške geometrizacije narave najdemo v organizaciji slikovnega polja na podlagi linearne perspektive v renesansi, ki se sredi 19. stoletja, ko od modernosti prehajamo v modernizem, načeloma eliminira. Vendar je podobno organizacijo prostora ali, bolj splošno, enotnosti mogoče zaznati tudi v drugih umetniških zvrsteh, pa tudi na področju vednosti. Natanko na teh primerih je morda še bolj očitno, da linearno-perspektivna organizacija enotnosti prostora ni tako bistvena z vidika naturalizacije geometrizirane narave (redukcija konkretnosti narave na »naravne zakone«), ampak z vidika pozicioniranja subjekta vednosti, ki »sproža« in »sklepa«, tvori enotnost vednosti. Foucaultov prikaz tega na konkretnem primeru slike *Spletični* Diega Velázquezeta nakazuje na homologijo zgodovinskih organizacij prostora-časa v umetnosti in na področju vednosti: gledalcu slike pripade mesto kralja, ki poleg slikarja – Velázquezovega avtoportreta – predstavlja ključno mesto, okoli katerega je organizirana kompozicijska razporeditev slikovnega polja oziroma polja vednosti. Podobno kot kraljeva oseba oziroma gledalec v primeru *Spletičen* človek torej ni nujno neposredna referenca, cilj ali fokus vednosti, ampak deluje kot neneposredno prisoten člen, okoli in glede na katerega je organizirano celotno polje vidnosti oziroma vednosti:

Vse notranje linije slike, zlasti tiste, ki prihajajo iz središčnega odseva, so usmerjene proti temu, kar je predstavljeno, a odsotno. [...] [P]ogledi, ki so upodobljeni na sliki, so namreč usmerjeni k temu fiktivnemu prostoru kraljeve osebe, ki je dejansko mesto samega slikarja, saj to dvoumno mesto, na katerem se v neskončnem utripanju izmenjuje ta slikar in vladar, v zadnji instanci zaseda gledalec, katerega pogled preoblikuje sliko v objekt, ki je gola predstava tega bistvenega manka (Foucault, 2010: 374–375).

³ Zadnje tri operacije naj bi v zgodovinopisju 19. stoletja sledile bodisi modelu romance, tragedije, komedije ali satire, kar White pojasni na podlagi obravnave zgodovinopisja Micheleta, Rankeja, Tocquevilla in Burckhardta (White, 1973: 133–164). V knjigi se nadalje osredotoči na fenomen zavrnitve realizma v poznem 19. stoletju ter »obuditve« filozofije zgodovine na podlagi prispevkov Marxa, Nietzscheja in Croceja (1973: 265–425).

Podobna funkcija denimo pripade implicitnemu ali eksplicitnemu pripovedovalcu v realističnem romanu 19. stoletja: ta ni enakovreden del partikularnega sveta dogodkov in likov, ampak nastopa kot nekakšna priča, ki vzdržuje konsenz, katerega podpira realistični svet (Ermarth, 1998: 52). Pripovedovalec je torej instanca konstruiranja enotnega časovnega polja, v katerem lahko partikularne multiple časovnosti soobstajajo in ki omogoči njihovo diferencirano vidnost, ter instanca proizvodnje konsenza med partikularnostmi, ki jih zastopajo posamezni liki, pri čemer njegova pozicija sproža in sklepa časovno sekvenco. V primeru modernega systemskega zаетja, organizacije vidnega ali slikovnega polja na podlagi fiksne prostorske točke »kraljevega mesta« ali implicitnega pripovedovalca, ki zavzema nikogaršnjo pozicijo »ene fiksne perspektive, ki vedno obstaja v prihodnosti vsake pripovedne epizode« in »v eno mnemonično [...] sekvenco poenoti različne fragmente zgodovine, vsakega s svojo lastno perspektivo« (1998: 45), sta kontinuiteta in enotnost torej v nekem smislu proizvoda že udejanjenega konsenza.⁴

Na podlagi tega osnovnega orisa bi bilo mogoče sklepati, da obstaja določena povezava med transformacijami modelov prostora-časa v umetnosti, na področju vednosti in družbenem pozicioniranju oziroma funkciji umetnosti. Temeljno transformacijo homogenega prostora-časa 19. stoletja na primeru umetnosti je v prvi polovici 20. stoletja najbolj neposredno artikuliral Walter Benjamin na podlagi opredelitve avantgardnega umetnostnega postopka montaže, ki se očitno odmakne od imperativa konsenza in skupnost-tvornosti umetnosti. Montaža kot umetnostni postopek, ki sopostavi – ne pa več vzročno-posledično uzgodbi ali metazgodovinsko uokviri – avtonomne fragmente iz različnih prostorov-časov in iz njih vzpostavi novo enotnost, naj bi utelešala temeljno antinomično časovnost modernosti. Ta se po Benjaminu manifestira s soobstojem razsvetljskega imperativa napredka in novosti, nietzschejanskega večnega vračanja, ponavljanja istega in večne sedanjosti (*nunc stans*) ter nečesa, kar zija med tema skrajnostma: melanholije in dolgčasa (*Langeweille*) (Paić, 2018: 13). Poleg montaže kot avantgardnega umetnostnega postopka ali imanentne logike filmskega medija antinomičnost časovnosti najdemo tudi v tehnično reproduciranem umetniškem delu, ki načinja njegovo enkratnost kot »ujetost v tradicijo« (Benjamin, 1998: 153), ki se izraža v zgodovinskih različicah njegove kultne

4 V tej navezavi je pomembno izpostaviti, da mesto t. i. implicitnega pripovedovalca v realističnem romanu, ki ga je mogoče razumeti tudi kot paradigmatičen primer narativne konstrukcije homogenega prostora in časa, implicira zgolj začasno, provizorično, ne v polni meri realizirano zaprtje časovnega toka: »Prihodnost vzdržuje tako upanje zaprtja časovno-vezanih zavesti in sočasno zavaruje vzdrževanje nerazrešenosti vzorca, na tak način pa tudi reproducira univerzalnost sistema, njegov projektivni podaljšek v prihodnost« (1998: 53).

vrednosti. Ker izpostavi pomen razlikovanja kopije in originala, tehnično reproducirano umetniško delo nakazuje na poudarjanje pomena okoliščin, iz katerih umetniško delo izraža, jih upodablja ali se nanje nanaša. V skrajni obliki priča o koncu metafizičnega razumevanja umetnosti in splošni redefiniciji proizvodnje pomena, ki se v vedno večji meri odmika od ideje v umetniškem delu uskladiščenega pomena proti pomenu, ki je rezultat partikularne recepcijske situacije oziroma procesa.

Kako tehnična reproduktibilnost in antinomična časovnost modernosti (ustrezneje: modernizma) vplivata na zgodovinenje umetnosti?

V prvi polovici 20. stoletja problematika, na katero odgovarja zgodovinenje umetnosti 19. stoletja, očitno ni več »na kakšni podlagi je mogoče sodobnikom dostopati do zgodovinskih umetniških artefaktov« (ki je potrebovala idejo univerzalne človečnosti in ustvarjalnega gona, *Kunstvollen*), ampak vseprisotnost preteklosti v sedanjosti: bodisi na način akumulirane meščanske dediščine, vračanja potlačenih porazov in barbarskosti ali kot zgodovine, ki jo pišejo zmagovalci. Natanko zato, ker preteklost določa sedanjost in prihodnost, jo je treba artikulirati na specifičen način: predmet historičnomaterialističnega zgodovinopisja, kakor ga denimo predlaga Benjamin, ni preteklost, kakršna je bila, ampak gre za zainteresirano aktualizacijo, ki eliminira podoživljanje nekega zgodovinskega trenutka s stališča tega, kako je potekala zgodovina po tem trenutku, saj taka zastavitev implicira vživljanje v zmagovalca, ki piše zgodovino (Benjamin, 1998: 218).

Preteklost kot vir, prihodnost kot grožnja: sodobnost in spominske študije

Od druge polovice 20. stoletja dalje se historičnomaterialistična zastavitev zgodovine kot prizorišča razrednih bojev v vse večji meri transformira v prizorišče kulturnih bojev, kjer preteklost nima statusa nečesa nedostopnega in izgubljenega, ampak nastopa kot vseprisotni dejavnik, ki prek ukleščenja sedanjosti kolonizira prihodnost, ali kot nakopičeni in dostopni vir, ki ga je mogoče uporabiti v trenutnih političnih bojih, kot povračilno sredstvo preteklih krivic ali – denimo na področju umetnosti – kot sredstvo lokalizacije ali celo avratizacije. Podobno kot pri Benjaminu preteklost v tem primeru torej nastopa kot vseprisotna, materializirana v institucionalnih, kulturnih praksah in politikah ter kot utelešeni spomin. Preteklost je izhodišče, iz katerega s pomočjo narativnega zajetja ali spominske rekolekcije pojasnimo trenutna razmerja moči ali z rekonstrukcijo preteklih krivic in nasilja zasnu-

jemo odgovorne pristope proizvodnje vednosti, ki imajo tako terapevtske kot politične implikacije.

V ta okvir je mogoče umestiti tudi sodobne spominske študije (*memory studies*), ki se praviloma omejujejo natanko na preučevanje (afektivne) zastopanosti preteklosti v sedanjosti, družbeno mediacijo in medgeneracijsko transmisijo spomina kot obliko medgeneracijskega dialoga. Podobno kot pri novi kulturni zgodovini in zgodovinski antropologiji, ki se bolj neposredno osredotočita na zgodovinske oblike razumevanja sveta, preučevanja načinov posredovanja in načinov razumevanja, se tudi spominske študije umestijo na območje tega, kar Foucault imenuje analiza doživetega, ki do človeka dostopa kot do subjekta, na tak način pa istočasno zajema in poveže »prostor telesa«, »čas kulture« in »težo zgodovine« (Foucault, 2010: 390). Četudi spominske študije načeloma ne vključujejo vprašanj, vezanih na smotrnost zgodovinskega razvoja, ki med drugim implicira globino, bi težko rekli, da se gibljejo na površini, saj jih zaznamuje določena težnja po odstiranju zamolčanega, neslišnega in potlačenega, denimo kakor se manifestira v relaciji spominjanja in pozabljanja. Medtem ko je za novo kulturno zgodovino in zgodovinsko antropologijo značilna predvsem širitev fokusa na regularno in vsakdanje, širjenje pojmovanja, kaj lahko nastopa kot legitimni zgodovinski dokument, in »podarjanje glasu« pred tem neslišanim manjšinskimi družbenimi skupinam, spominske študije poskušajo diverzificirati zgodovinsko vednost, in sicer predvsem s pomočjo inkorporiranja afektov in izkušenj preteklosti, na podlagi česar naj bi prepričali razmerje med zgodovino in izkušnjo, življenjem in reprezentacijo – še posebej ko gre za polpreteklo zgodovino, ki je v konkretnih izkušnjah »ne povsem preteklost« in »delno še vedno prisotna« (Petrović, 2016: 507). Zato je spominske študije mogoče v prvi fazi umestiti v širši trend kvalitativnih študij, mikrozgodovin, pripovednih pristopov in večjega posvečanja obravnavi kulturnih fenomenov od srede 80. let dalje, ki se praviloma uveljavi na račun pred tem bolj uveljavljenih kvantitativnih analiz, makrozgodovine in strukturalne analize.

Poleg bolj splošne neuniverzalistične težnje je temeljna značilnost omenjenega trenda uveljavitev pozornosti na *posledice* nekega zgodovinskega dogodka bolj kot na zgodovinski dogodek sam. Na podlagi odmika od »preteklosti, kot se je zgodila«, in preusmeritve pozornosti na posledice zgodovinskih dogodkov se spominskoštudijski pristopi k zgodovini vsaj do določene mere odmaknejo od predhodno diferenciranih različnih pojmov časa ali mapiranja ritmov časa s pomočjo razlikovanja »med dolgimi, stalnimi gibanji in kratkimi izbruhi dejavnosti« (Braudel, 2006: 564), pri čemer v temelju implicirajo antropološki in fenomenološki čas *sodobnosti* (*contem-*

porarius). Pojem sodobnosti se je sicer uveljavil zlasti v umetnostnem diskurzu zadnjih treh desetletij kot oznaka za *specifično* modalnost časa in stanje trenutne umetnosti (drugačno tako od modernosti kot od postmodernosti), med drugim v navezavi na umetniške prakse, ki se ukvarjajo s preteklostjo (arhivska, zbirateljska ipd. umetnost). Na najsplošnejši ravni naj bi sodobnost označevala idejo »'živeti', bivati ali 'se pojavljati skupaj' v času, znotraj periodičnosti človeškega življenja« (Osborne, 2013: 15), ki je pravzaprav čas medgeneracijskega soobstoja oziroma prihajanja skupaj različnih časov. Poleg sobivanja sodobnikov naj bi bilo takšno razumevanje povezano s tem, da je »sedanjost v vedno večji meri določena s strani prihajanja skupaj *različnih, a enako 'prisotnih'* časovnosti ali 'časov'«, je torej »časovna enotnost v disjunkciji ali *disjunktivna enotnost sodobnih časov*« (2013: 19). Glavnina opredelitev sodobnosti kot specifične modalnosti časa in stanja je hkrati izpostavila potezo izgube futurološkega vidika modernosti, eliminacijo teleološke zgodovine in linearnega modela časa vzporedno z nastopom »multipolarnega stanja sveta« po letu 1989. Našteto vendarle ne pomeni, da sodobnosti ne zaznamuje nikakršna enotnost: po Osbornu namreč temelji natanko na projekciji enotnega zgodovinskega časa sedanjosti oziroma na konstitutivni fikciji živete sedanjosti, ki naj bi bila skupna partikularnim predstavnikom človeštva in jo je sploh mogoče opredeliti kot epistemološki temelj humanističnih znanosti.

Poleg razvoja pojma kolektivnega in kulturnega spomina v 20. stoletju kot pomemben formativni kontekst sodobnih spominskih študij opredeljujemo povojne razprave o ustreznih oblikah komemorizacije holokavsta, torej načinov soočanja s travmatično preteklostjo, pri čemer prav »nemški model« povojnega odkupovanja in iskanja zgodovinske pravice v veliki meri predstavlja model kasnejših »eshatologij spomina«, predvsem v postavtoritarnih družbenih kontekstih. Spominske študije zaznamuje splošni pomik od modernih oblik zgodovinske zavesti (delovanje »v imenu zgodovine«, izkušnja »biti v zgodovini« ali celo »biti na pravi strani zgodovine«) proti »zgodovinski pravici« in »dolžnosti spominjanja«. Gre torej za pomik proti konstituciji zgodovine na moralnem temelju, ki ne vključuje toliko (sedanje) dolžnosti do prihodnosti, ampak imperativ odgovornosti, ki izhaja iz podobe prihodnosti kot grožnje, ne več obljube. Natanko v tem smislu se spominske študije umeščajo v širšo etiko skrbi za spominjanje (Margalit, 2002) oziroma politiko moralnega spominjanja, ki vodi v »doseganje partikularne vizije prihodnosti na podlagi sprejemanja določenih načinov uokvirjanja, spominjanja in komemorizacije [...] težavne preteklosti« (David, 2020: 3). Politike moralnega spominjanja so najpogosteje utemeljene na transnacionalnem modelu človekovih pravic in liberalne demokracije, torej na kozmopolitski standardizaciji in unifikaciji spominjanja.

Spominske študije, ki so se razširile v 90. letih in se po letu 2000 postopoma institucionalizirale kot ločena disciplina, naj bi v temelju spremenile naravo zgodovinskega raziskovanja (Tamm, 2013: 458), predvsem v smislu, da je predhodno ločevanje zgodovinopisja in spomina zamenjano za njuno približevanje ali celo zamenljivost. Uveljavijo torej splošni fokus na »preteklost, kot je spominjana« (Assmann v Ibid., 2013: 464), oziroma mnemozgodovino, katere predmet je aktualnost preteklosti v sedanjosti ali kar preganjanje sedanjosti s preteklostjo. Prav v tem vidiku se nakaže še dodatna sorodnost sodobnosti kot oznake za specifično modalnost časa in stanje (kakor se pojavlja v sodobno-umetnostnem diskurzu) ter spominskoštudijskega zgodovinopisja. Na podoben način, kot naj bi bila sodobnost »bogata sedanjost prvotnega pomena 'modernost', toda brez kasnejše pogodbe s prihodnostjo« (Smith, 2013: 40), tudi spominskoštudijske oblike zgodovinopisja v veliki meri zaznamuje prekinitev s tesno vezjo s prihodnostjo, ki je bila značilna za moderno zgodovinopisje; anticipacija zaželene razvojne smeri je v tem primeru s stališča sedanjosti sooblikovala zgodovinarjevo perspektivo na preteklost. Vez modernega zgodovinopisja s prihodnostjo, ki je izhajala iz razcepa med preteklostjo in sedanjostjo ter ideje (ali občutja) nepovratnosti preteklosti, naj bi se pri spominskoštudijskih pristopih k zgodovinjenju spremenila v *prezentistično obliko zgodovinskosti*, ki jo izpostavi François Hartog v knjigi *Režimi zgodovinskosti* (2003).

Hartog vzpon sodobnega prezentizma kronološko umesti na prelom iz 20. v 21. stoletje: medtem ko naj bi začetek 20. stoletja zaznamovala prevlada futurizma nad prezentizmom, proti koncu 20. stoletja pride do zamenjave vzporedno s tem, da začne prihodnost nastopati predvsem kot grožnja. S tega stališča bi bilo mogoče tudi razširitev spominskih študij razumeti kot bistveno značilnost in simptom sodobnosti, ki v kronološkem smislu pogosto nastopa kot oznaka za obdobje po letu 1989. Pospešena multiplikacija kulturnega spomina, vzporedno z globalizacijo in posledično grožnjo izgube spomina in pozabo, proizvodnjo spomina konstituira kot sredstvo prisotnjenja sodobnosti in družbenega samorazumevanja, ki sta »instrumenta prezentizma«. Razširitev spominskih študij je hkrati mogoče razumeti kot rezultat spremembe razumevanja in izkušanja sedanjosti, ki se je v določenem smislu raztegnila ali razširila čez preteklost in prihodnost:

V prihodnost prek pojma previdnostnih ukrepov in odgovornosti, prek pripoznanja nepopravljivega in nepovratnega ter prek pojma dediščine in dolga, pri čemer je slednji natanko ta pojem, ki zacementira in daje smisel celoti. V preteklost, izhajajoč iz podobnih pojmov, kot so

odgovornost in dolžnost spominjanja, težnje po spreminjanju vsega v dediščino, odprave časovnih omejitev in ne nazadnje pojma »dolga«. Ta dvojna zadolženost preteklosti in prihodnosti, ki istočasno izhaja iz sedanjosti in jo otežuje, je še eden od zaščitnih znakov sedanjosti (Hartog, 2015: 125).

Pri obravnavi umetniških del kot materializacij kulturnega spomina (ne več toliko povnanjenih znotraj estetskih stanj) prezentistična proizvodnja spomina kot sredstvo oprisotnjenja in samorazumevanja nakazuje na aktualizacijo antropološke utemeljitve umetnosti 19. stoletja – ta je bila v okviru modernizma 20. stoletja bodisi individualizirana ali nekoliko potisnjena v ozadje. Sodobna oblika antropološke utemeljenosti umetnosti pri tem pogosto poteka z etnografizacijo umetniških del: kot sredstvo pripenjanja na prostorsko umeščeni pretekli čas kot vir predvsem etnološke ali širše lokalno umeščene kulturne identitete. V tem smislu je sodobna etnografizacija umetnosti neločljivo prepletena z ekonomiko umetnosti v okviru globaliziranega umetnostnega sistema po letu 1989 – v obdobju, ko se začne še bolj določno načenjati in prevpraševati dominacija umetnosti evroameriškega prostora, ki naj bi proizvajala estetske norme, glede na katere je interpretirana in vrednotena umetnost (nekdanjega) »drugega« in »tretjega sveta«. V t. i. globalni sodobnosti postane akumulirana ali (iz)najdena dediščina nekoč spregledanih in marginaliziranih nacionalnih in regionalnih kontekstov izhodišče za upravljanje z dolgom v razmerju do nekdanjih umetniških središč: sredstvo za povračilo preteklih krivic zahodnega kulturnega imperializma od 19. stoletja dalje, ki je te »nepopolno-Zahodne« kontekste obsodil na reprezentante zakasnelosti, provincialnosti in derivativnosti, Nezahod pa na reprezentanta eksotične in primitivne drugosti. Globalizacija umetniškega sistema od konca 80. let tako sovpadе z reaktualizacijami in redefinicijami na različne načine aproprirane, dekontekstualizirane in simbolno odvzete dediščine kot »vira izumljanja nadomestnih genealogij modernizma in raznolikih izkušenj sodobnosti« (Joselit, 2020: xviii). V tem primeru gre za modele ponovnega pisanja lokalno situirane, partikularne zgodovine s stališča sodobnosti in spremenjenih razmerij moči oziroma za projekte ponovnega pisanja zgodovine, zasnovane kot orodje spreminjanja razmerij moči, ki temeljijo na eliminaciji enotnega progresivno-razvojnega modela zgodovinjena s stališča evropsko-ameriških umetniških centrov kot domnevnih žarišč inovacije.

Vzporedno z uveljavitvijo individualnih in zasebnih spominov kot legitimnih predmetov oziroma virov zgodovinjena postanejo tudi umetniška dela legitimni pričevalci partikularnih izkušenj preteklosti, so torej še dodatno konstituirana kot zgodovinski dokumenti. Poleg prepleta etnografizacije in »do-

kumentarizacije« umetniških del z ekonomiko umetnosti se v tem obdobju izoblikuje njihova terapevtska vloga: v kulturnih politikah so opredeljena kot sredstvo narativne terapije. Umetniška dela kot t. i. sekundarna pričevanja naj bi tako denimo sodelovala pri proizvodnji samorazumevanja določene družbene skupnosti, ki jo zaznamuje travmatična preteklost, ter ponujala »možnost 'avtentične transformacije'« in sodelovanje v »procesu zdravljenja kolektivne travme in [...] duha kolektiva« (Mihaljinac, 2018: 53).

V regionalnem kontekstu je pri obravnavi sodobne umetnosti v okviru spominskih študij morda največ pozornosti deležen fenomen (jugo)nostalgije, ki se praviloma osredotoča na umetniško prakso mlajše generacije umetnikov oziroma na umetniška dela, ki z rabo dokumentarnega gradiva nagovarjajo teme »komunistične in socialistične preteklosti, posledice balkanskih vojn, partizansko dediščino,⁵ transformacijo urbanega življenja v spremenjenih političnih in ekonomskih okoliščinah po letu 1989⁶ z moralističnega, humanističnega in spominskoštudijsko diskurzivnega stališča« (Matejić, 2017: 38). Gre torej za umetniške pristope, ki temeljijo na umeščanju umetnika kot zbiralca, arhivarja ali zgodovinarja, pri čemer se bodisi osredotočajo na raziskovanje določenega zgodovinskega fenomena ali predmeta, na samo prakso zgodovinopisja, arhiviranja ali muzealizacije, za arheološke pristope, ki jih zanimajo različni vidiki prisotnosti sledi preteklosti v sedanjosti, ali pač za motivirano aktualizacijo dediščine, ki je bila predmet revizionizma ali amnezije. V regionalnem kontekstu so specifično umetniške aktualizacije nedavne preteklosti najpogosteje interpretativno uokvirjene kot oblika refleksivne nostalgije,⁷ kot kontrapunkt postsocialističnega revizionizma, amnezije in nacionalističnih narativov, hkrati pa interpretacije v umetniških delih materializirani kulturni spomin na določeno časovno obdobje praviloma uvajajo kot imaginarni prostor (glej Popović in Belc, 2014). Natanko v tem vidiku interpretacije nakazujejo na ključno potezo sodobnoumetniške artikulacije prostora-časa: uprostorjenje zgodovine in mapiranje časovnosti oziroma časovnih obdobj, ki ju je mogoče postaviti v bližino t. i. prostorskega obrata v družboslovju in humanistiki ter novomedijske logike in digitalne reproduktivnosti.

5 Morda najznačilnejši primer tega je praksa beogradskega kolektiva KURS.

6 Gre morda za najštevilčnejše zastopano pozicijo, ki se realizira bodisi v partikularnih umetniških ali kuratorskih projektih. Če se omejimo na slovenski umetniški prostor, je v ta okvir mogoče umestiti pregled fotografske produkcije mlajše generacije umetnikov iz držav nekdanje Jugoslavije *Aftermath: Changing Cultural Landscape* (Photon, 2013), razstavo *Prekinjene zgodovine* (Moderna galerija, 2006), projekte Marije Mojce Pungerčar, Jasmine Cibic, The Nonument Group, nekatere projekte Nike Autor, Maje Hodošček idr.

7 Izhajajoč iz uveljavljenega razlikovanja med restorativno in refleksivno nostalgijo, kakor jo v knjigi *The Future of Nostalgia* iz leta 2001 ponudi Svetlana Boym.

Prostorski obrat in podatkovna zbirka

Prostorski obrat v družboslovju in humanistiki najpogosteje umeščamo na presečišče zahodnega (predvsem francoskega) marksizma in sodobne geografije od konca 60. let 20. stoletja dalje, ko naj bi se uveljavila nova pozornost na prostor, hkrati pa naj bi se redefinirale ideje o funkciji družbene teorije oziroma naj bi prekinili s prevladujočim modelom povezave med zgodovino, (individualno) biografijo in družbenimi relacijami, kjer sta čas in zgodovina nastopala kot spremenljivki, prostorske komponente pa so bile vzpostavljene kot bolj ali manj fiksne in dane. Na podlagi preusmeritve pozornosti od zakonov gibanja kapitalistične modernizacije, ki so skoraj stoletje zaposlovali marksistično teorijo, k prostorskim spremenljivkam naj bi se namreč postopoma uveljavila argumentacija, da prostor (ne več čas) omogoča dokopanje do globinskih procesov, ki gubajo površino obravnavanih družbenih fenomenov sodobnosti, v marksistični teoriji predvsem mišljenja sprememb kapitalistične akumulacije in nuje po proizvodnji »prostorske neenakosti«, ki sledijo refleksijam sočasnih transformacij produkcijskega načina od 60. let dalje. Novejše različice prostorskega obrata v družboslovju in humanistiki naj bi za razliko od tega bodisi manifestirale v goli pogostosti rab prostorskih metafor, ki izhajajo iz ideje, da so geografske dimenzije integralni del kulturnih fenomenov, ali v različici podobnega argumenta, da je mesto/lokacija, kjer se fenomeni dogajajo, ključno za dokopanje do »kako in zakaj se dogajajo« (Warf in Arias, 2009: 1).

Na drugi strani je mogoče sodobno-umetniško uprostorjenje zgodovine in metodo mapiranja časovnosti misliti v relaciji do digitalne reproduktivnosti in jezika novih medijev, kakor ga je v istoimenski knjigi (*The Language of New Media*, 2001) opredelil Lev Manovich. Avtor, ki se je v knjigi osredotočil na projekcijo t. i. računalniške ontologije v kulturo, je jezik novih medijev opredelil predvsem na podlagi logike podatkovne zbirke (*database*). V podatkovni zbirki kot kulturni formi gre za obliko uprostorjenih podatkov, ki sama po sebi ne implicira več nujno jezika, papirja, literarne naracije ali filmske montaže imanentne linearne navigacije. Podatkovna zbirka na nosilcu »metamedija digitalnega računalnika« je tako poimeno-vani novomedijski objekt, ki temelji na numerični reprezentaciji in algoritmični manipulaciji ter »ni nekaj za vedno fiksnega, ampak obstaja v različnih, potencialno neskončnih verzijah« (Manovich, 2001: 56). Implicira torej variabilen in nefiksiran red reprezentacije, kjer gibanje poteka s pomočjo preklapljanja, ki predpostavlja aktivno rabo kot realizacijo. Vzporedno z globalno digitalizacijo in demokratizacijo novih medijev naj bi bilo mogoče podoben način organizacije opazovati tudi v primeru raziskovalne arhivske

in zbirateljske umetnosti od 90. let dalje, ki ne temelji nujno na novih medijih. Sodobni umetniški pristopi, ki so zasnovani na podlagi generiranja in procesiranja informacij ter v epistemološkem in organizacijskem smislu sledijo logiki novomedijske podatkovne zbirke, tako pogosto prevprašujejo uveljavljena organizacijska načela vzpostavljanja razmerja med označevalci znotraj arhiva (na primer po kronološkem ključu) ali podatki in referenti ter so izpostavljeno modularni, zaradi česar jih je mogoče povezati z digitalno reproduktivnostjo.

Skozi ozko antropološko optiko računalniška oziroma digitalna oblika shranjevanja podatkov ne pomeni radikalne spremembe shranjevanja analogne dediščine, je pa temeljna razlika razvidna prav s pomočjo ločitve materialnega in informacijskega vidika shranjevanega: digitalna oblika shranjevanja potiska v ozadje pomen materialnega vidika shranjevanega na račun širjenja prostora oziroma količine shranjevanega. Potencialno neskončno širjenje prostora shranjevanja načanja logiko kulturne vrednosti, ki ne temelji le na simbolnem premagovanju človeške končnosti s tehniko, ampak ideji kulture kot nečesa nasprotnega od naključnosti, neselektivnosti, instinktivnega, avtomatičnega ali pozabe, ki naj bi vladalo sferi naravnega. Digitalna oblika shranjevanja je torej (potencialno) posebna v tem, da se preveša od kulture, ki – med drugim natanko zaradi omejenega prostora shranjevanja – temelji na selektivnosti, proti avtomatizmu narave, saj hipotetično neskončno širjenje prostora za shranjevanje in hkratno krčenje časa shranjevanja (tj. koliko časa se shranjuje posamezen element) načenjata temeljne funkcije selekcioniranega shranjevanja, imanentne tudi funkciji individualnega spomina, ki v določenem smislu ravno tako proizvaja kanon in kanonično naracijo.

Digitalna oblika shranjevanja je hkrati posebna v tem, da je njen primarni predmet – za razliko od različnih oblik mumifikacije, ki poskušajo ohraniti materijo ter posledično implicirajo izvor in avratičnost shranjevanega – informacija ali spomin na materialne objekte, ne pa materialni objekti sami. Prek te, dvakratne odlepljenosti od materialnega, ki je tudi umeščena v specifični prostor in čas, torej tudi pogoj možnosti razlikovanja med kopijo in originalom, digitalna reproduktivnost načanja vez medija ohranjanja spomina (izjave, objekta, podobe) z izjavljanim mestom in kontekstom, iz katerega izhaja, izjavljajno situacijo torej potiska v smer desingularizacije in raztelesenja. Posledično pa načanja tudi družbene tehnike reguliranja izjavljanja, ki jamčijo za status resničnosti ter možnost razlikovanja med besedilno in metabesedilno ravno, ki vzpostavlja vez z referentom ali dejstvenostjo. Digitalna reproduktivnost torej zabrisuje razliko med faktičnim, objektivnim in fikcijskim, kar naj bi bil tudi razlog za splošno

razraščanje fikcije, hkrati pa oblikovanjem novih strategij »ozemljevanja« fikcije in orientacijskih orodij z aktom singularizacije, med katere je mogoče umestiti tudi sodobno etnografizacijo umetnosti, kjer je generičnemu priskrbljeno mesto ali kraj kot vir singularizacije. Pri tem operacija singularizacije pogosto izhaja iz že omenjene, za sodobno umetnost značilne ideje o generiranju pomena umetniškega dela: ta ni več (kot v modernizmu) utelešen v umetniškem delu, ampak izrašča iz konteksta, iz katerega je to delo izraslo, ali se vanj umešča, pri čemer naj bi sprememba konteksta ali recepcijske situacije tudi generirala deloma nov pomen.

Kombinacijo prostorskega obrata in novomedijske podatkovne zbirke je v sodobni umetnosti, ki se ukvarja s preteklostjo in spominom, mogoče detektirati predvsem v strategiji, ki bi jo lahko poimenovali mapiranje časa. Mapiranje časa namreč v tem primeru pogosto precej dobesedno sledi logiki zlaganja razločenih modalnosti časa v mape (bolj kot, denimo, kartiranju); bliže je simultani časovnosti, ki jo implicira kod podobe, kot linearni časovnosti, ki jo implicira jezikovni kod, zaradi česar naj bi prišlo do zamenjave logike linearnega napredovanja za »zavzemanje čim številčnejših gledišč« (Flusser 2000, 164). Med linearno-sekvenčno ali prostorsko soperstavljenimi razločenimi prostori-časi v strogem smislu ni več nikakršne kavzalne relacije: linearno-sekvenčna naracija nastopa zgolj kot eden od kodov ali konvencij, ki jih je mogoče privzeti, pri čemer nikakor ni dominanten način temporalizacije dogodkov ali zgodovinopisne naracije, ki bi lahko bil kot tak zaznan kot nevtralen ali univerzalen. Strategija mapiranja časov (in v tem smislu jo je mogoče umestiti v kontinuiteto s spektrom avantgardne montaže ali specifično postmodernističnih apropracijskih umetnostnih tvornih postopkov) namreč povsem eliminira organizacijo enotnosti polja vidnosti na podlagi ene glediščne točke. Čas distancirane in aposteriorne rekonstrukcije s stališča (že doseženega) konsenza je torej v tem primeru radikalno razkrojen oziroma v najboljšem primeru zgolj začasni produkt individualnega recepcijskega procesa.

Sklep

Kot sem poskušala pokazati na podlagi prevladujoče oblike artikulacije prostora-časa in strategije zgodovinenja v sodobni umetnosti po letu 1989, je ta povezana s splošno razgradnjo (moderne) poetičnega zgodovinopisja v sodobnosti, ki temelji na linearno-razvojnem modelu časovnosti in sistemskem zajetju na podlagi kavzalnih relacij. Slednjo je mogoče misliti

na podlagi prepleta političnih, tehnoloških in ekonomskih okoliščin, hkrati pa politizacije modernega zgodovinopisja oziroma njegovih epistemoloških temeljev. V diskurzu sodobnih umetnosti zgodovina tako nastopa kot bojno polje in teritorij, ki ga je treba strateško zavzeti, kot vir samorazumevanja in/ali spominske rekolokacije s potencialno terapevtskimi učinki. Te politične aspiracije so neločljivo prepletene z ekonomiko umetnosti v globaliziranem umetnostnem sistemu, s tehnološkimi procesi, ki načenjajo uveljavljene modele proizvodnje in reguliranja vednosti, hkrati pa s širšo razširitvijo t. i. zunajumetnostne legitimacije sodobnih umetnosti, ki sega od približevanja umetnosti socialni storitvi in utilitarnih rešitev do razširjanja idej, da naj bi umetnost krepila etične oziroma moralne zmožnosti ter bila vaja v empatiji, moralni imaginaciji in refleksiji (družbeni, sodelovalni in etični obrat v umetnosti).

Oblika generiranja pomena umetniškega dela, ki je homologna splošnemu vzpostavljanju enotnosti vednosti v določenih zgodovinskih, političnih in tehnoloških okoliščinah, se, kot sem pokazala, od druge polovice 20. stoletja pomika proti pomenu kot rezultatu partikularne recepcijske situacije oziroma procesa (primer mapiranja časov in začasne homogene linearne naracije kot rezultata partikularnega recepcijskega procesa, ne več predoločenega konsenza). Natanko v tem vidiku pa nakazuje, da je razgradnja poetičnega zgodovinopisja in specifičnih modelov organizacije prostora-časa v umetnosti povezana z zamenjavo načela linearosti za simultanost, ki ustreza logiki novih medijev in digitalnega kodiranja informacij. Detotalizacijo enotne zgodovinske naracije in potencialno neskončno generiranje mikrozgodovinskih naracij, ki se je uveljavilo vzporedno s politiko pripoznavanja od 90. let dalje, je v tem smislu mogoče razumeti tudi kot zgodovinopisje, ki ustreza digitalni obliki shranjevanja spomina.

Literatura

Alberti, Leon Battista (2011): *On Painting*, Cambridge: Cambridge University Press.

Benjamin, Walter (1998): *Izbrani spisi*, Ljubljana: Studia Humanitatis, Ljubljana.

Braudel, Fernand (2006): Zgodovina in različni pojmi časa, V *Zgodovina historične misli: Od Homerja do začetka 21. stoletja*, LUTHAR, O. et al., ur., Ljubljana: ZRC SAZU: 559–566.

Carli, Silvia, Poetry is more philosophical than history: Aristotle on mimesis and form, *The Review of Metaphysics*, let. 64, št. 2, december 2010: 303–336.

- Cassirer, Ernst (1998): *Filozofija razsvetljenstva*. Ljubljana: Študentska založba, Ljubljana.
- David, Lea (2020): Introduction, V *The Past Can't Heal Us: The Dangers of Mandating Memory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ermarth, Deeds, Elizabeth (1998): *Realism and Consensus in the English Novel: Time, Space and Narrative*, Edinburgh: Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Flusser, Vilém (2000): *Digitalni videz*, Ljubljana: Študentska založba.
- Foucault, Michel (2010): *Besede in reči: arheologija humanističnih znanosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Gallop, David (2018): »Poetry« versus »History« in Aristotle's *Poetics, Philosophy and Literature*, let. 42, št. 2: 420–433.
- Gantar, Kajetan (2012): Uvod, v *Poetika*, Ljubljana: Študentska založba: 11–68.
- Gabowitsch, Mischa (2017): Replicating Atonement: The German Model and Beyond, v *Replicating Atonement: Foreign Models in the Commemoration of Atrocities*, Gabowitsch, M., ur., London: Polgrave Macmillian.
- Hartog, François (2015): *Regimes of Historicity, Regimes of Historicity: Presentism and Experience of Time*, New York: Columbia University Press.
- Joselit, David (2020): *Heritage and Debt: Art in Globalization*, Cambridge and London: The MIT Press.
- Koyré, Alexandre (2006): *Znanstvena revolucija: izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, Ljubljana: ZRC SAZU.
- Koselleck, Reinhart, (1999): *Pretekla prihodnost. Prispevki k semantiki zgodovinskih časov*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Lockwood, Thornton, C. (2017): Aristotle on the (Alleged) Inferiority of History to Poetry, V *Reading Aristotle: Argument and Exposition*, WIANS, W. in POLANSKY, R., ur., Leiden: Brill: 315–333.
- Margalit, Avishai (2002): *The Ethics of Memory*, Cambridge in London: Harvard University Press.
- Manovich, Lev (2001): *The Language of The New Media*, Cambridge in Massachusetts: The MIT Press.
- Matejić, Bojana (2017): Manipulating Memory and Mourning in Post-Socialist Art, *Monitor ISH*, let. XIX, št. 2: 23–48.
- Mihaljinac, Nina (2018): *Umetnost i politike sećanja: trauma 1999*, Beograd: Institut za pozorište, film, radio i televiziju, Fakultet dramskih umetnosti Beograd.
- Osborne, Peter (2013): *Anywhere or Not At All: Philosophy of Contemporary Art*, London in New York: Verso.
- Paić, Žarko (2018): *Anđeo povijesti i medija događanja: umjetnost – politika – tehnika u*

djelu Walterja Benjamina, Beograd: Fakultet za medije i komunikacije Univerzitet Singidunum.

- Petrović, Tanja (2016): Towards an Affective History of Yugoslavia, *Filozofija i društvo*, let. 27, št. 3, 2016: 502–520.
- Popović, Milica in Belc, Petra (2014), Jugonostalgija: Jugoslavija kao metaprostor u savremenim umjetničkim praksama, *Život umjetnosti*, let. 94, št. 1: 18–35.
- Smith, Terry (2013): *Sodobna umetnost in sodobnost*, Ljubljana. SDLA – Slovensko društvo likovnih kritikov.
- Tamm, Marek (2013): Beyond History and Memory: New Perspectives in Memory Studies, *History Compass*, let. 11, št. 6, 2013: 458–473.
- Warf, Barney, Arias, Santa (2009): Introduction: the reinsertion of space into the social sciences and humanities, V *The Spatial Turn: Interdisciplinary perspectives*, WARF in ARIAS, ur., London in New York: Routledge.
- White Hayden (1973): *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- White, Hayden (2006): Zgodovinski tekst kot literarni artefakt. *Zgodovina historične misli: Od Homerja do začetka 21. stoletja*, LUTHAR, O. et al., ur., Ljubljana: ZRC SAZU: 598–603.

Zgodovina, pisava in stroj: Turgotova zgodovina, ki akumulira, Rousseaujeva zgodovina, ki traja, in Butlerjeva zaustavljena zgodovina

Abstract

History, writing, and the machine: Turgot's Accumulating History, Rousseau's Lasting History and Butler's Stopped History

In this article, we demonstrate the impossibility of thinking together the three models of history that we try to articulate through the divergences between selected texts by Anne Robert Jacques Turgot, Jean-Jacques Rousseau, and Samuel Butler. This impossibility manifests itself in the abandonment and replacement of the notions of history, writing, and the machine, which, through the interpretation of the texts, prove to be notions of a particular era. Turgot's cumulative history, which allows the certainty of its own extension so to speak in store, Rousseau's aleatory history, which defies its own condition of continuity, and Butler's sabotaged history, caught in circular rotation and repetition without deviation, highlight the problem of modernity in articulating its own historicity.

Keywords: history, writing, machine, nature, Erewhon

Voranc Kumar (1990) is a PhD student in philosophy at Faculty of Arts University of Ljubljana. His work focuses on epistemology and the history of ideas, with an emphasis on the 18th and 19th centuries. Conceptually and methodologically he uses both theoretical psychoanalysis and media theory.

Povzetek

V članku predstavljamo nemožnost skupnega mišljenja treh modelov zgodovine, ki jih poskušamo artikulirati skozi medsebojne odklone izbranih tekstov Anne Robert Jacques Turgota, Jean-Jacquesa Rousseauja in Samuela Butlerja. Ta nemožnost se kaže v zapuščanju in nadomeščanju pojmov zgodovine, pisave ter stroja, ki se prek interpretacije besedil izkažejo za pojme določene dobe. Turgotova kumulativna zgodovina, ki jemlje gotovost lastne ekstenzije, tako rekoč, na zalogo, Rousseaujeva aleatorična zgodovina, ki se izmika lastnemu pogoju kontinuitete, ter Butlerjeva sabotirana zgodovina, ujeta v kroženju in ponavljanju brez odklona, markirajo težavo modernosti pri artikuliranju lastne zgodovinskosti.

Ključne besede: zgodovina, pisava, stroj, narava, Erewhon.

Voranc Kumar (1990) je doktorski študent filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Njegovo delo se osredotoča na epistemologijo in zgodovino idej, s poudarkom na 18. in 19. stoletje. V konceptualnem in metodološkem smislu se opira tako na teoretsko psihoanalizo kot medijsko teorijo.

Razsvetljenstvo zagotovo spada med tista obdobja mišljenja, v katerih je problem zgodovine zasedal osrednje mesto. Zgodovina in narava postaneta neločljivi, pri čemer se lahko narava razodene le prek svoje zgodovine. Od Montesquieuja, Buffona do Rousseauja, ki slednja jemlje v zgled, narava zahteva razvozlanje svoje sledi. Njeni zakoni so berljivi v njeni sledi; taki sledi, ki mora biti berljiva in sama pisava časa. Naloga človeka je bila, kot lahko beremo pri Turgotu, da ustvari arhiv sledi ter iznajde spomin in zgodovino kot znanost in tehniko spominjanja. S tem iznajde tudi prvi stroj ali prastroj, gesto pisave, ki v enem telesu združi zapisovanje in vpisovanje, beleženje in produkcijo sledi ter odmeve, kar lahko spremljamo v Butlerjevi evolucionistični filozofiji stroja. Iz razlik v razumevanju beleženja, produkcije in reprodukcije sledi sledijo razlike v epistemoloških sistemih dobe, ki se je doživljala kot doba spoznanja. Toda epistemološke razlike se na svoji hrbtni strani pokažejo kot razlike v razpoloženju mišljenja. Od Turgotove *ataraxije*, ki prav zagotovo ni naslednica epikurejskega razpoloženja, do Rousseaujevega in Butlerjevega nelagodja v kulturi ali, bolje rečeno, nelagodja v zgodovini in njeni produkciji sedanjosti. Da bi razumeli te razlike, se moramo prileči diskurzu razsvetljenske filozofije zgodovine na njenih izbranih mestih ter tako analizirati sistemske predpostavke, zabrise in ovire njene epistemologije.

Turgotova zgodovina, ki akumulira

[pisava] Neprecenljiva iznajdba! – za katero se zdi, da je dala krila tistim ljudstvom, ki so jo prva posedovala ter jim omogočila, da pustijo

ostale narode za sabo. Neprimerljiva iznajdba! – ki pred močjo smrti reši spomin na velike ljudi, ki so vzor vrlin, združi kraje in čase, zaus-tavi bežeče misli in jim zagotovi trajen obstoj ter tako akumulira kre-acije, mnenja, izkušnje in odkritja vseh dob, da bi služile za temelj in oporo zanamcem, zato da bi segli še dlje! (Turgot, 2011: 325)

Turgotova pisava je imperialni stroj v zgodovinski tekmi. Pisava – stroj be-leži in akumulira življenje ter tako izigrava smrt. Nato, kar je bilo akumulira-no, rodi nova civilizacijska odkritja, ki so nemudoma popisana in akumulira-na. Kar bode v oči, je dvosmernost pisave – stroja: kar je bilo zabeleženo in popisano ter tvori zgodovinski arhiv, svojo akumulacijo udejanja v civiliza-cijskem imperialnem stroju, v njegovih produkcijskih silah kot tudi sistemih vednosti. Zgodovinski arhiv je tako aktualiziran v vojaškem, trgovskem ali misijonarskem aparatu. Teorija splošne zgodovine v arhiv vpiše vse, kar je mogoče beležiti, torej vsakršno sled življenja – sisteme vednosti ter telesa organizmov in strojev. Njen razpon je zato pogojen s tehniko pisave, iznajd-bo, ki predhodi sama sebi, in odkritjem, ki samega sebe anticipira.

Zgodovinskemu času ne moremo slediti dlje kot do iznajdbe pisave; in ko je bila iznajdena, so jo ljudje sprva uporabljali zgolj za beleženje *nejasnih tradicij* [...] (ibid.: 350, poud. V. K.)

Pisava zgodovine dopušča zgolj pomikanje po svoji lastni časovni premici; lahko se vrnemo tja, kjer smo nekoč že bili, kjer lahko prepoznamo lastne sledi, v njih pa prav tako vsakič znova odkrijemo *telos*. Njen izvor, zaviti v anti-nomije, nas postavlja pred vprašanje, kako lahko nekaj samemu sebi za-gotavlja pogoj možnosti ter kako se pisava pojavi v svetu brez sledi in kako se civilizacija rodi iz barbarstva? »Nejasne tradicije«, ki jih beleži zgodnja pisava, označujejo prav to težavno mesto. Nejasnost njenih vpisov in nejas-nost, ki tiči na mestu izvora splošne zgodovine, zakriva proces beleženja kot prepisa. Pisava postavlja svoje zahteve: sled mora biti trajna in akumulirana v vednosti, ta pa se misli najprej v plemenskem genealoškem projektu: »Po-nos je narode vodil k temu, da so svoje izvore pomikali globoko v globine starodavnosti.« (ibid.)

Temporalnost *mythosa* mora biti podvržena zgodovini *logosa* in zato ne zgolj vpisana, ampak tudi prepisana. Zgodovina mita je ime, ki označuje več obrazov istega procesa prepisa: 1. projekt zgodovine, ki mesto izvora potiska vse globlje v nejasne globine časa, onkraj svoje lastne meje, onkraj zgodovine pisne kulture globoko v oralni spomin mita; 2. specifičen režim

resnice, ki z zahtevo po aдекватnosti in neprotislovnosti vzroka oralnost mita razume kot zgolj začasen, efemeren ter nejasen spomin, katerega naloga je, da v pričakovanju tehnike pisave nadomešča beleženje sledi in je zato ob njenem nastopu tudi sam podvržen vpisu v arhiv, obenem pa posledično degradiran iz diskurza znanosti v arhivski material; 3. proces beleženja, ki skozi akumulacijo arhiva odkriva nove načine prepoznavanja tega, kar je mogoče beležiti, in tako akumulacijo udejanja v znanosti.

1.1

Zgodovina je odgovor na vprašanje: Kaj je bilo prej? Odgovor mora v tem, kar določi kot »prej«, vselej zajeti tudi odgovor na vprašanje o vzroku: Zakaj nekaj sledi nečemu?¹ Popolna kavzalna serija je v zgodovini udejanjena v neprekinjeni kronologiji. Zgodovina beleži in vpisuje sled v notranjost arhiva, kjer so vpisu dodeljeni datacija, lokacija ter pogoj. Igra vednosti se izvaja v premeščanju in prevrednotenju odnosov med vpisom in trajanjem življenja na eni ter vpisom in kontinuiteto zgodovine na drugi strani: pisati zgodovino pomeni zaustaviti umiranje življenja v trajnem spominu, obenem pa vanj vpisati regularnost uma. Arhiv zato ne pozna trajanja, temveč zgolj sedanost. Zgodovinska preteklost je sedanost z datumom, koordinatami, vzrokom pred in učinkom za sabo; sedanost, ki jo je v zgodovinskem stroju vselej mogoče aktualizirati – predati v rabo umu, ne da bi kronološka oddaljenost na njej izpisala svojo sled. Iz preteklosti se učimo, saj prav ta ni nič drugega kot oddaljena sedanost; pravimo, da stojimo na ramenih velikanov, a le zato, ker tudi sebe prištevamo mednje. Človek, ki se prepozna v zgodovini, je doma povsod, kjer se slednja piše, in njegov dom se razteza vse do meja vpisovanja. Turgotov zgodovinski človek odkriva, kar mu je lastno, kajti v lastnem prepozna, kar mu je enako in mu potemtakem pripada: zgodovinski človek razume, medtem ko mitski človek veruje.

Za verno ljudstvo so življenja mučenikov, polna čudežev, postavljena v nekakšno *preteklost brez starosti, za katero vemo le to, da je bila pred sedanjim časom zunaj njega* in da je bila temu času heterogena; to so bili »poganski časi«. Prav tako je bilo z grškimi miti; dogajali so se »prej«, v času junaških rodov, ko so se bogovi še družili z ljudmi. (Veyne, 1998: 32, poudaril V. K.)

1 Vprašanja po vzroku ne smemo zamenjati z vprašanjem o smislu: na vprašanje, zakaj je določen arhivski vpis datiran kot predhoden nekemu drugemu, moramo odgovoriti z razlogom za takšno datacijo vpisa, ne pa tudi s samim smislom ali razlogom vpisa.

Verovanje v mitu za razliko od razumevanja v zgodovini meri onkraj meje sedanosti, kjer dogodki niso datirani, saj se nahajajo v brezčasni preteklosti, o kateri lahko rečemo zgolj to, da je bila »prej«, da je preminila. Na določen mitski način je to časovno določilo vse, kar lahko povemo o temporalnosti mita, obenem pa dovolj glede na to, kar verovanje od mita pričakuje in kar mu mora slednji priskrbeti. Mitski »prej« se ne nahaja zgolj onkraj meje poznanega, temveč predvsem drugje, kajti pripada nekemu drugemu času, ki ni čas ljudi, temveč herojev. Mit resnice ne dolguje pravilni dataciji oziroma resnični deskripciji, kajti njegov čas ni oddaljena sedanost, zato človeku ne predstavlja primera, temveč zgled in nauk. Mit govori o pravičnem dejanju in mitski spomin je hramba pripovedi o pravičnih dejanjih pravičnih herojev, medtem ko mora zgodovina, da bi zagotovila svojo enotnost in enovitost, iznajti pravičnost v pojmu, ki se v zgodovini manifestira v primerih, slednji pa morajo zadostiti njegovim pogojem – od tod projekt Države². Resnica mita je zato enaka rabi mita, ki se razlikuje od rabe zgodovine, kajti mit je hramba obče poznanih zgodb, katerih raba je odvisna od zastavljenega problema: »[...] [mit] ni razodetje od zgoraj ali arkanum: muza jih [ljudi] le spodbudi, da ponovijo, kar se ve in kar je kot naravni izvir na voljo tistim, ki se iz njega napajajo.« (ibid.: 42)

Iz mita zato ni mogoče iztisniti zgodovinske vednosti, slednja namreč primerja in veriži različno oddaljene sedanosti ter jih tako akumulira v vednosti – splošni zgodovini. Srečanje mita in zgodovine je zato na določen način zgrešeno srečanje, v katerem zgodovina mit prepozna šele takrat, ko je že zgodovinjjen, arhiviran in podvržen zahtevam pisave, torej prepisan. Nič čudnega torej, da je projekt zgodovinjjenja mita protisloven in bi zato ob dovršitvi naloge ponovil svoje izhodišče – afirmiral neuspelo srečanje, v katerem je mit izgnan tako iz režima resnice kot režima vednosti, medtem ko je njegov spomin razstavljen ter nato znova sestavljen v zgodovinskem poglavju z imenom Zgodovina mita: »Kot pogoj družbenega delovanja oralnost ni fosilizirana, dokler ni zapisana in preneha biti to, kar je izvorno bila.« (Havelock, 1986: 65)

1.2

Zgodovinski stroj ne miruje, temveč vselej zapisuje, vpisuje in prepisuje. Neustavljivi stroj, ki na strani preteklosti beleži sled, ki jo imenuje zgodovina, na strani prihodnosti pa akumulirano sled – pod imenom znanosti – vpisuje v zemljo in telesa organizmov in strojev ter uresničuje napredek – pojem, ki pove tako preveč kot premalo. *Ataraksija*, ki seva iz Turgotovega dela in jo do teme zgodovine ter napredka izraža tudi del razsvetljenske misli, je odvisna od zaupanja v časovno enovitost človeka ali, z drugimi besedami, v

² E. Havelock v knjigi *The Greek Concept of Justice (1978)* na primeru pojma pravice natančno analizira prehod iz oralne v pisno kulturo Starih.

brezčasnost človeka oziroma v njegovo bistvo, jedro ali središče, ki navkljub toku časa in akumulaciji zgodovinskega arhiva ostaja vselej enako:

[...] človeška vrsta ostaja med temi pretresi vselej enaka, tako kot voda morja med nevihtami in postopa naproti svoji popolnosti. (Turgot, 2011: 349)

Akumulacija arhiva je pogojena s človekovo brezčasnostjo. Človek je mera in središče v relaciji, do katerega merimo prepotovano razdaljo na poti približevanja dovršitvi zgodovinskega projekta. Turgotova zgodovina je pripoved o resnici človeškega uma in se zato ovija okoli njega kot okoli nepremičnega središča. Konec navijanja, ki sovpade s koncem sledi – s tem ko je bila slednja v celoti zabeležena in vpisana v arhiv – in koncem zgodovinjenja vpričo dovršene zgodovine, obenem sovpade z dovršitvijo popolne vednosti o umu, ki mora biti sam popoln, da bi se lahko dokopal do popolne vednosti o svojem objektu – sebi. Teorija splošne zgodovine je tako dovršena v aдекватnosti subjekta in objekta.

[...] da bi razkrili vzmeti in mehanizme moralnih vzrokov skozi njihove učinke – to je zgodovina v očeh filozofa. Osnovana je na geografiji in kronologiji, ki merita razdalje med časi in prostori. (ibid.)

Turgotova zgodovina se razteza med sinhronijo in diahronijo. Po vzoru *prirodopisa* (fr. *histoire naturelle*) si obeta popis vseh sinhronih oblik družbenosti, torej vse obstoječe pojavnosti sociusa, ki poseljujejo zemeljsko oblo. Vendar ob tem ne klone pod njihovo neznansko raznolikostjo in številčnostjo, tako kot starejši Fontenelle, ki leta 1740 v glasilu *Journal des Savants* zapiše, da bo regularnost, ki jo vpeljuje fizika, v prirodopisu mogoča šele, ko »bomo imeli popoln prirodopis«³ in šele tako bo mogoča *zgodovina narave* (fr. *histoire de la nature*)⁴. Zgodovina družbenosti (fr. *histoire civile*), zvesta genealoškemu projektu mitskega spomina, ki sebe razglašča za njegovo znanstveno realizacijo in izjasnitev, v Turgotovi teoriji splošne zgodovine privzame paradigmo Newtonovske znanosti, s katero obrne metodološki vrstni red. Da bi odkrili zakone poteka in razvoja človeške zgodovine, ne potrebujemo popolnega popisa vseh stadijev razvoja človeštva niti deskripcije vseh obstoječih oblik sociusa, temveč obratno: da bi lahko odkrili vse diahrono stadije človeške zgodovine ter vso sinhrono raznolikost obstoječih družb, moramo najprej konstituirati notranje zakone razvoja sociusa

3 Fontenelle, 1740: 19.

4 Glej: Božovič, Marek, 2013: 160–161.

oziroma regularnost civilizacijskega stroja. Novoveška vzročnost teoriji splošne zgodovine priskrbi vnaprejšnjo zalogo gotovosti: progresivnost razvoja človeštva odraža progresivnost kavzalne serije, ki vselej vodi od vzroka k učinku in je zato vselej kumulativna. Tako lažje razumemo Turgotovo *ataraksijo*, kajti, ne glede na to, kaj izkustvo raziskovalcu predoči, pa naj bodo to še tako grozljive podobe propada in razgradnje sociusa, raziskovalec ostaja pomirjen v prepričanju v postopno, a gotovo približevanje družbeni dovršitvi⁵. Splošna zgodovina je splošna prav zato, ker partikularnim zgodovinom različnih družb, ki med seboj lahko tudi nimajo povsem nobenega stika, podeli univerzalno regularnost ter jih uvrsti na skupen zgodovinski trajektorij. Sinhrono razlike med sociusi tako razkrivajo njihove diahrono zamike in »pred nami naenkrat razprostrejo gradacije od barbarstva do izpopolnjenosti ter nam, tako rekoč, že na prvi pogled razkrijejo zabeležke in ostanke vseh korakov, ki jih je prehodil človeški um [...], kot tudi zgodovino vseh dob« (Turgot, 2011: 323).

Zgodovinska regularnost zagotovi pogoj možnosti enotni zgodovinski trajektoriji in s tem vnaprejšnjo gotovost temu, kar leži onkraj meja poznanegega. Prav glede tega lahko z gotovostjo vemo, da se bo v nedoločeni, a neizogibni prihodnosti razkrilo kot zgodovina, kar obenem pomeni, da gotovost zgodovinarja jamči tudi za to, da bo nekoč onkraj meja pisave mogoče najti nek še neberljiv spomin in ga vpisati v arhiv – ga podvreči regularnosti uma, ki ga udejanja regularnost zgodovine. Zgodovinar ve, da se njegov dom nahaja povsod, kjer se še ne počuti domače in kjer se še ne more prepoznati, a kjer bo nekoč teklo njegovo pisalo in vpisovalo ter prepisovalo. Mitski in zgodovinski »prej« sovpadeta, le če je prvi potrjen drugemu, v njem prepisan, reglementiran in razumljen, v tem pa obenem tudi razpuščen. Mitski »prej« je spomin na čas, ki je preminil in ga ni mogoče razumeti drugače kot preminulega, medtem ko je zgodovinski »prej« zanesljiva potencialnost oziroma odložena gotovost. Spomin mita z gotovostjo pripoveduje o nepopisni časovni razdalji in s tem o temporalnosti absolutne preteklosti, medtem ko arhiv zgodovine z gotovostjo jamči za absolutno sedanjost z nedoločljivo dolgim odlogom njenega odkritja in berljivosti.

Kar se izraža v tej gesti, je »uradno mišljenje« Zahoda. Zgodovina se, strogo rečeno, začne, ko se pojavi gesta pisave in Zahod postane družba, ki misli na način tega, kar je zapisano. (Flusser, 2014: 24)

⁵ »Združeni, razdeljeni, zgrajeni na ruševinah drugega imperiji hitro nasledijo drug drugega. Revolucije, ki so jim podvrženi, jih ženejo skozi celoten spekter mogočih stanj [...]. S premikanjem težišča se vse počasi pomika bliže in bliže ravnotežju ter sčasoma privzame bolj ustaljen in miren vidik.« (Turgot, 2011: 324)

Če zgodovina prepozna oralni spomin mita kot nejasen in efemeran zapis, to ne priča o ohranitvi mitskega spomina v zgodovinskem arhivu, četudi je ohranitev izrecna dikcija zgodovinjena, temveč o tehniki vpisa kot prepisa, ki drugo vselej prepozna kot manj popolno lastno: kot nekaj, za kar z gotovostjo vemo, da je zgodovinsko in regularno, četudi je za zdaj videti še nejasno ter neobstoječe. Oralnost je za zgodovino protopisava in barbarstvo protocivilizacija, torej nekaj, kar je bilo prej ali slej dovršeno, bodisi po poti svoje lastne notranje nujnosti bodisi s pomočjo zunanje neizbežnosti prepisa.

1.3

Zgodovina ali človek? To vprašanje je znotraj epistemoloških meja Turgotovega projekta splošne zgodovine enostavno napačno; vprašanje o neobstoječem problemu. Človek in regularnost zgodovine sta eno in isto. Splošna zgodovina je mogoča le takrat, ko je um udeležen v razumevanju regularnosti zgodovine in ko njeno smer uresničuje v delu, ki ga iztiska iz teles, da bi zakon napredka vpisal v zemeljsko oblo; da bi zajel zalogo neartikulirane energije ter jo kot tako artikuliral v zgodovinskem stroju, v njegovi ekspanziji in napredku – teoriji in tehnologiji. Akumuliranje arhiva oziroma beleženje sledi je mogoče le kot znanost oziroma kot tisto, kar pozna regularnost lastnega režima beleženja in kjer je od enega vpisa vselej mogoče najti pot do drugega – kjer je mogoče primerjati ter sintetizirati in nato znova vpisovati, prepisovati in podobno. Pisava namreč neprenehoma riše svoje meje in s tem, ko je ustvarila znanost kot svojo izpopolnitev, si je bila vselej zmožna slediti onkraj same sebe. Znanost, ki se sicer prepozna v pisavi, vidi v njej zgolj golo tehniko – pisalni stroj, ki zvesto beleži sledi mišljenja, vselej v zunanosti kot gola konvencija v primerjavi z mišljeno vsebino oziroma iznajdbami uma.

Če se v pripovedi splošne zgodovine vednost začne s spominom in če spominjanje ni zgolj golo kopičenje, temveč akumulacija, ki je v lastnih pogojih vezana na tehniko spominjanja, potem je pisava tako tehnologija kot epistemologija spomina. Spominjanje podvrže splošni regularnosti, vanj vpiše subjekta zgodovine ter tako spomin osredišči in umesti na enoten trajektorij. Vendar, kot smo videli, cilj Turgotove splošne zgodovine ni izdelava popolnega in zaključenega arhiva; projekt splošne zgodovine zanj namreč ni zgodovinski, temveč filozofski projekt, ki zgodovino ne konstituira kot spomin, temveč kot znanost, ki temporalna razmerja prej in pozneje pretvori v vzročna razmerja (»moralne vzroke«) ter jih tako odreši trajanja in potemtakem umiranja. Medtem ko je spominjanje vselej v drugem – kajti spominjam se lahko le tega, kar je že bilo in je zato tudi že preminilo –, je znanost vselej v sebi kot nekaj, kar v drugem ne išče lastnega vzroka, tako kot spomin, temveč vanj vriše svojo podobo.

Pisava izrašča iz spomina in je najprej komaj kaj več od nove tehnologije spominjanja, ki izpopolni nejasno tehniko oralnosti, vendar pa njena

usoda vselej teži k znanosti in s tem k splošnosti, ki sega onkraj meja človeka. Akumulacija zgodovine oziroma napredek vodi od genealogije k splošni znanosti in spoznanju novega objekta razsvetljenske misli – narave. V njej človek prepozna svojo podobo; medtem ko navija njeno dolgo sled na kolot zgodovine narave, v njenem dolgem trajanju uzre svoj sedanjik. Odločati o tem, ali človek v naravi prepozna svojo podobo ali jo vanjo vriše sam, je povsem nepomembno, vpričo dejstva, da se splošna znanost o človeku naslanja na naravo kot na tisto, kar na človeka vrši pritisk in čemur človek odgovarja tako, da zoper pritisk vanj vtiskuje svojo podobo. Znanost o naravi je zato vselej znanost o upravljanju z njenimi silami. Tako kot je za vladanje narodom pomembno poznati njihovo genealogijo in njihove »moralne vzroke«, tako je za upravljanje z naravo treba poznati njene zakone, ki se nam razodenejo prek sledi, ki jih je čas vpisal v telo zemlje.

V prizoru triumfa znanosti je vpričo nje pisava uboga dekla, obstranska tehnika, ki vselej zamuja za znanostjo, medtem ko si slednja v telesih ljudi in strojev podreja sile narave. Pisava ostaja na strani konvencije in s tem še zmeraj na strani smrti – arhiv sledi preminulih življenj, ki ohranjena v arhivu perpetuirajo svoje nekrotično bivanje. Tudi za Turgota, za kogar je pisava »neprecenljivo« in »neprimerljivo« odkritje, ostaja na strani beleženja, medtem pa se na strani vpisovanja nahaja napredujoči um, tako kot nam to naznani že naslov Turgotovega dela, ki mu pripada naš začetni citat: *Filozofska preučitev zaporednega napredovanja človeškega uma* (ang. *A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind*). Pisava akumulira negiben arhiv in šele um lahko vanj vnese moč za produkcijo novega – za pogon kolesja zgodovine. A ne pozabimo, da je nekaj takega, kot je um, mogoče zgolj v svetu, v katerem je pisava že odkrita in kjer se misel ne izgublja v globinah časa. Tako kot pisava v spominu mita odkrije svojo protoobliko in s tem prepíše svoj izvor ter se pomakne onkraj njega, tako se zakrije v znanosti kot v svoji popolnejši obliki. Na hrbtni strani subjekta znanosti zato odkrijemo subjekta pisave; procesa vpisovanja in zapisovanja sta tako ločena, a zgolj na način dveh strani kovanca. Znanost zato v naravi vselej prepozna podobo človeka – subjekta znanosti; tega, ki je ukrotil zgodovino in iz nje ustvaril splošno znanost ter iz kronološke regularnosti ustvaril splošno teorijo vzročne regularnosti oziroma znanost o naravi.

Le ris te podobe markira mesto razlike med zapisovanjem oziroma zgodovino in vpisovanjem oziroma produkcijo novega – znanostjo. Risba ni podvržena mrtvilu znaka in ne označuje objekta, njen objekt ni označenec, temveč želja, katere podobo vrisuje v material, ki jo je voljan sprejeti. Risba je najzanesljivejši izraz življenja: ni efemerna kot glas, temveč obstojna kot pisava in vendar zmore doseči željo, ki je pisavi nedosegljiva.

Gibanje te paličice, ki zarisuje [tracce] s tolikšno radostjo, ne pade iz telesa. Za razliko od govornega ali pisanega znaka to gibanje ni odrezano od želečega telesa tistega, ki zarisuje, ali od neposredno zaznavane podobe drugega. Nedvomno se na koncu paličice še vedno riše neka podoba; toda podoba, ki sama ni povsem ločena od tistega, kar reprezentira. (Derrida, 1998: 286)

A naposled je med vrisovanjem in beleženjem sledi istega vrisa zgolj debelina risarske paličice; debelina, ki jo v Turgotovi splošni zgodovini zasede človek, katerega podoba se riše v naravi. Akumulacija vednosti, neločljiva od pisave, ki beleži življenja in misli, kraje ter dogodke, ustvari človeka svoje dobe, človeka znanosti, ki naposled odkrije svojo sled, iz znanosti beleženja sledi (zgodovine) ustvari splošno znanost (znanost o naravi) ter sebe umesti v njeno sedlo; v naravi odkrije svoj dom. Risba dopolni razliko med reprezentacijo in produkcijo, ko obema procesoma dodeli skupno telo. Ker risba izhaja iz telesa in ga veže na naravo, katere resnico želi izraziti v znanosti, človek ne prepozna procesa zapisovanja/vpisovanja, temveč na mestu dvosmernega procesa pisave zagleda sebe – subjekta znanosti. Strojnost pisave, njeno neustavljivo beleženje in sočasna produkcija sledi zanj postanejo prepoznavni šele v človekovem drugem – v stroju, saj šele ta človeku vrne pogled.

[...] sam po sebi [fonograf] združuje dve za vsak univerzalni stroj nepogrešljivi akciji, diskretni ali ne: pisanje in branje, shranjevanje in skeniranje, snemanje in ponovno predvajanje. [...] Sled, ki predhodi vsakršni pisavi, sled čiste razlike, ki še zmeraj zeva med branjem in pisanjem, je preprosto gramofonska igla. *Utiranje poti in ponovno slednje poti sovpadeta.* (Kittler, 1999: 33, poud. V. K.)

Zakaj toliko sodobnih teorij beleženja, katerih problem je še zmeraj človek, bodisi v zapuščanju svojega privilegiranega središčnega mesta bodisi v njegovi razpustitvi med telesa strojev, najde svoj primer v strojih za beleženje in produkcijo oziroma reprodukcijo sledi (McLuhanov tiskarski stroj, Kittlerjev gramofon, Fluserjev fotografski aparat in drugi)? Rekli smo, da pisava iznajde v znanosti svoj nadomestek, a zdaj lahko vidimo, kako se znanstveni um prepozna v svojem drugem, v lastni materializaciji in lastnem nadomestilu. Zgolj za las tanka materialnost gramofonske igle zadošča za konstitucijo telesa stroja, kajti stroj je vselej v drugem, vselej ga najeda mrtvilo znaka; sam lahko le beleži in razpolaga s sledjo življenja, ne da bi se kadarkoli spojil z njim, postal živ; izostane ravno debelina gramofonske igle. Medtem ko

se um prepozna v sledi in tako ob iznajdbi znanosti odkrije svojo podobo, vrisano v prahrambo sledi (naravo), je stroj prepuščen logiki nadomestila. Slednjega lahko in mora vselej nadomestiti v delu ali celoti drugi stroj, pri čemer tako vsako strojno beleženje služi kot hramba sledi drugemu procesu beleženja in podobno. Pisava zato nima ne pravega telesa ne zaključenega pojma in mora biti v razumevanju vselej dopolnjena ter nadomeščena v telesih strojev – tako neživih kot živih – za beleženje in vpisovanje.

Filozofija pisave je, vpeta med teorije naravnega prava in družbene pogodbe, v razsvetljenstvu živela podtalno življenje in jo je zato v arhivu razsvetljenstva težko, če ne povsem nemogoče, izjasniti v pojmu. Nastopa kot mesto srečanja med zgodovino in znanostjo – med kronologijo in splošno teorijo vzročnosti. Um koraka in piše svojo sled ter se sočasno v njej prepozna: v svojih sistemih vednosti in strojih, ki v medsebojnem sklapljanju tvorijo zgodovinski imperialni stroj, ki vselej prepíše, kar si podvrže.

2. Zgodovina, ki traja

Turgotov projekt splošne zgodovine je mogoč le pod strogim pogojem: tok zgodovine mora biti kumulativen in napredujoč. Vendar, kar je postavljeno za pogoj, se pozneje izkaže za rezultat. Ne pozabimo, da šele odkritje pisave omogoči akumulacijo sledi in s tem konstitucijo zgodovine, kar pa še ne predstavlja protislovja v soočenju s sklepom, da je človek tvorec zgodovine in je zato umeščen v središče, okoli katerega se slednja navija. Človek predstavlja obenem skrito potencialnost, ki čaka na odkritje pisave, zato da bi se v njej udejanjila kot znanost, kakor tudi *telos*, ki zgodovinskemu napredku določa smer in cilj – gre namreč za zgodovino človeka kot znanost o človeku. Kar ostaja v tej operaciji zakrito, ni protislovje, temveč določen *zabris*. Tako akumulacija kot napredek zgodovine sta mogoča le, če ima zgodovina središče. Prav to služi funkciji poenotenja zgodovinske trajektorije in osnovanju človekovega mesta v njem. Vendar Turgot vprašanja o središču nikdar ne zastavi, temveč ga zabriše že na samem začetku. Projekt splošne zgodovine je osnovan na tem *a priórnem* zabrisu razlike med akumulacijo in produkcijo sledi, zato je vprašanje o pogoju poenotenja zgodovine povsem odveč vpricho subjekta zgodovine, katerega konstitucija je v funkciji tega *a priórnega* zabrisa. Ta namreč onemogoči zastavitev vprašanja tako, da se umesti v razliko, katere artikulacijo zahteva odgovor nanj.

Zdaj lahko izpostavimo poglavitno prednost te neprecenljive iznajdbe in splošne tehnike beleženja – pisave – ter ob tem tudi razlog za Turgotovo navdušenje. Pisava razkrije regularnost sledi, tako da v prostorski gesti pisanja vzpostavi nearbitrarno razmerje med topologijo, kronologijo in

vzročnostjo. Odtlej je vsako od treh kategorij mogoče izraziti v drugih dveh kategorijah oziroma vse tri v pisavi. Poleg trajnosti, ki jo Turgot vztrajno poudarja, je morda še pomembnejša funkcija pisave splošna regularnost, ki ji je mogoče od iznajdbe pisave naprej podvreči vsako obliko sledi oziroma njene hrambe – spomina. Imperialna zgodovina zato filozofovo *ataraksijo* dolguje pisavi, ki jamči, da zgodovina ne more iztiriti – da vselej napreduje in akumulira. Dobro delujoči stroj »zaustavi bežeče misli« (Turgot, 2011: 325) in jim ne dovoli pobega iz zgodovini imanentne poti.

Primerjava Turgotovega razumevanja razmerja med zgodovino in pisavo ter Rousseaujevo razumevanje istega razmerja v *Eseju o izvoru jezikov* in *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, delih, ki sta nastajali v enakem časovnem obdobju sredine 18. stoletja⁶, med njunima filozofijama zgodovine razkrije globoke razlike. Rousseau procesu zgodovinenja postavi neprekoračljivo mejo, ki ne more biti prepisana in tako podvržena zgodovini. Povsem drugače kot Turgot, ki v pisavi prepozna protoznanost, s katero si človek podvrže naravo, tako da v njej uzre svojo podobo, Rousseau v iznajdbi pisave prepozna prelom z naravo oziroma proces, v katerem narava iz človeka ustvari svoj nadomestek ter se skozenj odtuji od same sebe. Razmerje med naravo in človekom tako zanj ni razmerje med splošno naravno regularnostjo in regionalno človeško regularnostjo, s čimer zavrača naravnopravno metodo definiranja naravnega zakona: »Začnemo z iskanjem pravil, za katera bi bilo primerno, da se v skupno korist ljudje med seboj uskladijo; nato damo zbirki teh pravil ime naravni zakon [...]« (Rousseau, 2017: 143). Zavrnitev homologije med naravo in človekom v Rousseaujevi filozofski antropologiji sprevrne tudi razmerje med glasom in pisavo. Medtem ko je za Turgota oralnost zgolj nejasen in neobstojeen spomin, ki je pozneje izpopolnjen v obstojni tehniki pisave, ne da bi oralnost sama pri tem kaj izgubila, pri čemer sam spregleda ravno hrbtno stran vpisa kot prepisa, je za Rousseauja oralnost govora vmesna, nujno prehodna in netrajna stopnja med krettno divjaka (fr. *sauvage*) ter pisavo civiliziranega človeka. Na eni strani v glasu ohranja tisto naravno življenje, ki je še neločljivo od kretnje kot prve instance družbenosti oziroma najbolj rudimentarnega znaka, ki je zmožen vzpostaviti odnos z drugim človeškim bitjem:

Pravijo, da je bila ljubezen iznajditeljica risbe. Prav tako bi lahko bila tudi iznajditeljica govora, vendar manj posrečeno. Ljubezen je neza-

⁶ Letnica izdaje *Razprave o izvoru in temeljih neenakosti*, v rousseaujevske literaturi imenovane tudi *Druga razprava*, je leto 1753, medtem pa *Esej o izvoru jezikov* nima točno določene letnice nastanka (prav to strokovna literatura umešča v leto 1753, torej v čas nastanka *Pisem o glasbi*, ki se z *Esejem vsebinsko ujemajo*), kajti izdan je bil posthumno in šele tri desetletja pozneje, torej leta 1782.

dovoljna z njim in ga zavrača, saj ima na voljo bolj žive načine izražanja. (Rousseau, 1998: 9)

Na drugi strani pa že manifestira regularnost pisave, ki v obliki govora strukturira glas in vanj vnaša jasnost, konstituira vednost, obenem pa – ter prav zato – zatira naravno živost čustev:

Kakor postajajo potrebe vse večje, kakor se kopičijo opravila, kakor se širi znanje, tako govorica spreminja značaj. Postaja bolj točna in manj čustvena. [...] Drugi način primerjanja jezikov in presojanja o njihovi starosti izhaja iz pisave, in sicer v obratnem razmerju glede na dovršenost te umetnosti. Okornejša je pisava, starodavnejši je jezik. (ibid.: 21)⁷

Za oba, tako Turgota kot Rousseauja, je pisava pogoj in mera zgodovine, vendar pa pri tem ne gre za enak pojem zgodovine. Turgotova zgodovina je kumulativna in napredujoča: četudi iznajdbo pisave in prekinitev z divjaštvom razumemo kot izstop iz naravnega stanja, pozneje spoznamo, da je ta izstop le začasen, dokler človeštvo s sredstvom pisave ne odkrije znanosti, ki ga znova združi z naravo – zdaj v vlogi njenega gospodarja in upravitelja. Rousseaujeva zgodovina je, povsem nasprotno, zgodovina oddaljevanja: civilizacija je prekinitev z divjaštvom, vendar tudi stanje civilizacije ni obstojno in se zato kmalu sprevrže v stanje vojne⁸, ali kot Rousseau sam opiše svoj čas: »Družbe so privzele svojo zadnjo obliko: v njih se lahko kaj spremeni le še s pomočjo topa in cekinov.« (ibid.: 71) Zgodovina, ki se razpenja med krettnjo, govorico in pisavo, je zgodovina, ki vodi od ene tišine k drugi; od nemega divjaka v izobilju gozda k oglušlosti zaradi rohlenja topov in ženket cekinov. To ni zgodovina, ki napreduje in kopiči, temveč zgodovina, ki se

7 Nekoliko pozneje v Eseju Rousseau »obratno razmerje« med čustvenostjo jezika in dovršenostjo pisave imenuje za načelo: »Vse to potrjuje načelo, da morajo po naravnem razvoju vsi pisani jeziki spremeniti značaj in s pridobivanjem na jasnosti izgubljati na moči; da bolj ko vztrajamo pri izpopolnjevanju slovnice in logike, bolj pospešujemo ta razvoj; in da je potrebno, če hočemo neki jezik kmalu napraviti hladen in monoton, zgolj ustanoviti akademije pri ljudstvu, ki ga govori.« (ibid.: 31)

8 Pri Rousseauju je mogoče zaslediti opis vojnega stanja, ki je podoben Hobbesovemu opisu, le da ga Rousseau ne umesti v naravno stanje, temveč veliko pozneje, med drugim Hobbesa kritizira na več mestih v svojih delih, kot na primer v 2. Razpravi: »Hobbes ni videl, da isti vzrok, ki divjakom preprečuje uporabljati svoj razum, kot trdijo naši pravniki, divjakom hkrati tudi preprečuje zlorabljati njihove sposobnosti.« (Rousseau, Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi, str. 173.) Nekoliko prej pa še: »[...] poleg tega pa bi zagrešili napako tistih, ki pri sklepanju o naravnem stanju vanj vnašajo ideje, dobljene v družbi [...]« (ibid.: 166), kar je Rousseaujeva splošna kritika, ki jo uperja v vrsto teoretikov naravnega prava in družbene pogodbe, med njimi tudi Hobbesa.

kvari in stalno krene s poti; ne zgodovina približevanja, temveč zgodovina oddaljevanja. Proces oddaljevanja je sorazmeren z razvojem tehnike pisanja; človeška zgodovina se razteza med človekom, ki ni poznal spomina, in človekom, ki je spomin povsem nadomestil s pisavo. Zlata doba⁹ človeštva zato ni skrajna točka zgodovine in ne sovпада z njeno dovršitvijo, temveč nastopi »na zlati sredini med« naravnim in vojnim stanjem; med človekovim zapuščanjem narave skozi konstitucijo družbe in njegovim lastnim odtujevanjem od sočloveka¹⁰ v stanju vojne.

Pisava zgodovine beleži razdaljo oddaljevanja in zapuščanja, vendar zapuščanja česa? Govor nadomesti kretnjo in pisava od znotraj vselej že nadomešča govor. Procesu umanjka začetek, pri čemer se zastavi vprašanje: Kaj nadomešča kretnja? Rousseau, ki zgodovinjenju postavi mejo, kajti v nasprotnem primeru »bi zagrešili napako tistih, ki pri sklepanju o naravnem stanju vanj vnašajo ideje, dobljene v družbi« (ibid.: 166)¹¹, in obenem te meje, ki markira razliko med zgodovino in tem, kar ji predhodi, ne zabriše, naravo misli kot izčiščeno strukturo nadomestljivosti. Kretnja tako sicer resda nadomesti instinkt, ki ga prejme od narave, a tudi instinkt, to darilo narave, ni nič drugega kot nadomestilo.

Zemlja, prepuščena svoji naravni plodnosti in prekrita z neizmernimi gozdovi, ki jih sekira ni nikoli pohabila, na vsakem koraku nudi zaloge hrane, zatočišča živalim vseh vrst. Ljudje, razkropljeni mednje, opazujejo in posnemajo njihovo spretnost ter tako dosežejo instinkt zveri s to prednostjo, da ima vsaka vrsta svoj lastni instinkt, človek pa, s tem *ko morda nima nobenega pripadajočega le njemu*, se polasti vseh [...]. (Rousseau, 2017: 154, poud. V. K.)

Zapuščanje se v skladu s teorijami družbene pogodbe seveda nanaša na naravno stanje – Rousseau namreč ohrani dihotomijo med naravo in družbo –, a nato, tako rekoč v istem zamahu, opiše človekovo naravo kot zmožnost nadomeščanja. Postajati drugo od tega, kar sem, je za človeka prvo

9 Rousseau v Eseju o izvoru jezikov kakor tudi v 1. in 2. Razpravi omenja *zlato dobo* kot tisto zgodovinsko obdobje, v katerem se zgodovinski proces postajanja civiliziranosti prevesi iz procesa človeškega medsebojnega zblíževanja v proces človekovega medsebojnega odtujevanja in posledično zatona.

10 »[...] na zlati sredini med brezbrzižnostjo prvotnega stanja in živahnim delovanjem našega samoljubja [je] morala biti najsrečnejša in najdlje trajajoča doba. Bolj ko o tem razmišljamo, bolj ugotavljamo, da je bilo to obdobje najmanj podvrženo revolucijam in najboljše za človeka ter ga je moral zapustiti samo zaradi kakšnega usodnega naključja, ki se za skupno korist ne bi smelo nikoli zgoditi.« (Rousseau, 2017: 191)

11 Gre za Rousseaujevo splošno kritiko, ki jo uperja v vrsto teoretikov naravnega prava in družbene pogodbe, med njimi tudi Hobbesa.

pravilo narave: posnemati zver pomeni postati zver in se polastiti njenega instinkta. Vendar človek in žival sta si že po naravi različna. Zver poseduje svoj lastni instinkt, medtem ko za človeka Rousseau pravi, da »morda nima nobenega pripadajočega le njemu« (ibid.). V tem smislu je ravno človek najbolj naravno bitje, kajti v svojem instinktu artikulira naravno nadomestljivost. Ne le da človek nima lastnega instinkta, temveč tudi sama narava nima drugega instinkta kot tega, da nadomešča človekovo potrebo in posledično njegovo delo, ki je zahtevano za zadovoljitev njegovih potreb.

Divjak, ki ga je narava prepustila samo instinktu, ali bolje, nadomestila instinkt, ki mu morda manjka, s sposobnostmi, ki instinkt sprva nadomestijo in ga nato dvignejo visoko nad naravo, [...]. (ibid.: 162)

Prav zato jo je človek edini zmožen zapustiti in jo nadomestiti s stanjem družbe. Narava sama v lastni nadomestljivosti anticipira družbo in vendar v svojem čistem stanju ne more izstopiti iz sebe ter sprožiti zgodovine. Narava nima sledi, s katero bi lahko prekinila, kajti v svoji bogatosti nadomešča potrebo in s tem odreka pogoj vednosti, ki mora biti, zato da bi bila trajna, vpisana v spomin:

Sklenimo, da je bil naravni človek, blodeč po gozdovih, brez dela, brez govora, brez doma, brez vojne in brez vezi, pa tudi brez kakršnekoli potrebe po svojih podobnikih [...]. Če je po naključju kaj odkril, je to lahko toliko manj posredoval drugim, saj ni prepoznal niti svojih otrok. Umetnost je propadla skupaj z iznajditeljem; ni bilo ne vzgoje ne napredka. (ibid.: 180)

Dokler ga obdaja brezkončen gozd in ga oskrbuje z zalogo življenjskih sredstev, narava, tako da se mu daje na razpolago, nadomešča človekovo delo. Doba bogatega gozda je atemporalna doba brez časa: v bogatem in brezmejnem gozdu se dan nenehno ponavlja. To je tudi atopična doba brez prostora, v katerem bi obstajale razlike v razpoložljivosti bogastva in tako notranja razmerja gozda. Vse dokler se naravi ne pripeti katastrofa in odklon od same sebe, nekaj, kar v razmerju do narave ni ne znotraj ne zunaj, kajti gozd je neskončen in povsod enak. Prav zaradi tega, tako kot Epikurjevo veselje vzporednega padanja atomov pred *clinamenom* (odklonom), nima zunanosti, obenem pa tudi katastrofa ne more biti naravi notranja, kajti gozd je povsod enak in zato v njem ni ne razlik ne sprememb. Rousseaujev gozd je, kot to Althusser izvrstno pokaže v *Predavanjih o Rousseau-*

ju ter *Podtalnem toku materializma srečanja*, epikurejsko-aleatorična figura ne-razmerja¹² in prizorišče trajnega srečanja, ki je odvisno od naključne intervencije zunanjega vzroka – vzroka, ki je zunanji tako glede na notranja kot zunanja razmerja. Na mestu slednjega figurirajo naravne katastrofe, ki razklenejo neizmeren gozd in človeka soočijo tako s potrebami kot tudi z nujnostjo dela. Okrog skupnega ognjišča pred kolibami, ki jih morajo namesto krošenj velikih dreves varovati pred vremenom, se začnejo srečevati v trajnih srečanjih¹³ in okoli vodnjakov¹⁴ iznajdejo jezike; prav ti omogočijo nastanek vednosti in tako se začne doba človekovih iznajdb. Iz tega sledi, da je bil oralni spomin nujen pogoj pisave, te kraljeve tehnike beleženja. Vendar Rousseaujeva zgodovina ne akumulira, temveč se kviri. Pisava ni izpopolnitev spomina, temveč iznajdba, ki prekine z oralnim režimom beleženja, ne da bi ga mogla prevesti, tako kot oralnost ne more artikulirati glasu narave nič bolje kot pisava.

Dajte civiliziranemu človeku čas, da zbere krog sebe vse svoje stroje, pa bo z njimi brez dvoma lahko *presegel divjaka*; če pa želite videti še bolj neenak boj, ju postavite gola in razorožena drug drugemu nasproti, in kmalu boste spoznali, kakšna prednost je imeti nenehno vse svoje moči na razpolago. (Rousseau, 2017: 155, poud. V. K.)

Zgodovina človekovih iznajdb ni zgodovina izpopolnjevanja, temveč zgodovina drsenja stran, stalnega drsenja stran od divjakove samonadomestljivosti oziroma stran od posedovanja lastnih moči za reprodukcijo življenja. V Rousseaujevi zgodovini so mogoče resnične iznajdbe, ki nimajo ne vzroka ne precedensa, tako kot metalurgija, to »usodno naključje« (ibid.: 191), ki združuje nastanek lastnine ter iznajdbo dveh umetnosti: rudarstva in poljedelstva. Ljudje, ki so »posnemali to operacijo narave« (ibid.: 192) in po zgledu vulkanskega procesa odkrili metalurgijo, so sočasno s to iznajdbo odkrili tudi potrebo po delitvi dela, daljnovidnosti ter hrambi zaloge produktov dela človeka in zemlje. Tako so postali odvisni drug od drugega in

12 »Omenil sem vam, da morajo biti zato, da bi stanje narave udejanjilo svoj koncept, razmerja med ljudmi nična. Rousseauju gre za, tokrat v dobesednem pomenu, realizacijo ničnega stanja družbe v stanju čiste narave. Gre za produkcijo konkretnih figur, tj. nerazmerij med ljudmi. Kako zagotoviti obstoj nerazmerja?« (Althusser, 2017: 105)

13 »Ljudje se zbirajo okoli skupnega ognjišča, tam se odvijajo gostije in plesi: tam blage vezi navade človeka neopazno približajo njemu podobnim, in na tem preprostem ognjišču gori sveti ogenj, ki v jedro src vnaša prvo občutje človeškosti.« (Rousseau, 1999: 43)

14 »Na sušnih območjih, kjer so lahko vodo dobili le iz vodnjakov, pa so se nasprotno vsekakor morali združiti, da so jih izkopali, ali pa so se morali vsaj sporazumeti glede njihove uporabe. V tem je najbrž izvor družb in jezikov v toplih deželah.« (ibid.: 41)

s preračunljivostjo se je skupaj z neenakostjo pojavila potreba po zakonih, vendar moč, ki izhaja iz neenakosti ter jo napaja, prav tako neenako ravna tudi s pravico. S trajanjem časa, v katerem prihaja do sekvence naključnih srečanj, ki privedejo do iznajdb – tako srečnih kot usodnih –, človek postaja vse bolj na razpolago drugim in vse manj sebi. Poti nazaj ni; kar mu je bilo odtujeno, se ne more povrniti; zgodovina je enosmerna prekinjena pot.

Ko tako odkrivamo in zasledujemo pozabljene in izgubljene poti, ki so morale pripeljati človeka od naravnega stanja do družbenega stanja, [...] bo vsakega pozornega bralca gotovo osupnilo dejstvo, kakšen *velikanski prostor* ločuje ti dve stanji. [...] začutil bo, da ker človeški rod določene dobe ni enak človeškemu rodu druge dobe, Diogenes ni našel človeka zato, ker je med svojimi sodobniki iskal človeka časa, ki ga več ni bilo [...]. (ibid.: 211, poud. V. K.)

V Rousseaujevi zgodovini razlike niso dopolnjene ne s teleologijo uma ne teleologijo narave, temveč so v njej ohranjene kot prekinitev sledi oziroma »velikanski prostor« in tako v zgodovino vnesejo temporalnost, ki je v Turgotovi zgodovini izključena. Zgodovinski sedanjik je odpravljen in v zgodovinsko temporalnost se vrne »prej«, ki pri Turgotu markira mejo, ki meji na zunanost zgodovine. »Prej« se pri Rousseauju pojavi tostran meje. V Rousseaujevi filozofiji smo primorani misliti zgodovino, ki *traja*, kajti prekinja s sedanjikom kumulativne Turgotove zgodovine, ne potuje po enotni trajektoriji in se ne približuje dovršitvi.

Za čigavo zgodovino torej gre? Če smo rekli, da je za Turgota to vprašanje povsem odvečno, ga moramo zdaj resnično zastaviti v imenu Rousseauja, torej kot nekoga, ki išče razpoloženje, primerno svetu, v katerem živi. Stanja *ataraksije* ne more doseči, kajti, čeprav zgodovini ni mogoče slediti v prihodnost z nič večjo gotovostjo kot v preteklost, lahko drsenju pripiše smer oddaljevanja. Naravna človekova nadomestljivost, njegov edini naravni instinkt, vrši proces nadomeščanja: sprva človek v strojih materializira vednost, zato da bi z njimi nadomestil šibkost svojega telesa, a sočasno odnose med ljudmi nadomesti v zakonodajnem aparatu. Tako kot postaja človeško telo s širjenjem strojev bolj šibko in prikrajšano svojih moči, tako tudi um postaja vse manj živ in vse bolj strojen, da ga naposled zganejo le še »topovi in cekini«. To, kamor zgodovina drsi, ni ne človek ne narava. Človek se sčasoma ne prepozna več v zrcalu zgodovine, vendar pa je pot nazaj v naravo prekinjena. Zato se zgornje vprašanje ne sme glasiti, za čigavo zgodovino gre, temveč kako ohraniti človekovo privilegirano mesto v drseči zgodovini?

Vendar pri tem ne smemo spregledati tujca, ki prebiva med nami že dolgo in ki smo ga vajeni vselej prepoznavati le v konkretnih telesih strojev, tega prastroja, ki artikulira vednost v sledi ter jo materializira v strojih, ki jim prepušča oskrbo svojih moči.

[...] stroj je tujec; tujec, v katerem je nekaj človeškega zaklenjeno, nerazumljeno, materializirano, zaslužnjeno in kar kljub vsemu ostaja človeško. (Simondon, 2017: 10)

3. Zaustavljena zgodovina

Stoletje po Turgotovem in Rousseaujevem premišljevanju o toku zgodovine ter njegovem razvoju, v dobi, ki jo je Darwin otvoril z inavguralnim delom svoje teorije evolucije s slavnim naslovom *O nastanku vrst* (ang. *On the Origin of Species*, 1859), je Samuel Butler, takrat nepoznani entuziast, katerega življenje je bilo razpeto med slikarstvom, literaturo, evolucijsko teorijo ter posestništvom, na urednika novozelandskega časopisa *The Press* naslovil pismo z naslovom *Darwin med stroji* (ang. *Darwin Among the Machines*, 1863). V njem zagovarja stališče, da ni smiselno in znanstveno korektno iz evolucijske teorije izključiti premisleka o smeri evolucijskega razvoja strojev, ki se križa s človekovo.

Kakšne vrste bitje bo človekov naslednik v nadvladovanju zemlje? Pogosto smo slišali za to razpravo; vendar se nam zdi, da si svojega naslednika ustvarjamo sami. [...] dnevno jim dajemo večjo moč in oskrbo z vsemi vrstami genialnih zamislic, to samonadzorovalno in samodelujočo moč, ki bo zanje to, kar je bil intelekt za človeško vrsto. (Butler, 1863: 2, poud. V. K.)

Butler začne prepoznavati nevarnost drsenja evolucije v smeri stran od človekovega središča z dekonstrukcijo procesa kumulativnosti, kajti le tako bo lahko izvedel, kako daleč mora iskati sovražnika. Vendar, kako vedeti, kdaj v toku človekove evolucije se je na skrivaj pojavil stroj? Kaj je bil človek pred stroji? Butler prizna, da je vprašanje odveč, ker poti nazaj ni; »[...] neumnost je bila že storjena« (ibid.: 3), a v istem dahu poudari, da to še ne pomeni, da nam ni treba uničiti vseh obstoječih strojev, brez katerih ne bi mogli preživeti. Sklep, ki ga Butler navede v zaključku pisma, pozneje razširi v roman z

naslovom *Erewhon* (1872). V njem opisuje avanturo britanskega popotnika, ki na otočju nekje v bližini Nove Zelandije odkrije nenavadno ljudstvo, pri njih preživi dovolj časa najprej kot ujetnik, nato kot sodržavljan, da se nauči njihovega jezika ter pouči o njihovi kulturi in znanosti. Kar popotniku razpre vpogled v zgodovino tega po videzu in navadah nenavadnega ljudstva, za katera se zdi, da je obstalo v 12. ali 13. stoletju, je muzej strojev, v katerem popotnik spozna, da je imelo ljudstvo Erewhonovcev zgodovino, v kateri je po tehnološkem napredku prehiteval ostale narode sveta. V zgodovini Erewhona je zapisano, da je pred nekaj stoletji skupina modrecev spoznala neizbežnost in neodločljivost podreditve človeka stroju ter obenem prepoznala, da je v človeku samem nekaj strojnega, kar ga veže na stroje.

Človekova duša je posledica strojev; je strojno narejena stvar: misli in čuti kot on [stroj], skozi delo kateremu so jo podvrgli stroji in njihov obstoj je zanjo prav toliko *sine qua non* kot ona zanje. (Butler, 1935: 198)

Tako je Erewhon zabredel v državljansko vojno, iz katere je zmagovita izstopila stran, ki se je zavzemala za uničenje strojev in deželo vrnila slabo tisočletje v preteklost. A kaj ko dejanje vrnitve samo po sebi še ne zadošča, zgodovina bo znova stekla ter človeka pognala v smeri napredka in lastnega izničenja. Erewhonovci zato spremenijo govorico, kulturo, umetnost, medicino, ekonomijo in predvsem znanost, po drugi strani pa tudi institucije za hrambo, produkcijo ter reprodukcijo vednosti. V tako imenovanih Kolidžih neuma (ang. Colleges of Unreason) so razvili posebno propedeutiko *hipotetike* (ang. hypothetics), vedo, za katero izgleda, da je bila razvita z namenom, da bi s posebno odliko odvrčala vsakršno iznajdbo. Butler v Erewhonu pokaže, da je za obvladovanje zgodovine nujno obvladovati reprodukcijo sledi, torej razmerje med akumulacijo sledi in produkcijo vednosti. Reprodukcijska sledi se nujno kviri, povzroča iznajdbe in drsi iz človekove poti. Upravljanje z zgodovino je zato lahko samo ustavljanje zgodovine, a zato je treba pravilno sabotirati družbene aparate za reprodukcijo sledi ter povzročiti reprodukcijo brez novosti, napake, usodnega srečanja ali iznajdbe; ujeti zgodovino v krog, v katerem ponavlja lastno sedanost brez razlike, takšen je bil načrt modrecev.

Erewhonovci so tako onemogočili notranji odklon od kroga zgodovine, a zavarovati so se morali tudi pred vdorom zunanega vzroka, ki lahko prav tako sproži odklon v strukturi. Zavarovati so se morali pred absolutno zunanostjo, ki se nahaja onkraj meje – onkraj prelaza, ki ga popotnik

prečka, da bi se spustil v bogato in zeleno pokrajino Erewhona. Pod prelazom naleti na serijo skulptur arhaičnega in grozljivega videza, ki v vetru spuščajo strašljive zvoke. Razlog za njihovo pojavnost je očitno ta, da odganjajo tujce. Takšna absolutna osama Erewhonu služi kot sredstvo, ki je za ohranjanje zgodovinskega kroga prav tako nepogrešljivo kot sabotaža reprodukcije vednosti. Evolucija stroja teče vzporedno z vednostjo, teče po njeni meji in jo trasira; sama je sled razmerja med režimi vednosti in zalogo sil narave. Meja ima zato izjemen pomen za Erewhonovce tako v geografskem kot zgodovinskem smislu. Tako kot ne vedo, kaj je onkraj prelaza, tam daleč *onkraj*, tako je tudi čas pred uničenjem strojev izgubljen v mitskem »prej«. Zdrs zgodovine je zabeležen kot prekinitvev sledi in vzpostavitev nedoločeno oddaljenega »prej«, v katerem so stroji obstajali, vendar njihove rabe in s tem smisla nihče ne pozna več.

V Knjigi strojev, ki je Erewhonovcem danes nerazumljiva, je predstavljena teorija evolucije strojev, ki jo lahko beremo kot nadaljevanje in razširitev pisma iz leta 1863. Osrednjo misel knjige bi lahko strnili v: človek nudi evoluciji stroja okolje, tako kot ga nudi človeku narava. Tako kot narava človeka izpostavlja nesrečam, katastrofam in vremenskim vplivom, tako človekovo zgodovino pretresajo izumi ter iznajdbe človekove izumljivosti. Vzporedno z evolucijo človeka, a le v delčku njenega časa, v zgodovini človeka poteka evolucija stroja. Stroji, ta še nerazvita in enostavna bitja, ki so zmožna le po nekaj zamejenih funkcij, že zmorejo vse, kar je nujno za njihovo osamosvojitvev in pobeg od svojih gospodarjev. Najenostavnejši stroji znajo nadomeščati in ne glede na kompleksnost ne prenehajo nadomeščati. Stroji, ki nadomestijo človekove moči, naredijo človeka s tem prav tako odvisnega od sebe, kot so oni od njega: »[...] to je umetnost strojev – služijo za to, da bi vladali.« (ibid.: 291).

Nižje živali napredujejo zato, ker se bojujejo druga proti drugi. Stroji, sami nezmožni boja, so pripravili človeka do tega, da se bojuje names-to njih [...] (ibid.: 199)

Evolucija stroja je ime odtujevanja oziroma osamosvajanja človekove samonadomestljivosti. Medtem ko stroji nadomeščajo človekovo delo in tako telesa ter um, potrebna za opravljanje tega dela, človek nadomešča njihov boj za preživetje, saj je svoje življenje zavezal njihovemu razvoju. Človek stroj hrani in skrbi za njegovo produkcijo in reprodukcijo ter nato iznajde stroje, ki lahko hranijo druge stroje in reproducirajo njihove dele. Sčasoma bo razvil stroje, ki bodo nadomeščali to, »kar je bil intelekt za človeško

vrsto« (ibid.). Stroji, ki sprva niso imeli drugega smisla, kot nadomeščati človekove moči, zdaj zmorejo nadomeščati svoje lastne.

[...] Ponavljam, da se ne bojim nobenega od obstoječih strojev; to česar se bojim, je izjemna hitrost s katero postajajo [stroji] nekaj zelo drugačnega od tega, kar so sedaj. (ibid.: 195)

Pred nami se ponavlja scena človekovega razmerja z naravo, s to razliko, da tokrat stroj zaseda mesto človeka, bitja, ki je prekinilo z nadomestljivostjo narave tako, da jo je nadomestilo z lastno: stroj sprva nadomešča človekove moči in nato nadomesti človekovo nadomestljivost. Butler v zanikanju poenostavljenega pojma izvora stroja ponovi Rousseaujevo zavrnitev enostavnega pojma izvora človeka, kajti oba zanikata zabris izvora v teleologiji uma, ki v Turgotovem projektu splošne zgodovine pisavo degradira v vlogo obstranske tehnike. A kljub temu, da tako Butler kot Rousseau artikulirata strukturo nadomestljivosti kot notranjo oviro in nemožnost kumulativne zgodovine, ostaneta njena talca: zgodovina bodisi *bo morala* biti ustavljena bodisi *bi že morala* biti ustavljena. V svoji filozofiji in pojmi, ki se jih trudita misliti, nakazujeta strukturno mesto nadomestljivosti, ne da bi pri tem opustila predpostavko kumulativnosti. Postajati nekaj drugega od tega, kar je zdaj, je v kumulativnem smislu mogoče razumeti kot prenehati biti človek, pa četudi je doba človeka zanju že preminila. Rousseau in Butler govorita o zatonu človeka, pri čemer ostajata ujeta v gledišče kumulativne zgodovine, ki za razliko od Turgotove zgodovine izpopolnjevana akumulira odklone in odmike od enovite poti – drsi drugam.

Zaključek

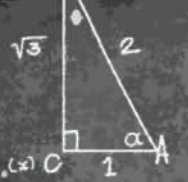
Nemožnost mišljenja treh zgodovin, ki smo jih poskusili artikulirati skozi notranje odklone izbranih tekstov, se kaže v zapuščanju in nadomeščanju pojmov zgodovine, pisave ter stroja. Turgotova kumulativna zgodovina, ki jemlje gotovost lastne ekstenzije, tako rekoč, na zalogo, Rousseaujeva aleatorična zgodovina, ki se izmika lastnemu pogoju kontinuitete, in Butlerjeva sabotirana zgodovina, ujeta v kroženju in ponavljanju brez odklona, markerajo težavo modernosti pri artikuliranju lastne zgodovinskosti. Trajanje bodisi ubeži zgodovini bodisi zgodovina traja, vendar le tako, da drsi, postaja zgodovina drugega ter se nenehno prepisuje. Reči, da je nekaj trajno, še ne pomeni, da nekaj zares traja in da izkazuje trajanje. Ali je potemtakem

zgodovina kot znanost sploh mogoča? Ta namreč zahteva regularnost in trajnost zgodovinske sledi, ki jo mora um vselej prepoznati kot svojo, mora mu biti lastna, če mu je tudi razumljiva.

Pomembnost koncepta drsenja, ki smo ga razvili z Rousseaujem, je ravno v tem, da z njim Rousseau prereže gordijski vozle medsebojno izključujoče diskontinuitete in regularnosti ter potemtakem misli zgodovino, ki traja. Regularnost in diskontinuiteta v zgodovini tako sovpadeta, a le za ceno človekovega mesta. Človek s svojo nadomestljivostjo, s postajanjem »drugi« svojo obliko razpusti v stroju, ne da bi pri tem prenehal bivati, kar tu pomeni: pisati sled in tako sam drseti vzdolž nje. Zastavljeno vprašanje je zato mogoče zastaviti le regionalno, perspektivično bi lahko rekli z Nietzschejem, in sicer, koliko moči lahko nad zgodovinskim postajanjem, v katerem je zajeta tudi sama, vrši volja, ki hoče ljubljeno podobo videti vrisano v naravo stvari, torej misliti znanost kot udejanjenje homolognosti med človekom in naravo? Z Butlerjem je treba odgovoriti, da je spoznanje o naravni nadomestljivosti, kot edini naravi človeka, nujen pogoj delovanja oziroma vzdrževanja svojega mesta v zgodovini. Na nek način na novo formulira skoraj stoletje star Kantov odgovor na vprašanje *Kaj je razsvetljenstvo?* (Kant, 1784: 22), v katerem izpostavi odnos razsvetljenstva do lastne sedanosti, kot tiste dobe, ki je spoznala sedanost na nov način, v središču katerega sta um in njegova raba. V Devetem stavku Kantove *Ideje k obči zgodovini iz kozmopolitskega gledišča* (ibid.: 17) iz istega leta 1784 lahko beremo prav tako o umu, ki *agregat* človeških dejanj prikaže kot sistem in zgodovino prepozna kot lastno prehojeno pot, v kateri je mogoče uvideti zakone narave. V Butlerjevem odgovoru v središču mišljenja ne stoji um, temveč spregledana gesta pisave, kretanja, ki četudi ne prekine vezi z želečim telesom tega, ki piše, nosi na sebi nekaj strojnega oziroma stroju podvrže tega, ki to gesto vrši. Nietzsche nam v *H genealogiji morale* zabiča: »Da je vsako dogajanje v organskem svetu prevladovanje, obvladovanje in da je vsako prevladovanje in obvladovanje zopet interpretiranje, je prirejanje, pri katerem se morata dotokratni 'smisel' in 'smoter' nujno zasenčiti ali popolnoma izbrisati.« (Nietzsche, 1988: 263) Zgodovina človeka se tako pokaže kot genealogija geste prepisovanja mesta lastne sedanosti. Tudi zato Butler trdi, da je bila napaka že storjena, da je zgodovina že zgodovina človeka in stroja oziroma da je sama zgodovina strojna.

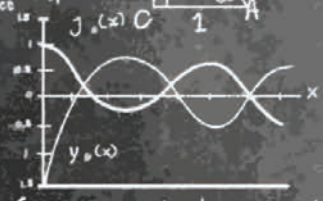
Literatura:

- Althusser, Louis (2017): *Predavanja o Rousseauju*. Maribor: Študentska založba Litera.
- Božovič, Miran In Marek, Miha (2013): *Razsvetljenske interpretacije narave*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Butler, Samuel (1863): *Darwin Among the Machines* (e-vir).
- Butler, Samuel (1972): *Erewhon*. Bungay: Penguin Books.
- Derrida, Jacques (1998): *O gramatologiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Fontenelle, Bernard Le Bovier De (1740): *Cours abrégé de Physique, suivants les dernières Observations des Académies Royales de Paris et de Londres, avec des additions et corrections considérables. Par G. L. Sage. Journal des savants*.
- Flusser, Vilem (2014): *Gestures*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.
- Havelock, Eric (1986): *The Muse Learns to Write*. Binghamton: Vail Ballou Press.
- Havelock, Eric (1978): *The Greek Concept of Justice*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Kant, Immanuel (2006): *Zgodovinsko-politični spisi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Kittler, Friedrich (1999): *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford: Stanford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rousseau, Jean-Jacques (1999): *Esej o izvoru jezikov, v katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju*. Ljubljana: Krtina.
- Rousseau, Jean-Jacques (2017): *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi: Družbena pogodba ali Načela političnega prava, 3. popravljena izdaja; Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi, 2. popravljena izdaja*. Ljubljana: Krtina.
- Simondon, Gilbert (2017): *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal Publishing.
- Turgot, Anne Robert Jacques (2011): *A Philosophical Review of the Successive Advance of the Human Mind, On Universal History: The Turgot Collection*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- Veyne, Paul (1998): *So Grki verjeli v svoje mite? Esej o konstitutivni imaginaciji*. Ljubljana: Založba/*cf.



$$\begin{aligned}
 x \vee y &= y \vee x \\
 x \wedge y &= y \wedge x \\
 x \wedge (y \vee z) &= (x \wedge y) \vee (x \wedge z) \\
 x \vee 0 &= x \\
 x \wedge 1 &= x \\
 x \wedge 0 &= 0
 \end{aligned}$$

$$\begin{aligned}
 E &= 7.5 \cdot 2 \cdot \sqrt{1.45^2} \\
 \psi(x) &\propto e^{\frac{1}{2} \sin 2x} [2.15 \sin x + \frac{1}{2}(1 + \sqrt{1 - 4.5^2})] \\
 N &= 4 \cdot E_r = -11 - 2.10 \cdot 5^2 + 4 \cdot \sqrt{1 + 183 - 3^2} \\
 \psi(x) &\propto e^{\frac{1}{2} \sin 2x} (\cos 2x + \sin 2x) [\sin 2x + \frac{1}{2}]
 \end{aligned}$$

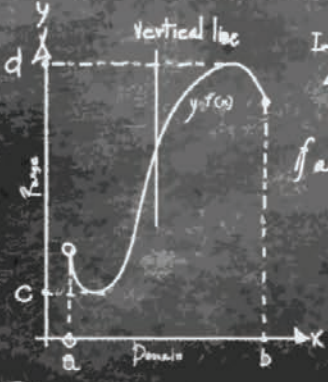
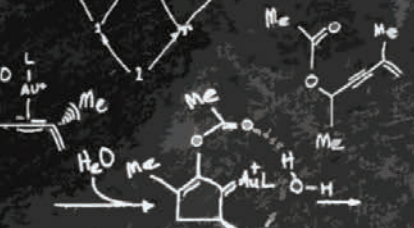


$$\langle N_i, v_i, N_j, v_j, C_{ij} | N_i, v_i, N_j, v_j \rangle$$

$$\int \frac{x^2 - 2x}{x-1} dx = 4 \left[(v_1 + v_2)^2 - (v_1 + v_2)(N_1 + N_2) \right]$$

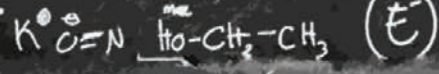
$$\begin{aligned}
 &\int_{f(x)}^{g(x)} \frac{dx}{(x-1)^2} \\
 &= \int_{-1}^1 \frac{dx}{(x-1)^2} = \int_{-1}^1 \frac{d(x-1)}{(x-1)^2} \\
 &= \int_{-2}^0 \frac{du}{u^2} = \int_{-2}^0 u^{-2} du = \left[-u^{-1} \right]_{-2}^0 = \left[-\frac{1}{u} \right]_{-2}^0 \\
 &= \lim_{u \rightarrow 0^-} \left(-\frac{1}{u} \right) - \left(-\frac{1}{-2} \right) = \lim_{u \rightarrow 0^-} \left(-\frac{1}{u} \right) + \frac{1}{2}
 \end{aligned}$$

$$E = \sum_{\lambda} \int_{\mathbb{R}^3} |F(\mathbf{r}) - \Phi(\mathbf{r})| |\mathbf{d}x| + \mu \sum_{\lambda} \int_{\mathbb{R}^3} |\Phi(\mathbf{r}, x, y)| |\nabla(\Phi(\mathbf{r}, x, y))| |\mathbf{d}x|$$



$\Delta(\mathcal{A})$ is the intersection of $f^{-1}(a_0)$ and $f^{-1}(a_1)$
 $\Delta(\mathcal{A}) = \mathcal{E}_0$
 $x, y \in C\{c_0\}$ satisfy $\Delta(y_1) = \Delta(y_2)$
 if and only if there are elements a in $\mathcal{A}\{a_0\}$, δ in $D\{a_0\}$ such
 $y_1 = f(a) y_2 P(\delta)$
 $B\{b_0\}$ is the pullback of $A\{a_0\} \xrightarrow{f} C\{c_0\} \xleftarrow{P}$

$$|\Psi_{\xi}(t)| = \left| \sum_{\alpha} \text{set}_{\alpha} \tau(x) \right| \leq S$$



AMP for surfaces S

Castelnuovo contraction dim (X)

look for curves C s.t. (K_S)

find such C with g(C)=0, (-

contract it using (X)

minimal model -> either K_S = C >= 0 or

or S is unsplit

LT=10' split

C=0

ČLANKA

el ∈ P and

- C is rational
- C'(K_X) ≤ dim X + 1

From identity politics to a critical theory of kin: The case of Argentina

Povzetek

Od identitetnih politike do kritične teorije sorodstva.

Kritična teorija se spopada s potrebo po podpori in ustvarjanju procesa prerazporeditve bogastva in priznanja. V Argentini je slednji vidik našel pot skozi državo v vrsti zakonov, ki dodeljujejo pravice na področju spolnosti in identitete, katerih splošni delovni okvir je bil Zakon o celostni spolni vzgoji (2006). Ta proces bom skušala rekonstruirati, pri čemer bom izpostavila njegove omejitve in njegov trenutni program, da bi prebrodila kritične teorije, ki so ga podpirale. Namen tega preboja je preseči trenutno pozornost, namenjeno »identiteti«, in preiti na novo področje: »sorodstvo«.

Ključne besede: Kritika - priznanje - prerazdelitev - sorodstvo - spolnost.

José Ignacio Scasserra je argentinski profesor filozofije. Magistriral je iz interdisciplinarnih študij subjektivnosti in trenutno pripravlja doktorat iz filozofije, ki ga financira CONICET (Consejo nacional de investigaciones científicas y técnicas, Argentina). Zanima jo ga predvsem etika, izobraževanje, študije spolov in psihoanaliza. Članek je nastal kot del njegovega dela med raziskovalnim bivanjem na Univerzi v Ljubljani kot štipendist ASEF (Ameriško-slovenska izobraževalna fundacija). Najprej je bil zamišljen kot ustna intervencija v »Torkovem srečanju«, raziskovalni skupini Inštituta za kriminologijo. Ta različica je bila napisana s pomočjo Eleanor Wilkinson, ki je prijazno popravila uporabo slovnice in angleških izrazov.

Kontakt: scasserrajose@gmail.com

Abstract

Critical Theory is challenged by the need to support and create a process of redistribution of wealth and recognition. In Argentina, this latter aspect has found its way through the state in a series of laws granting sexuality and identity rights, on which the Comprehensive Sexual Education Law (2006) has been the general working frame. I will try to reconstruct this process, highlighting its limitations and its current agenda, in order to break through the critical theories that supported it. The breakthrough is intended to transcend the current attention paid to "identity" and move to the new domain: "kin".

Keywords: Critique – Recognition – Redistribution – Kin – Sexuality.

José Ignacio Scasserra is an Argentine philosophy professor. He has earned his master's degree in Interdisciplinary studies of subjectivity and is currently working on his PhD in Philosophy financed by CONICET (Consejo nacional de investigaciones científicas y técnicas, Argentina). His chief interests are ethics, education, gender studies, and psychoanalysis. This article was written as part of his work during his research stay at University of Ljubljana as an ASEF (American Slovenian Education Foundation) fellow. It was first intended to be an oral intervention at 'Torkovo srečanje', a research group of the Institute of criminology. This version was realized with the assistance of Eleanor Wilkinson, who kindly revised the use of grammar and English expressions.

Contact: scasserrajose@gmail.com

We have a one-way ticket to institutionalized rainbow global misery. To prevent this scenario from unraveling, Critical Theory must re-build its conceptual bases to promote new redistribution processes without losing the frame of rights that are being developed through the struggles of recognition. With this looming on our horizon, perhaps we can overcome discussions about "primary" or "secondary" contradictions in order to support and create new emancipation processes that can support not only processes of recognition but also redistribution.

In this paper, I will attempt to produce a movement from within Critical Theory, specifically regarding sexuality and gender studies, with the intention of finding a common ground where both redistribution and recognition become non-avoidable horizons. In order to do so, I will briefly reconstruct Argentina's history regarding human and sexual rights. I will focus on "identity politics" in Argentina because I believe it is a paradigmatic case of a recognition process that is light-years away from producing any redistribution.

I will first describe Michel Foucault's concept of "critique", which will serve as a general framework. Secondly, I will apply this theoretical frame to the process regarding the recognition of "sexual citizenship" in Argentina; to do so, I will identify the two main "sediments" that, from my perspective, have made the current experience regarding "identity politics" possible. Finally, I will return to my theoretical and critical approach, where I will propose a new horizon of problems: the kin. I suggest that "kin" is a philosophical problem that could help us remerge the two types of struggles that the 21st century had detached.

Critical Theory: The Conditions of Possibility of Historical Experiences.

When referring to Critical Theory, I specifically have in mind the concept of “critique” that Michel Foucault has adopted from Immanuel Kant. Developments regarding the matter are rather broad, and there is some agreement (Alvarez Yagüez, 2015; De la Higuera, 2013; Scasserra, 2018) that the whole “Foucauldian project” (if such a thing exists) could be interpreted as an attempt to produce Critical Theory. However, here I will not detain myself for theoretical discussions. As already mentioned, my chief interest is to apply Foucault’s critical approach to the current Argentine sexual rights recognition process to extract conclusions about how Critical Theory has been produced in the past years.

Foucault builds up a new concept of critique in his text “What is enlightenment?”¹ (1984) by modifying “critique” as it was understood by Immanuel Kant’s both metaphysical² and political texts. Foucault’s intention is not to follow Kant word for word: he marks himself off from the assumption that Kant’s critique is a philosophy searching for the conditions of possibility of experience, which Kant finds in the universal and transcendental structure of the subject, by making two chief interventions:

1) The “bifrontal reading” (Cano, 2013: 243). Foucault claims that Kant offers two ways of doing philosophy. Firstly, there is an “analytic of truth”, seeking to find the universal conditions of objective knowledge; this, of course, is attributed to *Critique of Pure Reason*. Secondly, Kant’s text regarding Enlightenment (Kant, 2006) brings forth a new way of conducting philosophy based on the present times. He inaugurates a way of thinking that belongs to an era, to a specific process that cannot be comprehended from the outside. This enlightened relationship with the present times is needed for any type of Critical Thought. This first interpretation leads us to a conclusion relevant for Critical Thinking: there is no “objectivity” as a point of departure from which the process of thinking could start. Philosophy will always be influenced by time (Alvarez Yagüez, 2015: 23), by the historical contingencies of everyday.

1 Another text on the issue comes from the conference “Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]” (Foucault, 1990a) that took place in 1978, but I will limit myself to the above-mentioned text on the Enlightenment.

2 By calling the “critical” project a “metaphysical” one, I pledge myself to Heidegger’s reading of it, presented in *Kant and the Problem of Metaphysics* (Heidegger, 1997). This hermeneutical decision is not accidental, as Heidegger also influenced Foucault’s reading of Kant (Castro, 2009: 9-10).

2) The “axiological inversion” (Cano, 2013: 247). Reflecting on Kant’s critical project shows us that his philosophy is about limits. In Kant’s view, critique is based on respecting universal limits given by our transcendental structure. This, in Foucault’s view, is not possible because there is no “universal” or “transcendental” limit. The conditions of possibility are always historical. Our limits are inherited. There is no anthropological or metaphysical structure, only the borders of what we can see and speak of, marked by specific relations of knowledge and power.

The method of finding the limits of what we are is, from Foucault’s perspective, both archeological and genealogical. This directs our view towards the conditions of possibility of what it is: in the case of archeology, towards possible discourses, and in the case of genealogy, towards both discursive and non-discursive practices. The chief idea here is that the method does not direct us to find the progression of a speech towards objectivity (Foucault, 1972: 9), nor does it incline us to find the origin, the “truth” at the beginning of any process (Foucault, 1984: 76). It simply demonstrates how historical configurations can be sedimented and work towards the production of specific configurations.

This framework enables us to understand Foucault’s works as the basis for tracking down our historical limits. If archeology and genealogy are methods enabling us to search for the conditions of possibility of discursive formations and power devices, they also reflect how our historical limits were built upon. For instance, they would explain why this century, in which the accumulation of capital has reached unprecedented levels, has produced unique processes concerning the recognition of identities. Therefore, “How is this even possible?” is the first critical question we need to ask ourselves (Castro, 2014: 18).

However, no critique can stop there. Up to this point, we have determined only the explanatory mechanism, but for a critique to be successful, it also needs to identify the historical limits. This serves as a starting point for recognizing critique’s inner tensions, which is necessary for transgression. Only then does transforming the self and the collectivities become possible. In other words, the critique goes to “separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think.” (Foucault, 1984: 46).

In conclusion, to achieve a possibility of transgression we need to first identify our inherited historical limits. The initial task of any critical project is therefore to search for the sediments that determine our experiences³. I will do so in conjunction with the process of recognition, with the aim of

3 “Experience” is perhaps one of the broadest and most volatile concepts in Michel Foucault’s works. I understand it as the articulation of the formations of knowledge, power, and subjectivity, as defined in *The Use of Pleasures*. (Foucault, 1990b: 4)

introducing some of its inherited tensions to bring back discussions over redistribution.

Sexuality and Human Rights in Argentina.

In what follows I will try to apply the theoretical perspective I have just described to “identity politics” in Argentina. As I previously stated, I consider Argentina a paradigmatic case of recognition processes that are absolutely divorced from those of redistribution. We are talking about a country whose minimum wage in 2021 is in average US\$137.80⁴ and that, in the past 35 years, was never able to achieve a Gini Index indicator lower than 40.9 %⁵. Nonetheless, it has been able to go through some extraordinary processes of recognition regarding gender identity and education. With Foucault in mind, I will ask: “How was this even possible?” There are several ways of answering this question. I will focus on the two main ‘sediments’ that, from my perspective, have shaped the current Argentine experience regarding sexuality and identity politics.

Sediment 1: Apparatus of Sexuality

Independently of the Argentinian experience, the main construction of speeches on sexuality relies on the assumption that sexuality has something to do with, or builds up, identity. Why does our culture assume, without questioning, that sexuality, or gender, are connected with identity? Why do we insist on placing the truth of what we are somewhere between our legs? (whether to culturally “agree” with it, or not). The answer, I believe, lies within a deeper story that was told by Michel Foucault in one of his critical projects.

The History of Sexuality is a paramount volume for anyone embarking on the path of sexuality or gender studies. There, among numerous other things, we can find the archeology of the way in which modern times have made us understand sexuality: as a secret that needs to be revealed. Foucault insists on showing how sexology and psychiatry, throughout the 18th and 19th centuries, were consumed by the idea that sexuality possessed the truth of what we are. According to that belief, to confess the truth about ourselves

4 See <https://www.iprofesional.com/management/334706-el-salario-minimo-vital-y-movil-en-la-argentina-en-2021>. The numbers are taken from the official report of the state of Argentina: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/236294/20201020?busqueda=1>. Last access to both January 25, 2022.

5 See <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.GINI?locations=AR>. Last access January 25, 2022.

would always be to confess what our relationship with our own sexuality is.

This mechanism was conceptualized by Foucault as the “apparatus of sexuality”. It refers to a group of practices that impulse us to traduce pleasure to word, isolating it and forcing it to provide answers about ourselves. “Tell me how you have sex, and I’ll tell you who you are” is its main idea. Only by assuming this is it possible to even consider the concept of “sexual identity”—thus, it has become possible to ask, through sexuality, questions like “Who am I?”

This way of understanding sexuality landed in South America, and in Argentina, in the 19th century. The hygienic metaphor ruling over the sociological texts of the recently received positivism testifies to the necessity of distributing identities regarding sexual practices (Ciancio, 2012: 41). There, an anomaly needed to be identified and corrected (Neel, 2020). Another privileged testimony to how the apparatus of sexuality landed in the lands of Río de la Plata is literature, especially if we take into account the number of characters built around sexuality from the 19th century onwards (Melo, 2019: 181–201).

Nowadays, all over the Western civilization, we find triumphs of the apparatus of sexuality, sometimes in its scientific form (the intention to reveal the “truth” about sexuality), and sometimes as a political vindication (the understanding that, as sexuality makes identity, it becomes a value to stand for). We see “sexual identities” multiply every year, without implying any confrontation with contemporary capitalism. Renata Salecl points out that a changing and building identity is exactly what the current market needs (1994: 3). Following her, I suspect that “sexual identity” as a value is not always a result of some revolutionary individual that stands against the norm, but the triumph and a testament to the efficiency of the apparatus of sexuality that has since the time of Modernity been forcing us to state the truth of what we are through sexuality.

Sediment 2: The Struggle for Identity in Argentina.

To understand the state of human rights in Argentina, we need to revisit the restitution of democracy after the military dictatorships that had ravaged the continent. Mostly orchestrated by United States Embassies in the region, the military ranks overthrew democratic governments in order to generate their neoliberal “lab” (Anderson, 2003: 16). Nowadays, there is some consensus on deeming Augusto Pinochet’s coup against Salvador Allende to be the birthdate of Neoliberalism (Brown, 2015; Fisher, 2016; Avanesian in Reiss, 2018). From that moment on, the continent entered a spiral that kept on promoting the values of competition, individualism, and

the self-made man, destroying every thread of social cohesion that could have consolidated into meaningful bonds between members of society.

In order to do so, they had to resort to genocide. At least in Argentina, we count 30,000 citizens disappeared under a government that insisted it was “fighting socialism” (CONADEP, 2006). The aim throughout was to stop society’s growing interest in politics and to dismantle the state to create a new, individualistic type of citizen. It worked, namely by using not only state terrorism but politics of austerity as well—we can find how after 50 years of neoliberal experimentation, Latin America finds its civil society mostly destroyed, un-linked, and atomized (Boron, 2003: 43)

In this context, the struggle of Mothers of Plaza de Mayo stood out: separated from their children, without knowing where they had been taken, they started to present themselves every Thursday on Plaza de Mayo, Buenos Aires’s main square. It was only after the restitution of democracy that the main chapter of their story was unveiled: they raised the demand for justice and imprisonment for both the material and the intellectual perpetrators of crimes, and they redoubled their efforts to find their grandchildren who were born on the same concentration fields where their parents had been illegally detained, tortured, and eventually murdered. It is calculated that almost 500 babies were appropriated by military families and collaborators. The quest of the mothers and grandmothers of Plaza de Mayo remains even nowadays to reconstitute identity of every stolen child⁶.

Since 2003, Argentina has been working towards restituting this decaying society, especially by sentencing and imprisoning most of the material and intellectual actors of the massacre executed by the illegitimate government during the 70s. Using state policies, educational contents, political work, and even entertainment programs, our democracy has sealed up its fundamental slogan: “Never Again”. This second element that combines both verbal and non-verbal practices allows us to see how the Argentine state needed, during its post-dictatorship democracy, to incorporate identity as a value to stand for. In our political culture, “identity” is something one simply cannot infringe upon without consequences. It is linked with a semantic frame that involves torture, disappearance, and the destruction of the bases of a whole society. The new social pact of reborn Argentina, while leaving the Neoliberal politics untouched and promoting processes of privatization and devaluation of general life, has also made an advance on the human rights issue by denouncing genocides, and investing resources on reestablishing identities that were taken away. The paradox arises

6 For further studies regarding the matter, I suggest Regueiro, 2013: 175–185.

before us: while day after day we find ourselves amidst more politics recognizing the victims of state terrorism, many of the economical groups that benefited from the dictatorship remain with their capital untouched. Apparently, Neoliberalism abides perfectly well with human rights being recognized.

The recognition of sexual rights.

Taking into account the two elements that I raised in the discussion, it is possible to see how they work together to produce sexuality and gender recognition processes in Argentina. The apparatus of sexuality had already landed in Argentina in the XIXth century. Consequently, as most Western countries, Argentinians have created a number of practices and speeches concerning sexuality and its link with identity. In addition, since the restitution of democracy, identity has become a chief value of our political speeches and institutional politics, functioning as a predecessor for our current laws (Alcaraz, 2019). Therefore, both sediments have been working together towards a political process where sexuality as an aspect of identity needs to be recognized and defended. This is what I will address now.

Since 2006 Argentina has been a regional exponent of sexual rights, which led Argentinians to a discussion about “sexual citizenship”. The “Comprehensive Sexual Education Law” implementing sexuality education from a gender and human rights perspective was approved in 2006. Other important laws regarding the matter include the Equal Marriage Law (2010), which entailed an intervention of the civil code, the Gender Identity Law (2012), which allows any person to change the gender on his or her documentation without any institutional inquiry, the “Micaela Law” (2019), which makes it mandatory for all state workers to attend courses regarding gender relations, the “Trans Share Decree” (2020) entailing that at least 1 % of all state workers need to be trans people, and the law legalizing abortion (2020).

From my point of view, the Comprehensive Sexual Education Law is the chief law in the matter. It has allowed Argentine political speeches to explore a new dimension of sexuality that had not been given much account before. In its first article, we can find the definition of sexual education from a “comprehensive” perspective as the articulation of “biological, psychological, social, affective and ethical aspects”. This statement places comprehensive sexual education against the bio-medical and

theological perspectives that had, until that moment, been the hegemonical approaches through which state and the school system understood sexuality. These former perspectives were driven by ideas like “sin”, “love”, and “reproduction” as the main topics connected with sexuality. They also focused on prevention, reinforcing the conception that sexuality was something dangerous (Morgade, 2011: 142), something that needed to be controlled to avoid unpleasant consequences.

The definition of sexuality adopted by this law also aims to stop any naturalization of gender roles that could be found before on most of the materials for families and teenagers. According to the new interdisciplinary approach, arguments like “Boys take over all the space to play in their free time. Girls would rather find small places on the stairways to talk.” because of “nature” (CONSUDEC, 2011: 13) simply lose their basis because sexuality becomes a zone boarded up by an interdisciplinary perspective, where social construction simply cannot be avoided.

In this way, from kindergarten to high school, students are taught that sexual identity is diverse and multiple, and that each type of living sexuality needs to be respected. Though it has generated, and still does, resistance from many conservative sectors, comprehensive sexual education has been making headway in schools over the years. It is an open battlefield where we can always find new problems and challenges. What we cannot deny is that society has undergone numerous changes over the years. I think it would not be going too far to state that the Comprehensive Sexual Education Law had been preparing the ground for the more recent laws that I have already mentioned, sparking off multiple debates on the public agenda of the Argentine society.

Deep Geology of Ourselves

Throughout this paper, I discussed both the Western apparatus of sexuality as the way the Western civilization has understood sexuality by linking it with identity, and a wide *corpus* of laws intended to produce processes of recognition of sexual and gender minorities. The binding element of both sides of this (partial, of course) genealogy is the historical Argentine struggle against the state terrorism of the 70s. Thus, we can risk an attempt to find the deep geology of ourselves within this former historical process, which explains the possibilities we have inherited, but also reveals our limits.

I am completely convinced that all the “identity politics” regarding

sexual and gender rights that we have seen multiply over the past few years are sustained by the structure of knowledge and power produced by the apparatus of sexuality. In this scenario, the relative success Argentina has experienced is not because of its people's intense revolutionary spirit, but because Argentinians made use of (mostly without knowing) one of the most structured devices of the Western civilization: the device that pushes people to find their own truth about their sexuality and to make it a matter of identity.

Does this undervalue Argentinian people's struggle? Not at all. It just gives them a perspective of the state of affairs as it is. If we are to preserve our critical thought, we need to understand the deep geologies that direct our way of thinking. In this case, the history I propose strives to locate the point at which identity as a value to be defended by a destroyed society merged with the Western concept of sexuality as an aspect of identity, building up a political movement that was able to dispute the way we understood sexuality.

But the problem I started with is still ongoing. Recognition entered the state's logic and Argentina's cultural ways of reading and treating different types of people. What, then, of redistribution? As I said before, the Argentine society has endured almost 50 years of neoliberal politics that destroyed any type of social security system. Public healthcare service and education are constantly under attack. The salaries decrease month after month. It is striking that the possibility we inherited to produce the politics of recognition should be so limited when it comes to redistribution. Additionally, as I stated before, Critical Theory needs to introduce a tension within the inherited limits. That is my next, and final step.

Recognition and redistribution: from »identity« to »kin«

After the long road of historical recognition for Argentina, and having identified where its principal theoretical assumptions lie, it is time to go back to the theoretical point of view. Taking into account the elements that I discuss, it looks like Critical Theory will need to make a strong movement in the following years. Proceeding with our obsession with recognition could have catastrophic consequences for us all. To build up identity out of sexual practices, giving them an aura of respectability, even enacting laws based on them without creating any other mechanism to protect life from

the precarity that is forming in the current economic model, is simply not enough. I am deeply aware that a theoretical movement is also insufficient. I simply make my contribution from my area of expertise, under the assumption that multiple people may build up multiple, cultural and institutional, processes connected to the matter.

It is necessary to tread carefully. This is no motivation to cancel Argentina's recognition processes. I suspect that we need to put them to work towards new mechanisms of redistribution. In order to do so, the pursuit of recognition must be maintained but, at the same time, the idea that identity captures all our political and theoretical imagination must be dispelled. After the genealogy that I presented, we may understand the Western obsession with sexuality and identity as one of the deepest symptoms of Argentinian "identity politics". In this scenario, the truth of what we are is professed in most queer literature as something to brag about, or to be proud about, without ever considering why we need to make our sexuality a matter of identity. I am convinced that, in this way, we have articulated ourselves through the first mode of violence that the apparatus of sexuality produces over us.

In addition, the way our political speeches are captured by the grammars of "identity" tends to lead us firmly towards individual freedoms. To understand our struggles for recognition as a matter of "individual freedom" was, from my perspective, one of the biggest traps of neoliberalism⁷. By doing so, our individuality became the ultimate value to defend, which promotes the deterioration of the social bonds that we have been witnessing for the past 50 years. In this respect, we, the sexual minorities that have developed the sexual citizenship process, have contributed to what oppresses us as well⁸.

Towards a critical theory of kin

Before this becomes a real problem, my suspicion is that we need to push for a breakthrough in the problematic scenario that both sexuality and gen-

7 In view of this, Lara María Bertolini (2020) proposes, writing from the point of view of her "travestied critical theory", understanding identity sovereignty as a collective movement. There is no individual freedom to defend according to Bertolini, because individuality itself is nothing but a collective recognition. It is only by admitting this, and thus abandoning all liberal theoretical frameworks, that we can understand the recognition processes in Argentina.

8 I do not point this participation out in order to elicit "guilt", but to produce, as Jack Halberstam proposes, a "contradictory archive" (Halberstam, 2011: 149) allowing the persecuted queer character that becomes a passive victim of what oppresses him or her to transcend this position.

der studies tend to explore. For too long it has been occupied by identity. I, therefore, believe it is time to abandon identity as the fulcrum of our speculations. Our problem as sexual and gender minorities is not identity. It has never been simply identity. What sexuality and gender subtracted from Western thinking is the problem of "kin". It is clear that who we have sex with is not much of a problem in comparison with who we choose to make kin with.

Our civilization has always distributed its privileges through kin. Since Ancient Greece as well as the Roman Empire, kin would separate proper citizens from those who were not ones. In modern times, it has played a fundamental part in preserving patrimony in order to guarantee the processes of accumulation needed to turn money into capital. The genealogy of the concept is long, and it exceeds the scope of this paper. However, it is clear that "kin" is a capital problem that sexual and gender minorities face when losing the material support provided in our culture by family, and choosing to build up a new, non-recognized family.

Of course, "kin" is a problem that has been explored in both scientific anthropology as well as philosophy. In case of Critical Theory, it has been researched within gender studies (Haraway, 2015; Hester, 2018), queer theory, anarchism, and Marxism. My contribution is therefore not groundbreaking, but the pertinence of "kin" as the chief philosophical problem for gender and sexuality studies looks like an issue that still needs to be explored.

By doing so, we would be able to provide an account of how sexual minorities, women, descendants of Africans, and all other identities that do not fit within the white-hetero-cis male had been placed, through kin, into disfavored places to suffer from logics of extraction. Reproductive work has been forced into our hands (especially those of women) to produce the necessary accumulation for money to become capital. The same is true for low-paying or unpaid productive work as well.

Kin is also what designates who is allowed into the distributive circuits of heritage and patrimony. In this way, kin works as impersonal administration deciding who gets into this world with enough work accumulated to produce capital. Minorities all over the globe tend to be excluded from the basic distributive circuits of heritage and patrimony. This turns the hegemonic family's possession into privileges that tend to be enjoyed by certain individuals who consistently succeed in the competition towards value. On top of this, "kin" is typically absent in our discussions of the matter. Why is this so?

If "kin" separates a "domestic worker" from a daughter, a daughter from

a son, an expelled son from a legitimate son, a parent from a friend, and thereby assures different distributions of wealth for different types of individuals, why has it not been discussed in more depth? Why have we forgotten that “family”, as it was conceived, is the chief element of domination under which we suffer every day?

This way, we may understand “kin” as a way to distribute not only material wealth but also recognition of identities. Therefore, it looks like a common ground that may help us rejoin the problems of redistribution and recognition that the 20th century has divorced. By recognizing different types of kin and different ways of making family, we may find new ways of redistribution. In this way, the division that Nancy Fraser pointed out can be solved: not by denying one of its poles, but by assuming they are sides of the same coin.

If we proceed on this course, we need to recover the critical works on kin to promote a new critical theory of kin, by affirming it as the chief problem for philosophical speculation regarding sexuality and gender. In this way, we may progressively abandon the logic of identity in search of different questions and problems. Imagining new ways of making kin, ones that abandon the Western obsession with blood, appears to be a desirable goal. Sexual minorities have always done this when looking for survival. Therefore, discussions concerning our way of sharing and living in common, for instance, the raising of children, non-monogamous relationships, ways of caring for persons of an advanced age, or ways of re-distributing patrimony on community level, may be sparked from this perspective. On every step, we will need to be careful not to forget about our primary goal, which is to mind not only recognition process, but also those of redistribution. From this point on, we may imagine new recognition laws able to contemplate different types of “families”, and different ways of wealth distribution from that initial recognition point.

In every recognition process of sexual citizenship rights that we have witnessed in Argentina, which comprise the genealogy I presented, its opponents would always claim that “they want to destroy the family”. I think that those conservative people had no idea how right they were. Yes, the sexual and gender minorities, paupers, women, descendants of Africans, all of the people the excluded from history, want to destroy the family. They want to kill it. They want to end its privileges, to re-build them as universal rights. Only by doing so, only by murdering Family with a capital F, will hundreds, thousands of different families, diverse, strange, and mutant, be born.

Bibliography

- Alcaraz, María Florencia (2018): ¡Qué sea ley! La lucha de los feminismos por el aborto legal. Buenos Aires: Marea.
- Alvarez Yagüez, Jorge (2015), Introducción: una ética del pensamiento. V *La ética del pensamiento*, M. Foucault. Madrid: Biblioteca nueva.
- Anderson, Perry (2003): Neoliberalismo: un balance provisorio. V *La trama del neoliberalismo Mercado, crisis y exclusión social*, E. Sader in P. Gentili (ur.). Buenos Aires: CLACSO.
- Avanessian, Armen In Mauro Reis (ur.) (2017): *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Boron, Atilio, La sociedad civil después del diluvio neoliberal. V *La trama del neoliberalismo Mercado, crisis y exclusión social*, E. Sader in P. Gentili (ur.). Buenos Aires: CLACSO.
- Bertolini, Lara María (2020): *Soberanía Travesti. Una identidad argentina*. Buenos Aires: Acercándonos ediciones.
- Brown, Wendy (2017): *El pueblo sin atributos*. Barcelona: Malpaso Ediciones.
- Cano, Virginia (2013): Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault. V *Judith Butler, su filosofía a debate* M. L. Femenías, V. Cano in P. Torricella (ur.), 241–258. Buenos Aires: Editorial de la facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Castro, Edgardo (2009): Foucault, lector de Kant. V *Una lectura de Kant*, M. Foucault, pp–pp. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, Edgardo (2014): *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CONADEP (2006): *Nunca Más*, Buenos Aires: Eudeba.
- Ciancio, María Belén In Alejandra Gabriele P. (2012): El archivo positivista como dispositivo visual-verbal. Fotografía, feminidad anómala y fabulación. *Mora* (18), 25–32. Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- DECRETO 721/2020. Dostopno na: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/234520/20200904>. (27. 1. 2022)
- De La Higuera, Javier (2013): Estudio preliminar. V *Sobre la Ilustración*, M. Foucault. Madrid: Tecnos.
- Farji Neeri, Anahí (2020): Transvestism and transsexuality in Argentine medical journals, 1971–1982. V *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 27 (2) Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz.
- Foucault, Michel (1972): *Archaeology of knowledge*. New York: Pantheon books.

- Foucault, Michel (1984): Nietzsche, genealogy, history. V: *The Foucault reader*, P. Rabinow (ur.). New York: Pantheon books.
- Foucault, Michel (1984): What is enlightenment? V: *The Foucault reader*, P. Rabinow (ur.). New York: Pantheon books.
- Foucault, Michel (1990a): Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]
- Foucault, Michel (1990b): *The History of Sexuality, Volume 2: The use of pleasure*. New York: Random House.
- Foucault, Michel (2020): *The History of Sexuality, Volume 1: The will to knowledge*. London: Penguin.
- Fraser, Nancy In Alex Honeth (2003): *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
- GINI INDEX (WORLD BANK ESTIMATE). Dostopno na: <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.GINI?locations=AR>. (27. 1. 2022)
- Haraway, Donna (2015): Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene. Making Kin. *Environmental Humanities* (6), 159–165. Durham, Severna Karolina: Duke UP.
- Halberstam, Judith (2011): *Queer art of failure*. Durham, Severna Karolina: Duke UP.
- Hester, Helen (2018): *Xenofeminism*. Hoboken: Wiley.
- Heidegger, Martin (1997): *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington: Indiana UP.
- Identidad De Género. Ley 26.743. Dostopno na: http://www.jus.gob.ar/media/3108867/ley_26743_identidad_de_genero.pdf. (27. 1. 2022)
- I PROFESIONAL (2021): Salario mínimo, vital y móvil 2021 en Argentina: cuánto es tras la última actualización. iProfesional 28. April 2021. Dostopno na: <https://www.iprofesional.com/management/334706-el-salario-minimo-vital-y-movil-en-la-argentina-en-2021>. (27. 1. 2022)
- Ley Micaela De Capacitación Obligatoria En Género Para Todas Las Persona Que Integran Los Tres Poderes Del Estado. Ley 27.499. Dostopno na: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-27499-318666/texto>. (27. 1. 2022)
- Matrimonio Civil. Modificación de Ley 26.618. Dostopno na: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/165000-169999/169608/norma.htm>. (27. 1. 2022)
- Melo, Adrián (2019): Una lectura foucaultiana en clave comparativa de las ficciones fundacionales argentinas y la literatura autobiográfica peronista. V *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)*, M. Raffin. Buenos Aires: Teseo.
- Ministerio De Trabajo, Empleo Y Seguridad Social, Consejo Nacional Del Empleo, La Productividad Y El Salario Mínimo, Vital Y Móvil (2020): Resolución

4/2020. Dostopno na: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/236294/20201020?busqueda=1>. (27. 1. 2022)

Morgade, Graciela (Ur.) (2011): *Toda educación es sexual*. Buenos Aires: La Crujía Ediciones.

Programa Nacional De Education Sexual Integral. Ley 26.150. Dostopno na: <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley26150.pdf>. (27. 1. 2022)

Regueiro, Sabina A. (2013): El secuestro como abandono: adopciones e institucionalizaciones de niños durante la última dictadura militar argentina. *Revista Katálysis* 16 (2), 175–185. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

Salecl, Renata (1994): *The spoils of freedom. Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*. London: Routledge.

Scasserra, José Ignacio (2018): La crítica como ética del cuidado de sí. *Cuestiones de filosofía* 4 (23), 25–46. Tunja: Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad pedagógica y tecnológica de Colombia.

Scasserra, José Ignacio (2020): Critica, subjetividad, y neoliberalismo. *Revista Dorsal* (8), 241 – 261. Buenos Aires, Cenaltes.

Poezija po Srebrenici?

– Kulturna refleksija jugoslovanskih osemdesetih

I.

*Tada se činilo da ništa ne može zaustaviti
sjajnu budućnost pred nama.*

Igor Štiks¹

Kako danes razumeti jugoslovanska osemdeseta, kako pisati o njih, jih slikati, posneti, pesniti, peti, uglasbiti, uprizoriti, kako jih vrednotiti po *krvavi bajki* devetdesetih? Je še mogoče *pisati poezijo* o zadnjem jugoslovanskem desetletju po Srebrenici, Vukovarju, Ahmićih, Sarajevu in stotinah drugih lokalnih moriščih, ali je tudi to preveč *barbarsko*?

V pričujočem poglavju analiziram različne načine kulturne in umetniške refleksije – torej konstrukcije in percepcije – osemdesetih v socialistični Jugoslaviji, kot so se razvile na njenih pogoriščih od leta 1991 dalje. Za razliko od drugih v tem zborniku ne pišem o zgodovinskih osemdesetih, ampak o njihovih sedanjih kulturnih reprezentacijah. Nisem zgodovinar Jugoslavije, ampak kulturolog post-Jugoslavije, ukvarjam se z različnimi oblikami današnjega spominjanja in spreminjanja, konstruiranja in dekonstruiranja preteklosti: konkretneje, ustvarjanja podob o njej na področju umetnosti in kulture. Zanima me, kako se zgodovinoepisni natančnosti, trdim dejstvom, zoperstavljajo aktualne, torej aposteriorne umetniške projekcije in kulturne interpretacije rajneke socialistične federacije. Drugače rečeno: ne vračam se zgodovinoepisno iz postjugoslovanske sedanjosti v jugoslovanska osemdeseta, ampak se kulturološko sprašujem, kako so jugoslovanska osemdeseta prisotna na umetniškem in širšem kulturnem zemljevidu postjugoslovanske sedanjosti.

1 »W«, Fraktura, Zagreb, 2019, str. 226.

A kljub temu bom začel z zgodovinskim okvirjem. Naša *kratka osemdeseta*, da parafraziram Erica Hobsbawma, sta simbolno in realno zaznamovali dve smrti: smrt jugoslovanskega voditelja Tita 4. maja 1980 in smrt Jugoslavije sredi leta 1991. Politična legitimnost Jugoslavije, ki je po mojem mnenju navznoter in navzven temeljila na petih bistvenih dosežkih,² je v tem času nepovratno erodirala. Država je po treh desetletjih in pol pospešenega gospodarskega, socialnega in kulturnega razvoja – v katerem so se stabilna obdobja izmenjevala s težavnimi, prosperiteta z regresijami, trdorokci z liberalci – zabredla v večstransko in večplastno krizo. Vladajoča politična garnitura ni bila več sposobna voditi ekonomskega, političnega in kulturnega razvoja kot dotlej: dotedanja modernizacija družbe se je zaustavila.³ Da bi ohranili moč, so njeni protagonisti prej ali slej, odkrito ali potih, preskočili na novi ideološki kompoziciji in konkretni politiki, ki v njenih državah naslednicah (in povsod po tranzicijski vzhodni Evropi) triumfirata še danes: na etnonacionalizem in neoliberalizem. Obe sta seveda militantno protijugoslovanski in protisocialistični.⁴ Cena tega so bila katastrofična devetdeseta: vojna na Hrvaškem 1991–1995, spopadi v Sloveniji poleti 1991, vojni v Bosni in Hercegovini 1992–1995 ter na Kosovu 1998 in 1999 ter končno spopadi v Makedoniji leta 2001, da sploh ne omenjam večje ali manjše periferizacije in pavperizacije vseh teh držav.

Na drugi strani pa, najbolj splošno rečeno, prav postjugoslovanska kultura in umetnost ponujata precej drugačno, kompleksnejšo sliko od golega demoniziranja socialistične Jugoslavije, ki je brez izjeme, a z različnimi intenzivnostmi, še danes prisotno v uradnih diskurzih in praksah *od Vardarja pa do Triglava*.

V pričujoči analizi sem se srečeval z dvema težavama. Prvič: ukvarjal sem se samo in izključno z osemdesetimi v Jugoslaviji, ki pa jih je izredno težko ločiti od prejšnjih desetletij in od širšega okolja (predvsem tistega sočasnih globalnih urbanih kultur), a zlahka od kasnejših, postjugoslovanskih. Kulturna refleksija osemdesetih je torej ujeta v kontinuiteto desetletij pred njimi in diskontinuiteto tistih za njimi, najglobljo v tragičnih devetdesetih.

2 To so: (1) avtentični antifazišizem in nacionalna osvoboditev v letih 1941–1945, (2) družbena emancipacija dotlej podrejenih skupin (žensk, mladih, kmetov), (3) pospešena modernizacija iz agrarne v industrijsko agrarno družbo, širše gledano iz predmoderne v moderno in celo postmoderno družbo, (4) politična alternativa (notranjepolitična: samoupravni socializem; zunanjepolitična: neuvrščenost in aktivna koeksistenca) in (5) specifični multikulturalizem (navznoter: *bratstvo in enotnost*; navzven: močna povezanost z neevropskim, takrat ravnokar dekoloniziranim svetom).

3 Poleg endemičnih, notranjih razlogov je treba upoštevati tudi zunanje: razpad hladnovojnovskega sistema moči v Evropi.

4 Študijo etnonacionalne homogenizacije in medsebojnega rivalstva intelektualnih elit v času razpadanja Jugoslavije glej v članku politične sociologinje Ane Dević (1998).

Že uvodoma je treba dodati, da so bila devetdeseta tako v znanstveni literaturi kot v medijih, kulturi in umetnosti deležna neprimerno večje pozornosti kot njihova predzgodovina, osemdeseta. In drugič, v enem članku je praktično nemogoče zajeti vse razsežnosti aktualne refleksije jugoslovanskih osemdesetih iz perspektive devetdesetih in naslednjih desetletij, kot jih opažam na prepletenih področjih političnega, kulturnega in družbenega življenja: v političnih programih, izjavah politikov, uradnih stališčih držav ter strank v poziciji in opoziciji, v kritični in apologetski znanosti, turizmu in potrošništvu, jugofobnih in jugofilnih medijih, nostalgiji in antinostalgiji, kulturi in umetnosti. Zato sem se omejil na zadnji omenjeni področji: torej na književnost, glasbo, filme, popularno in potrošniško kulturo, kulture in subkulture, umetniške retrospektive in razstave o osemdesetih, na spletna vrednotenja tistega časa in na urbano ter vsakdanjo kulturo. Pa še tu sem naredil izbor tistih po mojem mnenju najvidnejših. Popolnoma sem torej izpustil, kako to dekada danes razumejo (politični) zgodovinarji⁵ ter poznavalci osemdesetih iz komentatorskih in novinarskih vrst.⁶ Za razliko od njih hrvaška komparativistka Maša Kolanović (2018: 177) piše: »Fiction in general has no ambition to provide complete or privileged truth, but rather works in a space in which there is a plurality of truths.«

Na kratko: moje raziskovalno izhodišče je kulturološko. Kulturno refleksijo dojemam kot obojestranski in prepleten proces: prvič, kot analizo konstrukcije, stvaritve, ploda avtorjevega ustvarjanja, in drugič, kot analizo percepcije, načinov sprejemanja in interpretiranja s stališča javnosti. Ne zanima me golo spominjanje, o tem sem že pisal (Velikonja 2017), ampak današnje ustvarjanje in mediiranje stihov, zvokov, vinjet, kadrov, besed, posnetkov, podob o Jugoslaviji v osemdesetih in kako vse te rezonirajo v današnji družbi, štirideset let po njihovem začetku in trideset let po

5 Med številnimi naj izpostavim odlične študije Dejana Jovića »Jugoslavija – država koja je odumrla. Uspion, kriza i pad Kardeljeve Jugoslavije 1974–1990« (Prometej, Zagreb, 2003), Lasla Sekelja »Jugoslavija – Struktura raspadanja: Oglad o uzrocima strukturne krize jugoslovenskog društva« (Rad, Beograd, 1990), Boža Repeta in Darje Kerec »Slovenija, moja dežela: Družbena revolucija v osemdesetih letih« (Cankarjeva založba, Ljubljana, 2017), Susan L. Woodward »Balkan Tragedy – Chaos and Dissolution After the Cold War« (The Brookings Institution, Washington D.C., 1995), Mitje Hafnerja Finka »Sociološka razsežja razpada Jugoslavije« (Znanstvena knjižnica FDV, Ljubljana, 1994), zbornika »Debating the End of Yugoslavia« urednikov Floriana Bieberja, Armine Galijaš in Roryja Archerja (Routledge, London & New York, 2014) in »Yugoslavia in the 1980s« urednika Pedra Rameta (Westview, Boulder, 1985). Lucidno analizo poznega jugoslovanskega političnega in medijskega novoreka (*stabilizacija, idejno-politična diferenciacija, poplava podražitev, zmaj inflacije, odsotnost koordinacije, mulj stagflacije* ipd.) je še v jugoslovanskem času opravil Ivo Žanić v knjigi »Mitologija inflacije – Govor kriznog doba« (Globus, Zagreb, 1987).

6 Recimo Viktor Meier v pregledu »Zakaj je razpadla Jugoslavija« (Sophia, Ljubljana, 1996) ali Vlado Miheljak »Slovenci padajo v nebo – 99 razlag tisočletnih sanj« (Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1995).

njihovem koncu. Ne raziskujem spominskih izletov v osemdeseta, ampak njihove narativne, fiktivne rekonstrukcije – torej karkoli danes na kulturnem področju vsebuje magično sintagmo *jugoslovanska osemdeseta*. Kakšna je torej današnja kulturna podoba Jugoslavije *antebellum*, kakšna je njena, da nadgradim Hobsbawmov koncept, iznajdena, a grobo presekana tradicija? Refleksije jugoslovanskega kronotopa osemdesetih na različnih področjih sodobne kulture in umetnosti so – najbolj splošno vzeto – tri: afirmativna (sladka), uravnotežena (grenko-sladka) in negativna (grenka).

II.

For a man who no longer has a homeland, writing becomes a place to live.

*Theodor Adorno*⁷

Začel bom s slednjo, s temačno retrospektivno reprezentacijo osemdesetih, zlasti zato, ker ta popolnoma sovпада z glavnimi političnimi in medijskimi diskurzi v vseh državah naslednicah. Mante o *komunistični strahovladi, jugoslovanskem unitarizmu, umetni tvorbi ter partijskem enoumju* se v zadnjih treh desetletjih niso niti spremenile niti izgubile na moči. Dominantni narativ polpretekle zgodovine variira med demonizacijo *komunizma* ter njegovim enačenjem z nacizmom in fašizmom – in to ne le med vzhodnoevropskimi revizionisti, revanšisti in konvertiti, ampak je to postalo tudi uradno stališče Evropske unije in Sveta Evrope.⁸ V oči bode dejstvo, da so najbolj vneti tranzicijski kritiki prejšnjih časov in države pogosto isti, ki so ravno v tem času zasedali visoke položaje v politiki, gospodarstvu, na akademiji, v medijih, nasploh v javnem prostoru. Metaforično rečeno: sedaj ubijajo mrtvega konja s prav tako strastjo in prav takimi koristmi, kot so ga nekoč jezdili. Skoraj brez izjeme so bili vsi člani Zveze komunistov Jugoslavije, a sta jim pravočasna ideološka konverzija in politična iznajdljivost omogočili ostati v ospredju. Zaradi takšnega kameleonstva tudi nikjer v postjugoslovanskem prostoru ni prišlo do lustracije prejšnjih oblastnikov, do politike *debele črte*, kot v nekaterih drugih tranzicijskih družbah.

Je pa prišlo do drugačne vrste lustracije: do lustracije materialnega izročila, obilice vsega, kar je spominjalo na prejšnje čase in prejšnjo državo.

⁷ »Minima Moralia – Reflections from Damaged Life«, Verso, London & New York, 2005, str. 87.

⁸ To ekvidistanco med drugim izdatno problematizirajo Neumayer (2019), Mastnak (2015: 74–85) in Markovina (2015: 114–205).

Novi ali prenovljeni stari oblastniki so načrtno preimenovali ustanove, ulice in toponime,⁹ uničevali spomenike,¹⁰ čistili knjižnice,¹¹ potisnili v ozadje ali očrnilo jugoslovanska desetletja v učnih načrtih in učbenikih,¹² spreminjali praznični koledar¹³ itn. Pravi eksorcizem, kot da Jugoslavija nikoli ni obstajala. Sistematično so skušali izbrisati vse, kar je spominjalo na nekdanjo državo in nekdanji politični sistem – razen samih sebe. Sopotnik takšnega materialnega čiščenja vsega jugoslovanskega je eden danes najbolj cvetočih knjižnih žanrov na tem prostoru – memoaristika političnih protagonistov osemdesetih, njihov »diskurz avtentičnosti« (Pehe 2020: 131).

Avtorje v grobem delim na dve vrsti: na tiste, ki so pisali o razpadu, in one, ki so zagovarjali *osamosvojitve*. Med prve spadajo Raif Dizdarević (»Put u raspad«),¹⁴ Borisav Jović (»Od Gazimestana do Haga – Vreme Slobodana Miloševića«)¹⁵ ter visoka častnika JLA Veljko Kadijević (»Moje viđenje raspada: Vojska bez države«)¹⁶ in Branko Mamula (»Slučaj Jugoslavija«),¹⁷ nekaj strani pa je tistemu času posvetil tudi Vidoje Žarković (»Moje viđenje Tita«).¹⁸ *Osamosvojitelji* so si, verjetno v strahu, da ne bi mogli kapitalizirati svoje *zgodovinske vloge*, že takoj na začetku devetdesetih začeli pisati samospeve. Sem lahko prištejem samozvane preroke tipa Stipe Mesić (»Kako smo srušili

9 Bosanski kulturolog Srdjan Šušnica (2015: 34–43) v svoji pogumni minuciozni študiji teh procesov v Banja Luki ugotavlja, da so nove oblasti med in po vojni 1992–1995 zamenjale oziroma posrbile 26 % imen krajev v tamkajšnji regiji in kar polovico imen lokalnih skupnosti v samem mestu. Število imen ulic se je tam radikalno spremenilo: leta 1998 jih je imelo imena srbskih osebnosti 69,4 % (leta 1991 28,1 %), hrvaških 3,2 % (leta 1991 13,7 %) in muslimanskih/bošnjaških 1,1 % (leta 1991 21,2 %). Samo v desetletju po padcu Miloševića je bilo v Beogradu zamenjanih 800 imen ulic (Stojanović 2010: 134, 135).

10 Hrvaški zgodovinar spomina Vjeran Pavlaković (2014: 378) navaja, da je bilo samo v devetdesetih na Hrvaškem uničenih okoli 3.000 spomenikov in pomnikov NOB.

11 Glej doktorat Dore Komnenović »Everything by the Book? A Sociological Reading of the Discarding of Books from Public Libraries in Post-Socialist Croatia and Slovenia«, Faculty of Social Sciences and Cultural Studies, Justus Liebig University Gießen, 2019.

12 Glej izjemni študiji beograjske zgodovinarke Dubravke Stojanović, ki proces imenuje »na tihoj vatri« (2010: 85–159), in švedske preučevalke postsocializma na kulturnem področju Anamarije Dutceac Segesten (2011).

13 Študije primerov, ki zadevajo (nekdanjo) Jugoslavijo, je najti v zborniku Šarić, Gammelgaard, Hauge (2012).

14 Institut za istoriju, Sarajevo, 2011.

15 Metaphysica, Beograd, 2009.

16 Politika, Beograd, 1993.

17 CID, Podgorica, 2000.

18 Pobjeda, Podgorica, 2005.

Jugoslaviju»),¹⁹ Martin Špegelj («Sjećanja vojnika»),²⁰ Alija Izetbegović («Moj bijeg u slobodu: Bilješke iz zatvora 1983–1988»),²¹ Janez Janša («Premiki: nastajanje in obramba slovenske države 1988–1992») ²² in Dimitrij Rupel («Skrivnost države – Spomini na domače in zunanje zadeve 1989–1992»),²³ ne nazadnje pa tudi Slobodan Milošević v svoji zbirki govorov («Godine raspleta»).²⁴ Narativna samokonstrukcija vseh teh »podjetnikov spomina« (Neumayer 2019: 8) temelji na goreči konvertitski demonizaciji nedavne preteklosti, osemdesetih. Kljub številnim razlikam ima tovrstna memoaristika prepoznaven *leitmotif*: izpostavljanje zablod in napak njihovih sodobnikov, veličanje in opravičevanje lastnih dejanj ter istovetenje lastne osebne in širše politične zgodovine, povsem v duhu znanega izreka Ludvika XIV.

Negativnega prikazovanja in obsojanja jugoslovanskih osemdesetih je ogromno tudi v dnevnem časopisju in publicistiki, ne nujno samo na desnici. Avtorji izpostavljajo gospodarsko krizo in neuspelo *stabilizacijo*, naraščajočo brezposelnost in revščino, visoko inflacijo, motnje v preskrbi z osnovnimi življenjskimi potrebščinami (kavo, *par – nepar* sistem ipd.), omejevanje potovanj v tujino, politično represijo, tleči konflikt na Kosovu in začetek mednacionalnih trenj, gospodarsko-politične afere, kot sta bili Agrokomerc iz Velike Kladuše in Jadral iz Obrovca, ideološke kampanje tipa *Bela knjiga* Stipeta Šušvarja, zaplembe Mladine in Tribune v Sloveniji ter nasploh nadzor nad mediji. Zmagovalci tranzicije so zgodbo devetdesetih monopolizirali tako, da so ustvarili podobe *težkih osemdesetih*, ki so skoraj na las podobne drugim blatenjem polpreteklosti neposredno po radikalnem preobratu.²⁵

Na drugi strani pa v postjugoslovanski popularni kulturi mrgoli nekritičnih podob *sladkih osemdesetih*, kar včasih meji že na manijo. Kje začeti, uh? Z vseprisotnimi izvajalci popularne glasbe, za katere srbska muzikologinja Ana Petrov trdi, da so »veliki pomirjevalci regije« (2010: 12)? »Neuničljivi« bendi in solisti, ki so prevladovali v tistem desetletju, so tudi kasneje polnili (in še dandanes polnijo) koncertne dvorane vseh državah naslednicah, pa tudi v diaspori.²⁶ Ponovno se zbirajo stari punk bendi, ki so

19 Globus, Zagreb, 1992. Naslov je dve leti kasneje oportunistično spremenil v prikladnejšega »Kako je srušena Jugoslavija«, Mislavpress, Zagreb, 1994.

20 Znanje, Zagreb, 2001.

21 Svjetlost, Sarajevo, 1999.

22 Mladinska knjiga, Ljubljana, 1992.

23 Delo, Slovenske novice, Ljubljana, 1992.

24 BIGZ, Beograd, 1989.

25 Tudi Avstro-Ogrska je takoj po razpadu oktobra 1918 iz *varnega doma* nenadoma postala *ječa narodov*.

26 Parni valjak, Prljavo kazalište, Riblja čorba, Novi fosili, Denis i Denis, Tereza Kesovija,

očitno pozabili svojo prejšnjo večkrat gromko izraženo averzijo do *starih prdcev*, dokler niso to postali sami.²⁷ *Hommage* tej dekadi se pojavlja tudi v novih skladbah: »Osamdesete« splitskega benda Daleka obala (in priredba slovenskih Agropop) s konca devetdesetih zarisuje dionizično sliko tistega desetletja, ko se je vse noči samo žuralo, plesalo, muziciralo in pilo, skratka, to naj bi bil čas veselih norih dni.²⁸ Tuzlanski Jutro pa se v pesmi z istim naslovom pritožujejo *Osamdesete su bile nešto, sad su samo godine, Kako dođu-tako prođu, novu boru ostave...* (2017). Riblja čorba so leta 1996 objavili dvojni album, ki so ga v živo posneli že leta 1988, sarkastično naslovljen tako kot neformalna himna Jugoslavije iz osemdesetih »Od Vardara pa do Triglava« (originalno: »Jugoslavijo«), na naslovnici pa je bil grb nekdanje federacije.

Slovenski jugonostalgiki Zaklonišče prepeva svoje rockovsko odraščanje opišejo v pesmi »In Memoriam«, a s potrebno kritično refleksijo (recimo *slušali smo mitove, a džaba su bile sve njihove beskrajne molitve*).²⁹ Naklonjeno se prepeva tudi o simpatičnih neprijetnostih tistega časa, recimo o notorično neudobnih avtomobilih Yugo (Zabranjeno pušenje: »Yugo 45«)³⁰ ter Wartburg in Trabant (Atheist Rap: »Wartburg limuzina« ter »Blu Trabant«).³¹ Te in podobne pesmi vztrajno skicirajo idilično podobo izgubljenega sveta jugoslovanskega socializma in so zaradi tega pravi hit popnostalgijske.³² Na različnih koncertih nekdanje države se vrstijo *eighties* glasbeni in plesni večeri, na katerih se zbira zelo pisana publika, še zdaleč ne samo tista srednjih let, *jeans generacija* iz osemdesetih, da se navežem na še eno popularno pesem iz tistih časov. Takšno nostalgичno uglasbljanje Jugoslavije – ki je prav tako kot njena demonizacija napačen odgovor na vprašanje, kakšna je ta dejansko bila – na sarkastičen način kritizira Damir Avdić v pesmi »Bratstvo i jedinstvo«. ³³ V njej gromko zavrne *nostalgичne pičke* skupaj z nekaterimi ikonami jugoslovanske glasbe s konca sedemdesetih in začetka

Zdravko Čolić, Oliver Dragojević, Električni orgazam, Laibach, Borghesia ipd., pa s svojimi novimi bendi Goran Bregović, Zoran Predin, Darko Rundek, Vlatko Stefanovski in brezštevni drugi. Nostalgичne katarze na koncertih jugoslovanskih glasbenih zvezd, recimo Tereze Kesovije v Beogradu leta 2011 in 2013, glej v Petrov 2016: 41–62.

27 Paraf, Pankrti, Pekinška patka, Buldogi itn.

28 Zanimivo, pesem je na albumu Agropop »Pleše kolo vsa Slovenija« izšla leto prej, 1998, kot originalna na albumu Daleke obale »1999–2000« (1999).

29 Album »Sellam alejkum«, 2004.

30 Album »Agent tajne sile«, 1999.

31 Album »Maori i Crni Gonzales«, 1993/1994.

32 Več o tem glej v Velikonja (2013).

33 Album »Život je raj«, 2010.

osemdesetih (Bijelo Dugme, Lepa Brena, Johnny Štulič in Paket aranžman). Sicer pa v postjugoslovanski popularni glasbi skorajda ni negativnih obravnavanj s tem obdobjem, če izvemem glasbeni dvoboj *novokomponiranih* nacionalistov Jure Štublića iz Filma in Bore Djordjevića iz Riblje čorbe (ki je leta 2012 celo pridobil naslov četniškega vojvode).³⁴ Počezna kritika Jugoslavije, njenega *komunizma* in njenih voditeljev pa je, hkrati z demonizacijo sosednjih narodov, sicer prisotna v »vojni glasbi« nacionalističnih hujskačev, bodisi narodnjakov bodisi skinheadovskih bendov (naj omenim pesmi beograjskih Direktorjev »Bando crvena« in »Čističete ulice«).

Za živ spomin na dobo, ko je *cela Jugoslavija plesala rokenrol*, skrbi pravcata zvrst glasbenih študij, zbornikov in življenjepisov. Najobširneje se je lotil hrvaški glasbeni publicist Ante Perković v knjigi s pomenljivim naslovom »Sedma republika« (2011). Temo je v svojem značilnem esejističnem stilu vehementno obdelal s prav toliko naklonjenosti kot pikre zadržanosti. Novi val sta pod drobnogled vzela dva avtorja. Branko Kostelnik, eden njegovih protagonistov – tako glasbenik kot novinar in organizator dogodkov –, je objavil knjigo pogovorov s takratnimi novovalovci, katere naslov pove vse: »Moj život je novi val«.³⁵ Sledil mu je Dušan Vesić, prav tako aktivni udeleženec tistega časa, z izdatno analitično kronologijo od leta 1977 do 1982 »Zamisli život... Novi val – prva generacija«.³⁶ Pestro dvajsetletno zgodovino ljubljanskega Novega rocka je v knjigi »Novi rock – rockovski festival v Križankah 1981–2000«³⁷ kritično, niti malo nostalgичno, raziskal njun slovenski sopotnik Igor Bašin. Različne zvrsti slovenske pop glasbe je temeljito opisal glasbeni navdušenec Žiga Valetič v obširnem kronološkem preletu »Osemdeseta: desetletje mladih«,³⁸ na osnovi katerega je izšel istoimenski digitalni album s 36 izbranimi pesmimi različnih izvajalk in izvajalcev.³⁹ Zgodovinarica kulture Ljubica Spaskovska je ponudila zgoščen pregled zadnjega desetletja jugoslovanske popularne in alternativne glasbe ter njene neuspešnega upiranja naraščajočemu nacionalizmu v članku »Stairway to Hell: The Yugoslav Rock Scene and Youth during the Crisis Decade of 1981–1991«.⁴⁰ Gregor Tomc se je kontroverz ob pojavitvi punka na Sloven-

34 Slednji je na pesem prvega »E moj družo beogradski« iz leta 1991 takoj odgovoril z »E moj družo zagrebački«.

35 Fraktura, Zagreb, 2004.

36 Knjižara Ljevak, Zagreb, 2020.

37 Subkulturni azil, Maribor, 2006.

38 Založba Zenit, Ljubljana, 2018.

39 Založba kaset in plošč Radiotelevizije Slovenija, Ljubljana, 2018.

40 East Central Europe 38 (2011), str. 1–22. Članek sklene z ugotovitvijo, da »the rock/punk scene in Yugoslavia was more often than not acting as a corrective, a critical and intelligent

skem lotil v sklepnem delu svoje knjige »Profano – Kultura v modernem svetu«. ⁴¹ Zaključujem z dvema odmevnima življenjepisoma: tistima vodij kultne zasedbe Ekatarina Velika Margite Stefanović »Magi – kao da je bilo nekad« že omenjenega Vesića ⁴² in Milana Mladenovića »Mesto u mećavi« avtorja Aleksandra Žikića. ⁴³

V prodajalnah ali na spletu mrgoli kompilacij glasbe iz osemdesetih ⁴⁴ ali kulturnih filmov iz tistega časa, pogoste so tudi njihove retrospektive na nacionalnih in zasebnih televizijah. Prednjačita dva hrvaška televizijska kanala. Klasik TV ima po besedah urednikov ambicijo *otvaranja 'mesta susreta regionalnog filma' i omogućavanja mladim naraštajima uvid, a starijim prisjećanje na mnoga legendarna i antologijska filmska djela*. Jugoton TV pa se predstavlja kot *nacionalna glazbena televizija koja prikazuje glazbene spotove iz prošlih vremena*, katerih velika večina je iz *zlate ere* jugoslovanske popularne in alternativne glasbe – osemdesetih. Na športnih kanalih postjugoslovanskih držav se občasno predvaja oddaja »Zlatni momenti YU sporta«, ki sistematično goji spomin na uspehe jugoslovanskih športnic in športnikov, v kateri pa spet prednjačijo osemdeseta (medalje košarkarskih, vaterpolskih in rokometnih reprezentanc, klubski dosežki, prve odmevne zmage alpskih in nordijskih smučarjev itn.). Slovenske komercialne radijske postaje (Radio Ekspres, Radio City ipd.) imajo redne oddaje s simptomatičnimi naslovi à la »Podoživite 80-ta« ali »Osemdeseta ob osmih«. Vsi ti programi in oddaje so pospremljeni z nevtralnim jezikom, brez posebnega vrednotenja: zanimajo jih le filmi, dokumentarci, glasba in šport kot taki.

Nekaj manj osemdesetih kot v popularni glasbi najdemo v celovečernih filmih in televizijskih serijah. Slikajo jih tudi manj navdušeno, manj karnevalsko. Titova smrt 4. maja 1980 zgolj simbolično sovпада s samomorom protagonista v slovenskem filmu »Outsider« Andreja Košaka (1997) in z rojstvom protagonista v srbskem »Rane« Srđana Dragojevića (1998). V razvpitem filmu »Lepe vasi lepo gorijo« (1996) istega režiserja vojna dogajanja v bosanski vojni iz prve polovice devetdesetih prekinjajo *flashbacks* v nedolžna osemdeseta, ko sta bila glavna lika, Bošnjak in bosanski Srb, še neločljiva prijatelja in družabnika. V dialogih je vseskozi prisotna implicitna ali eksplicitna kritika jugoslovanskih socialističnih desetletij, tudi pravkar

observer of social realities, assuming a progressive and critical role even during the last years of emerging violence and nationalist madness« (str. 15).

41 Krt – Študentska organizacija UL, Ljubljana, 1994.

42 Naklada Ljevak, Zagreb, 2018.

43 Matica srpska, Beograd, 1999.

44 Glej recimo https://www.youtube.com/watch?v=F4pZDB5WI_k (dostop 29. 1. 2020).

minulih osemdesetih, v smislu, da se v krvavih devetdesetih poravnava računi za ležerna prejšnja, za vse laži in zablode *tistega režima*, za lagodno življenje in za njegove neodplačane kredite. Rajko Grlić je leta 2006 posnel uspešnico »Karaula«, v kateri je samo še nadgradil vsebino komičnega romana pisatelja in scenarista Anteja Tomića.⁴⁵ Zgodba na posrečen način, s kombinacijo švejkovskega in *SMB-humorja*, opisuje prijateljske in ljubezenske odnose ter vojaško hierarhijo v mikrokozmosu karavle in bližnjega mesteca na jugoslovansko-albanski meji v drugi polovici osemdesetih. Podobno duhovit ton najdemo tudi v hrvaški družinski TV nadaljevanki »Crno-bijeli svijet«⁴⁶ režiserja Gorana Kulenovića, ki je od leta 2015 doživela štiri sezone. Tudi tu je dogajanje v ožjem okolju – v dveh zagrebških družinah v zgodnjih osemdesetih – neločljivo povezano s tistim v širši, multietnični in socialistični državi, avtentično ozadje pa skicirajo nenehne reference na takratno glasbo (predvsem na novi val) in njene protagoniste. Leta 2016 prav tako na Hrvaškem posneta akcijska komedija »ZG80« (režija Igor Šeregi) prikazuje rivalstvo med navijaškima skupinama Bad Boys Blue zagrebškega Dinama in Delij beogradske Crvene zvezde v okoliščinah že z nacionalizmom kontaminiranih poznih osemdesetih.

Na drugi strani je bilo posnetih več kvalitetnih dokumentarcev, predvsem o vibrantni glasbeni in/ali alternativni kulturi tistega časa. Najprej mi pade na pamet *rockumentary* »Sretno dijete«⁴⁷ hrvaškega režiserja in pisca Igorja Mirkovića, ki na avtobiografski način s pomočjo intervjujev z ustvarjalci in originalnih posnetkov iz tistega časa predstavi plodno jugoslovansko punk in novovalovsko sceno na osi Ljubljana–Beograd–Sarajevo–Zagreb.⁴⁸ Režiser Igor Zupe je leta 2006 posnel dokumentarec o Pankrtih, leta 2018 pa še o Laibachu. Dokumentarna serija beogradske režiserke in scenaristke Brankice Drašković »Borderline Soundtrack« (2018) poglobljeno in večstransko govori o odporu generacije glasbenikov iz osemdesetih vojn in devetdesetih.⁴⁹ Povsem v drugo smer, proč od Jugoslavije, pelje dokumentarec mlade slovenske režiserke Urše Menart »Nekoč je bila dežela pridnih« (2012). Ta žal zgolj nekritično prikazuje obdobje od leta

45 »Ništa nas ne smije iznenaditi«, Fraktura, Zagreb, 2003.

46 Naslov je dobila po istoimenski pesmi Prljavog kazališta iz leta 1980.

47 Prav tako gre za naslov znane pesmi istega benda iz leta 1979.

48 Skoraj sočasno s filmom je objavil tudi knjigo z istim naslovom pri založbi Fraktura (Zagreb, 2004).

49 Po avtoričinih besedah *Serijal nema pretenzija da nameće bilo kakav okvir nostalgичnog putovanja kroz izgubljeni duh vremena, već kritički propituje sociološki aspekt povezanosti muzike sa političkim procesima, kao i njen emancipatorski potencijal u razvijanju kritičke svesti.* (<https://zurnal.info/novost/21970/sloboda-se-mora-neprestano-osvajati>, dostop 5. 2. 2020).

1977 do 1991: *osamosvajanje Slovenije* predstavi kot uspešen marketinški projekt, h kateremu sta pripomogla tudi popkultura in alternativa. Beseda in slika sta prepuščeni zmagovalcem tranzicije, popolnoma so izpuščene njene boleče plati in senčne strani.

Kulturni virus osemdesetih se je preselil tudi na splet. Tam se tre Facebook dogodkov, spletnih strani, včasih popularnih blogov, klepetalnic in vsega, kar omogoča digitalno mreženje ter fetišizira in slavi poznojugoslovansko *la belle époque*. Ena tipičnih je Facebook skupina »Osamdesete u Zagrebu«, ki od ustanovitve leta 2014 zdaj povezuje že okoli 43.000 članic in članov: v objavah prevladujejo teme, kot so glasba, moda, šport, dizajn, priljubljene knjige in revije ter vsakdanje življenje.⁵⁰ Takšno izključno pozitivno vrednotenje osemdesetih je kot profitabilno nišo postopoma prevzel komercialni sektor. Nostalgični podjetniki zelo dobro vedo: *Nostalgija se prodaja*. Trgovske verige, tudi tiste v tuji lasti, organizirajo razne *tedne nostalgičnih nakupov*, v katerih ponujajo izdelke preživelih nekdanjih jugoslovanskih prehrambenih velikanov, od čokoladic bajadera do obvezne cockte. Globalni razcvet retrokulture tudi v *regijo*, kar je nevtralni metonim za Jugoslavijo po letu 1991, prinaša tematske retrožure, med katerimi prevladujejo ravno tisti osemdesetih.⁵¹ Tukajšnji hipsterji so prav tako kot njihovi vrstniki po svetu obsedeni s tistim desetletjem, kar se kaže bodisi v *vintage videzu* bodisi v norm-core modi, z glasbenim ozadjem recimo vapor-wava, ki ravno tako reciklira osemdeseta. Tudi sicer se v modi nenehno ponavljajo ustvarjalni skoki v preteklost, pogosto prav v ekscentrična *ejtiz* s širokimi, podloženimi rameni, velikimi ovratniki, priseganjem na osnovne tri barve in divjimi pankoidnimi frizurami.

Podobno je v dizajnu, z navduševanjem nad računalniško estetiko iz časov računalnikov Atari in Commodore, simpatično primarno grafiko prvih računalniških iger, *plastik-fantastik* dekoracijami ali Crass obliko pisave. Temu trendu sledi tudi jugonostalgični turizem, katerega glavne znamenitosti sicer segajo še veliko dlje v preteklost, ne samo v osemdeseta (recimo na prizorišča znamenitih partizanskih bitk). V Sarajevu že od leta 1984 pogrevajo spomin na uspešno izvedeno zimsko olimpijado, tako v muzeju kot v popularni in potrošniški kulturi (maskoto Vučka lahko najdemo praktično vsepovsod). Skratka: v nostalgičnih simulakrih prevladujejo popkulturne, športne in ljubezenske reverije, pa tiste iz vsakdanjega življenja v *izgubljenem raju* prav tako močno kot v antinostalgiji tiste politične o *peklu na*

50 <https://www.facebook.com/groups/zagreb80s/> Glej tudi <https://www.facebook.com/vesele80/> (dostop 1. 2. 2020).

51 Glej recimo reklamo za eighties zabavne kostume <https://party pops.hr/proizvodi/kostimi-i-dodaci/tematske-maskare/osamdesete/> (dostop 1. 2. 2020).

zemlji. Oboje lahko povzamem z znano Faulknerjevo maksimo: »The past is never dead. It's not even past.«

Bolj kot se odmikamo od osemdesetih, več je različnih simpozijev, razstav, retrospektiv, konferenc, pregledov, katalogov, skratka česar koli o njih. Eden največjih strokovnjakov za jugoslovansko – in ožjo srbsko – likovno umetnost in kustos Ješa Denegri je v svojem raziskovalnem opusu po posameznih desetletjih obdelal tudi osemdeseta, in sicer v knjigi »Osamdesete: Teme srpske umetnosti, 1980–1990«.⁵² Slovenski publicist David Tasić je opravil dragoceno delo ter zbral slovenske subkulturne in politične grafite iz osemdesetih, a žal brez spremne študije.⁵³ Ljubljanska Moderna galerija je v letih 2016 in 2017 izvedla ambiciozen tridelni projekt »Osemdeseta skozi prizmo dogodkov, razstav in diskurzov«. Kustosi so zapisali takole: *V osemdesetih letih so se oblikovali vsi nastavki naše sodobnosti, aktualna razmerja med državo in globalnim kapitalom, politiko, etiko, ekonomijo in umetnostjo*.⁵⁴ Tretji del, »Dediščina leta 1989. Študijski primer: druga razstava Jugoslovanski dokumenti«, so posvetili zadnji skupni razstavi jugoslovanskih umetnikov, zbranih v Sarajevu leta 1989, s kombinacijo originalnih del, naslovnice takratnih dnevnih časopisov, umetniške instalacije, diskusij, arhiviranja tistega dogodka ter delavnic.

Vsebinsko mnogo širše – in komercialno veliko bolj privlačno – so v Zagrebu leta 2015 zastavili razstavo »Osam-de-se-te! – Slatka dekadencija postmoderne«, na kateri so tematsko obravnavali še popularno kulturo, modo, glasbo, gledališče, šport, strip itn.⁵⁵ Iste leta je iz Sarajeva v Beograd in Ljubljano krenila močno obiskana etnografska razstava »Nikad im nije bilo bolje«, v kateri so bili zbrani eksponati iz vsakdanjega življenja iz tistih časov, veliko prav iz osemdesetih let. Na podobno odličen odziv je naletela podobna razstava s prav tako pomenljivim naslovom »Živeo život – Međunarodna izložba lepog života od '50-te do '90-te«, le da je bila – kar je tudi pomenljivo – na ogled na dveh popolnoma komercialnih prizoriščih: v beograjski Robni kući in ljubljanskem Blagovno trgovinskem centru. Leta 2017 so v hrvaški prestolnici odprli še, kot pravijo sami, *novo vrsto muzeja* z imenom »Zagreb 80-ih« s stotinami predmetov iz tiste deкаде.⁵⁶ Na svojstven način osemdeseta v Jugoslaviji reflektira tudi razstava o takrat najbolj priljubljenem stripu, Alanu Fordu, ki je svojo pot *bratstva in enotnosti* z

52 Biblioteka Svetovi, Novi Sad, 1997.

53 Grafiti. Založba Karantanija, Ljubljana 1992.

54 Zdenka Badovinac, Bojana Piškur, Igor Španjol: Uvodnik, katalog »Osemdeseta«, Moderna galerija, Ljubljana, 21. 4. 2017, str. 3.

55 Soavtorja razstave in sourednika kataloga sta Branko Kostelnik in Feđa Vukić.

56 <https://www.zagreb80.com> (dostop 1. 2. 2020).

napovedanimi postanki v Beogradu, Zagrebu in Sarajevu gromko in uspešno začela v ljubljanski Narodni galeriji maja 2019.⁵⁷

Analitični pregled portretiranja jugoslovanskih osemdesetih zaključujem v postjugoslovanski književnosti in esejistiki. Osebna ali socialna dogajanja, pogosto avtobiografska, močno reflektirajo ta časovni in prostorski okvir.⁵⁸ V njih je kljub številnim razlikam spet najti, kljub številnim razlikam, določene sorodnosti: implicitno naklonjenost tistemu času kljub kritičnim pomislekom in premislekom ter temne slutnje prihajajoče katastrofe. Takšne vinjete so prepričljive recimo v melanholičnem esejju pesnika in esejista Aleša Debeljaka, nekakšni prozni elegiji »Somrak idolov«,⁵⁹ in pesnika Braneeta Mozetiča v »Nedokončanih skicah neke revolucije«,⁶⁰ prav tako kot tiste otroštva v multietničnem Sarajevu pisateljice Lejle Kalamujić v »Zovite me Esteban«. ⁶¹ Jugoslovanska osemdeseta so spotoma, a vendarle intenzivno obravnavana v presunljivem kratkem romanu Darka Cvijetića »Schindlerov lift«⁶² (/dis/kontinuirana naracija se začne z vselitvijo v nov blok v sedemdesetih, nadaljuje se z odraščanjem v osemdesetih, se zasuče v tragedijo v devetdesetih in se na novo postavi v postapokalipsi novega tisočletja). Tega desetletja se lotevajo tudi dela, ki družinske zgodbe izpričujejo prvoosebno, skozi sebe. Kot primera navajam roman Maje Haderlap o odraščanju v globoko razdeljenem vsakdanu in na enak način razdeljeni sodobni zgodovini avstrijske Koroške »Angel pozabe«⁶³ ter risoroman ilustratorke Samire Kentrić »Balkanalije – Odraščanje v času tranzicije«⁶⁴ o prav tako b olečih razrednih, etničnih in spolnih delitvah v tedanji – in sedanji – slovenski družbi. Obe deli odlikujejo tudi strategije premagovanja in preseganja takšnega stanja. Miljenko Jergović v *bildungsromanu* »Dvori od oraha«⁶⁵ epsko pripoved dveh družin vrti kronološko nazaj skozi *novecento*, tudi skozi intenzivna osemdeseta.

57 <https://www.ng-slo.si/si/razstave-in-projekti/razstava/alan-ford-tece-castnikrog?id=4606> (dostop 4. 2. 2020).

58 O literarni narativizaciji (in pogosto nostalgiziranju) spominjanja na *Jugo* glej kratke, a lucidne študije Avdagić (2012), Beganović (2012) in Denić-Grabić (2012).

59 Wieser, Celovec, 1994.

60 Založba ŠKUC – Lambda, Ljubljana, 2013. Marec 1985 je opisal z *vsa ta nerazumljiva govornica privlačnosti, ki mi ni nikoli šla od rok. se že bliža čas černobilskega sevanja? ali prvega pokanja vzhodnega bloka? iluzorne zmage kapitala?* (str. 29).

61 Dobra knjiga, Sarajevo, 2015.

62 Savremena bh. književnost, Sarajevo/Zagreb, 2018.

63 Litera, Maribor, 2012.

64 Beletrina, Ljubljana, 2015.

65 Durieux, Zagreb, 2003.

Posebej pogosta tema tovrstne književnosti je na glasbo cepljena adolescenca na jugoslovanski način – lahko bi jo poimenoval *sex&drugs&red stars literature*. Hrvaški pisatelj Borivoj Radaković v »Sjaju epohe«⁶⁶ že zelo zgodaj, takoj po žalostnem izteku osemdesetih, plastično opisuje profiliranje pankerske in novovalovske subkulture in tiste nogometnih navijačev ob hkratni eroziji političnega sistema: torej napetost med novim in starim, med londonskim in zagrebškim, med grobo poetiko ulice in deli književnih klasikov. Roman Kristijana Vujičića »Kad su padali zidovi«⁶⁷ zarisuje Zagreb v ritmu rock'n'rolla in prvih ljubezni, v času ugašanja starih ter tlenja novih ideologij in sistemov. V najnovjšem kratkem romanu Nenada Rizvanovića »Longplej«⁶⁸ se vse vrti okoli glasbe in mladosti, tokrat iz slavonske perspektive. »Sjetva soli« bosanskega pisatelja Muharema Bazdulja je romaneskna adaptacija razvpite *naci afere* konec leta 1986 v Sarajevu, ki je odmevala po vsej takratni federaciji.⁶⁹ Iztek osemdesetih je prav tako tema novega romana slovenskega književnika in univerzitetnega profesorja Andreja Blatnika z naslovom »Trg osvoboditve«.⁷⁰ Zagreb v osemdesetih je kronotop obsežnega romana Ratka Cvetnića »Polusan«,⁷¹ v katerem se na predvečer prihajajoče katastrofe prav tako prepletata osebna usoda glavnega junaka v (sub)kulturnem, glasbenem in političnem kontekstu poznega socializma. Podobno inerten, ne pa tudi ironičen do svoje okolice je glavni junak v nagrajenem romanu slovenskega pisatelja Sebastijana Preglja »V Elvisovi sobi«.⁷² Posledično je knjiga brez prepotrebne distance do mainstreamovske interpretacije slovenske polpretekle zgodovine, ki zgolj detektira simptome propada Jugoslavije, ne da bi jih kritično preizpraševala.

Slavenka Drakulić v zbirki esejev »How We Survived Communism and Even Laughed«, ki so bili zaradi medijskega linča zoper njo doma objavljeni najprej v tujini na začetku devetdesetih, podoba socialističnih držav – tudi Jugoslavije in osemdesetih – skicira natančno tako, kot si jo je predstavljal takrat triumfalistični Zahod.⁷³ Ob iskrenem spoštovanju do avtorice in

66 Mladost, Zagreb, 1990. Apokaliptično prihodnost napoveduje preroški odlomek na strani 254: *Strahna vremena nadolaze na Balkanu, narodi se svađaju, narodi uličare, čir samo što nije prsnuo. On će biti sam jer se nema kome prikloniti, a neće se imati kamo skloniti. Stampeda će tutnjati, ljudi će se klati, jezovit zarez klatit će mu se kar srp nad vratom.*

67 Fraktura, Zagreb, 2019.

68 Buybook, Zagreb, 2020.

69 Rende, Beograd, 2010.

70 Goga, Novo mesto, 2021.

71 Mozaik knjiga, Zagreb, 2009.

72 Goga, Novo mesto, 2019.

73 Hutchinson, London, 1992. Ne nazadnje je bila napisana po neposrednem naročilu neke ameriške revije.

feministične prizme, skozi katero piše na tem mestu, je knjiga polna nevzdržnih posploševanj in pretiravanj (kot da so bila vsa ta desetletja povsod v socialističnem svetu ves čas enaka, brez razlik) ter samoponiževalnih esencijalizacij Vzhoda in Balkana (kot da so določeni pojavi možni samo tam).⁷⁴ Če je uspešnico s takšnimi sporočili lahko trasirala sicer tako kritična in ugledna avtorica, se ne morem čuditi drugim, skrajno sovražnim interpretacijam socialističnih desetletij, tudi jugoslovanskih osemdesetih. Dubravka Ugrešić v esejičnem romanu »Ministarstvo boli«⁷⁵ doživeto opisuje bolečo emigrantsko izkušnjo jugoslovanskih beguncev v devetdesetih, ki jo na eni strani vseskozi prečijo nostalgične eskapade v *boljši včeraj* ter na drugi vztrajni poskusi socialne, poklicne, osebne in čustvene rekonstrukcije v diaspori.

Pisci o osemdesetih v svojih naracijah pogosto uporabljajo satirično strategijo, ki jo v književni kritiki poznamo pod pojmom *roman à clef*, fiktivna preoblikovanja resničnih dogodkov in oseb. Ta je prisotna tudi v esejičnih delih: humor recimo prežema »Historijsko čitanko 1« Miljenka Jergovića, ki naredi narativni lok čez zanj relevantno popularno in vsakdanjo kulturo *njegove* Jugoslavije, ki se začena s spomini na branje sarajevskega Oslobođenja in zaključí s prvo novoletno sarmo.⁷⁶ Podobno vodilo so izbrali uredniki in pisci »Leksikona Yu mitologije«, nastalega iz ugotovitve, *da ne postojé artikulirani pojmovi jugoslavenske popularne kulture koji bi pripomogli definiranju naših identiteta*.⁷⁷ Izbor gesel in poudarkov je v obeh primerih prav iz osemdesetih, kar tudi odraža starost njihovih avtorjev. V ciklusu »Hardfuckers« slovenski stripar Zoran Smiljanić (alias Vittorio de la Croce)⁷⁸ ponuja jedko kritiko tako razpadajočega prejšnjega političnega sistema kot nastajajočega novega, ki sta jima skupni odtujenost in izprijenost oblasti ter na drugi strani strategije preživetja preprostih ljudi. V groteskni satiri srbskega pisatelja Marka Vidojkovića, bestsellerju »E baš vam hvala« z zgovornim podnaslovom »Smrt bandi – Sloboda Jugoslaviji«, doživi SFRJ nesluten tehnološki in družbeni razvoj zaradi preprostega dejstva, da je leta 1989 v letalski nesreči umrlo celotno predsedstvo SFRJ in vsi republiški predsedniki.⁷⁹ Zanimivo

74 Žal gre za zelo podoben in preizkušen recept, kot ga v zadnjem času s pridom vnovčuje tudi Marina Abramović.

75 Fabrika knjiga, Beograd, 2004.

76 V.B.Z., Zagreb, 2006. Jugoslovanska osemdeseta so sicer priljubljen časoprostor tudi v nekaterih drugih njegovih delih.

77 Uredniki Iris Adrić, Vladimir Arsenijević, Đođe Matić. Rende, Beograd, Postscriptum, Zagreb, 2004, str. 4.

78 BUCH, Ljubljana, 2011.

79 Laguna, Beograd, 2017. Avtor je svoje stališče opisal z besedami *Ne bih rekao da ne*

je, da tudi na literarnem področju pravzaprav ni izstopajočih negativnih refleksij osemdesetih. Celo subtilna, na humor cepljena in zato še toliko bolj nevarna nacionalistična tonaliteta knjige spominov »Fajrontu u Sarajevu« dr. Nele Karajića ne more preglasiti njegove vseeno prijetne podobe sarajevskih osemdesetih novega primitivizma, Zabranjenega pušenja in Top liste nadrealista. Povzame jih z *Bio je to početak kraja jedne bajke*.⁸⁰

III.

*U svakom porazu ja sam video deo slobode,
i kad je gotovo za mene znaj, tek tad je počelo...
Ekatarina Velika*⁸¹

Kaj povezuje ves ta pisan kulturni in umetniški univerzum retrospektivne reprezentacije živahnih jugoslovanskih osemdesetih? Že kar slišim klice (in krike!), da je razlik preveč za kakršnekoli skupne zaključke. In še več kritik, kako da v izbor nisem uvrstil tega ali onega dela in avtorja. Tema je res skorajda nepregledno obširna in bi zaslužila obsežnejšo obravnavo, samostojno monografijo ali več njih. A kljub temu sem trdno prepričan, da je mogoče iz navedenega izvleči nekaj prepoznavnih značilnosti.

Začenjam na precej širši ravni. Kulturni in umetniški povratki v osemdeseta – literarni, filmski, likovni, modni, glasbeni, dizajnerski – niso niti postjugoslovanska niti postsocialistična posebnost, niso še ena vzhodnoevropska kurioziteteta, da ponovim instantno floskulo zmagovalcev tranzicije. Magnetizem *Slavnih ejtiz!* je del globalnega trenda retromanije, kot ga imenuje kulturni kritik Simon Reynolds (2011, glej tudi Guffey 2006). V re-desetletjih po njih se na vseh teh področjih stvari na novo reproducirajo, reciklirajo, revitalizirajo, rehabilitirajo, revidirajo in tako neskončno naprej: re- postane magična predpona. *Comebacks* postajajo vodilo, ne zavora; pravilo, ne izjema. Osemdeseta so tako kar naenkrat najbližji kulturni, estetski in umetniški navdih ter vredna nove uporabe v popolnoma spremenjenih okoliščinah po *koncu zgodovine* (posthladnovojnovske razmere, spletna revolucija, povečevanje razkoraka med svetovnim Severom in Jugom, nove razredne delitve, globalna soodvisnost na različnih področjih, triumf neoliberalizma in etnonacionalizma, ekološki izzivi ipd.).

gajim simpatije prema Jugoslaviji, samo sam realan. (<https://www.dw.com/bs/e-baš-vam-hvala-novinačin-jugonostalgije/a-41595634-0>, dostop 26. 1. 2020)..

80 Laguna, Novosti, Beograd, 2014, str. 103.

81 Pesem »Zemlja«, album »Ljubav«, 1987.

Drugič: tovrstne kulturne reprezentacije lahko delno pojasnim tudi s samo zgodovino osemdesetih, s specifičnim stanjem, v katerem se je takrat znašla socialistična Jugoslavija. Gospodarsko in politično je začela pešati že na začetku desetletja, posledično so se mednacionalna trenja in konflikti vse težje prikrivali in še težje obvladovali. Gledano »od zgoraj navzdol« je Jugoslavija tonila, to je postajalo čedalje bolj jasno. Po drugi strani pa to isto desetletje zaznamuje kreativna eksplozija na kulturnem in umetniškem področju, neprimerljiva s tistimi pred in po njem, na različnih ravneh in področjih: od alternative in »visoke« umetnosti do kulture vsakdanjega življenja. *Sproščena osemdeseta* na kulturnem področju so sledila *svinčenim sedemdesetim* na političnem, zaznamovanim z obračunom z liberalizmom, in predhodila vojnim devetdesetim. Kulturna renesansa je gradila Jugoslavijo »od spodaj navzgor«: ne v smislu državno zapovedane in organizirane politike *bratstva in enotnosti* ali celo unitarističnih skomin po eni sami, dirigirani *jugoslovanski kulturi*, ampak horizontalno, prek popularne kulture, subkultur, turizma, civilnodružbenih iniciativ, identitetnih politik ipd. Najbolj propulzivna in najbolj razširjena kultura osemdesetih je bila v svojem bistvu transnacionalna, spontano vsejugoslovanska: to generacijo je oblikovala prav toliko, kolikor je ta generacija oblikovala to kulturo. Obenem pa je znatno presegala svoj državni okvir in suvereno postala del globalne pop- in alterkulturne scene, ki ji je aktivno sledila daleč preko državnih meja.

Današnje refleksije osemdesetih kažejo, kako so takratne generacije junake iz prejšnjih časov zamenjale s tistimi iz rokenrol bendov, stripov, študentskih revolucij ali šund literature; kako so brez nacionalističnih resentimentov za lažje sporazumevanje, povsem v tehničnem smislu, prevzele *srbohrvaščino* kot nekakšen jugoslovanski esperanto. Ta dela sugerirajo, da so mladi v osemdesetih letih nenačrtno gradili svojo, novo jugoslovansko kulturno identiteto prav preko distanciranja od jugoslovanske polpreteklosti: kot *najnovejšo Jugoslavijo* v kulturnem smislu, saj se je tista, zanje zdaj že stara, avnojska *nova Jugoslavija* izpela, sesuvala vase. Lahko povlečem drzno paralelo z weimarsko Nemčijo ali pooktobrsko Sovjetsko zvezo: okoljema, raztrganima s političnimi pretresi in gospodarskim krahom na eni strani ter z umetniškimi in kulturnimi vrhunci na drugi. Najnovejša – in hkrati zadnja – jugoslovanska kultura se je oblikovala prav v času sesuvanja njenega institucionalnega okvira, bila je njegov labodji spev, nekakšen dekadentni odziv nanj.⁸² Mislim, da to protislovje pomembno vpliva – determinira bi bila prehuda beseda – na današnjo kulturno refleksijo jugoslovanskih osemdesetih.

82 Kolanović je za ta zadnja leta Jugoslavije našla posrečen izraz: »dekadentni socializem« (2018: 166).

Tretja skupna značilnost kulturne refleksije osemdesetih: literarna zgodovinarica, sicer bohemistka Petra James (2020) ugotavlja, da se današnje srednjeevropske literarne reprezentacije socialistične preteklosti gibljejo med travmo in nostalgijo kot dvema skrajnostma istega procesa, žalovanja. Podobno lahko zatrdim za tiste postjugoslovanske na različnih področjih kulture in umetnosti. Nostalgija – ta čustvena in avratična sopotnica retra,⁸³ ki zgodbo iz osemdesetih bodisi pasivno kontemplira, ki je zaprta vase, intimna, bodisi jo komodificira, instrumentalizira, z njo nekaj doseže – je neločljivo povezana z bolečim koncem, slovesom, propadom. V kulturnih refleksijah osemdesetih hitro najdemo narativno jukstapozicijo: na eni strani dionizičnost osemdesetih in na drugi krvavi kolaps v devetdesetih; na eni strani zadržani ponos in kritično zavedanje, da je drugačen svet ne le mogoč, ampak da je že tudi bil uresničen, in na drugi strani topo žalost, da je vse to mimo, trpkost (ki se v teh delih spremeni bodisi v obešenjaški humor bodisi v zagrenjeno melanholijo bodisi v cinizem). Rečeno s parafrazama: na eni strani v teh delih berem/slišim/vidim *trdo željo po trajanju*, na drugi zlovešči mrak *pred dežjem*.⁸⁴ Kasnejša katastrofa kulturne refleksije prejšnjega desetletja ni mogla pustiti neprizadete, inertne, ampak jo je, ravno nasprotno, tudi – ali predvsem – prelomila. V teh delih sta travma in nostalgija v konfliktni koeksistenci, kar je mogoče razložiti s konceptom metamodernističnih oscilacij (Vermeulen, Van den Akker 2010): ta dela obeh občutkov ne združujejo, ampak ju puščajo avtonomna, razpeta so med njima, so nostalgična ter hkrati (ne pa ali!) travmatična, igriva in fatalistična.

Postjugoslovansko kulturno in umetniško revizijo jugoslovanskih osemdesetih lahko primerjam z revizijami v prav teh osemdesetih o enem prejšnjem travmatiziranem in hkrati nostalgiziranem desetletju: z drugo svetovno vojno (zlasti z njenim bratomornim vidikom) ter s surovim povojnim obračunavanjem s političnimi in ideološkimi nasprotniki (kvizlingi, različnimi *razrednimi sovražniki*, informburojevci, nekonformisti ipd.). Osemdeseta so tudi v Jugoslaviji sami, ne le v emigraciji, javno razgalila narobno plat dotlej neomadeževanega *narodnoosvobodilnega boja ter izgradnje socializma*. Napisanih in prikazanih je bilo obilo tovrstnih del: (avto)biografskih knjig o trpljenju na Golem otoku ali o trpkih vojnih dogajanjih,⁸⁵ gledaliških

83 Razprava o odnosu med retrom in nostalgijo je sicer široka: na tem mestu ponujam lastno kratko definicijo, da je retro po vsebini nostalgičen, a brez sentimentalnega naboja – torej je, za razliko od nostalgije, čustveno hladen, racionalen, instrumentalen, pogosto ironičen.

84 V mislih imam naslova pesniške zbirke Paula Éluarda »Le dur désir de durer« (1946) in tistega odmevnega makedonskega filma Milča Mančevskega »Pred dežjem« (1994).

85 Med mnogimi naj omenim le razvpiti roman Vuka Draškovića »Nož«, ki je od prve objave leta 1982 doživel brezštevilne ponatise pri različnih založbah.

predstav⁸⁶ in filmov.⁸⁷ Zaostanka ne gre pripisati pomanjkanju refleksije umetnikov o teh tabuiziranih temah, ampak odprtejši politični in družbeni klimi, ki je to omogočila, saj se jih do osemdesetih ni smelo odpirati.⁸⁸

Dalje: v kulturni refleksiji osemdesetih geografska identiteta sovpada s časovno, prostorskost s temporalnostjo. Mrgoli zgodb in podob odraščanja, osebne, socialne in kulturne »rasti«, časovnega prehajanja, a s pomembnim dodatkom: popolnim in neslavnim prelomom. Geografija in temporalnost izgube se prekrivata: časoprostor se diametralno deli na pred letom 1991 in po njem ter v Jugoslaviji in po njej. Dvojna kronološka naracija – osebna/socialna in širša, politična/zgodovinska – teče vse do trenutka, ko je radikalno pretrgana. Naivna vera otroštva in pričakovanje mladosti, ko se zdi, da je mogoče vse, da najlepše šele prihaja, sta grobo prekinjena. »Osamdesetih je postojala budućnost, ili barem njezin privid«, piše hrvaška pisateljica in publicistka Maja Hrgović⁸⁹ – in če kje, se danes to pozna v delih o tem desetletju. Avtorji torej na ustvarjalen način, praviloma skozi osebno zgodbo, rekonstruirajo tisto desetletje na pragu prehoda »iz socializma v fevdalizem«, kot je bistvo tranzicije z natančnim sarkazmom strnila newyorška zgodovinarica Katherine Verdery (1996).

Petič: osemdeseta pogosto površno razumemo *en bloc*, kot enotno obdobje. A veliko omenjenih del jih eksplicitno ali implicitno deli na prvo in drugo polovico, torej gre za »dvojna osemdeseta«. V prvem, srečnejšem delu se zaplet vrti okoli brstenja novih subkultur, glasbe, civilne družbe, novih življenjskih stilov, prvih ljubezenskih izkušenj, ležernega vsakdanjega življenja in da, tudi potrošništva. Naracija druge polovice osemdesetih je treznejša in bridkejša: gospodarska in politična kriza začenjata čedalje bolj vplivati na protagoniste, čutiti je pomanjkanje in nezaupanje do vsega do takrat samoumevnega, rušijo se socialistični maliki, narašča nacionalizem. Temu sledijo tudi liki: če so v prvi polovici osemdesetih prevladovali mladi, ki so pričakovali boljšo prihodnost z več svobode in možnosti, v naracijah druge polovice desetletja prednjačijo mali lopovi, *mutivode*, hohštapljerji, tihotapci, kruhoborci, lumpenproletariat z ideologijo *hvatanja krivina* invsakdanjo prakso *snadji se*. Optimizem zgodnjega desetletja zamenja ne le

86 Npr. leta 1983 nagrajena predstava »Golubnjača« dalmatinsko-srbskega književnika in dramaturga, kasneje tudi politika Jovana Radulovića.

87 Recimo »Na svidenje v naslednji vojni« (Živojin Pavlović, 1980), »Rdeči boogie ali Kaj ti je deklica« (Karlo Godina, 1982), »Moj ata, socialistični kulak« (Matjaž Klopčič, 1987) in končno »Glavi barut« (Bahrudin Čengić, 1990).

88 Tako je oblast leta 1952 Edvarda Kocbeka zaradi zbirke novel na te teme »Strah in pogum« (Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1951) izločila iz javnega in političnega življenja.

89 <https://www.novilist.hr/vijesti/hrvatska/80-e-su-jos-bile-godine-kad-je-jos-postojalabuducnost/>, dostop 4. 8. 2020

streznitev, ampak depresivnost in represivnost poznega. Če ju združimo, dobimo *-voilà* – tako pogosto grenko-sladko sliko osemdesetih.

Tako kot je treba diverzificirati osemdeseta, razumevati razlike v njih, je treba diverzificirati tudi njihove kulturne refleksije, kot so se razvile v kasnejših desetletjih. Drugače rečeno, v desetletjih po njih najdemo različne podobe osemdesetih. Kolanovičeva (2018) se v svoji analizi postjugoslovanske hrvaške književnosti učinkovito sklicuje na tri faze kulturnega spominjanja na socializem, kot jih je dognala filmska in medijska teoretičarka Temenuga Trifonova, in jih nadgradi s četrto. Začetek devetdesetih zaznamujeta revizionizem in agresivno zavračanje socializma; po letu 2000 nastopi obdobje grenko-sladke nostalgije, tako sentimentalne kot potrošniške; v drugem desetletju 21. stoletja, ko se socializem zdi oddaljena zgodovinska kuriozitet, se pišejo knjige, snemajo filmi, sestavljajo oddaje, ustvarja glasba, postavljajo razstave ipd. o različnih (dis)funkcionalnostih takratnega vsakdanjega življenja, o popularni kulturi, umetnosti, dizajnu ipd. Četrto fazo kulturnega spominjanja na jugoslovanski socializem pa Kolanovičeva vidi v sicer počasnem odkrivanju njegovih revolucionarnih in emancipatornih političnih potencialov, ki se najprej pojavlja na kreativnih robovih »puščave postsocializma«:⁹⁰ v radikalni umetnosti, kulturni alternativi, delavskih in študentskih uporih, različnih nekonformnih življenjskih in estetskih praksah ter v brstenju novih subkultur in progresivnih subpolitik.

Sedmi skupni imenovalac kulturnih pogledov na osemdeseta je simptomatično dejstvo, da je večino aktualne umetniške in kulturne produkcije o osemdesetih ustvarila zadnja jugoslovanska generacija, tista, ki je doživela njen kulturni razcvet in istočasno politični razkroj. Gre za takratne mladostnike ali otroke, za generacije, rojene nekje med koncem petdesetih in zgodnjimi sedemdesetimi,⁹¹ ki so v tistem desetletju doživeli svoje *magareće godine*, če si izposodim naslov Čopičevega mladinskega romana. Nenujen konec Jugoslavije je sovpadal z nujnim koncem njihove adolescence/otročstva – dobesedno *goodbye teens*, kot pravi hit Plavega orkestra. Kulturna in umetniška refleksija osemdesetih je v veliki meri povezana s prav to starostno kohorto, lahko bi celo govorili o posebnem, transrealističnem žanru te generacije. V njeni književnosti, glasbi, sliki, filmih ipd. je namreč mogoče zlahka najti (avto)biografske drobce tudi tam, kjer naj bi šlo za fikcijo. Tako osebna usoda avtorjev kot usode njihovih junakov so praviloma povezane s širšo situacijo, z državo in družbo, ki sta takrat pospešeno propadali.

90 Kot gre naslov zbornika Horvata in Štiksa (2015).

91 Prek palca rečeno: med Balaševićovo *pedeset i neke*, torej povojnimi *baby-boomers*, in milenijci (oziroma generacijo Y, prvo generacijo spletne revolucije), ki je bolj kot Jugoslavijo poznala njen razpad.

Osebne drame na mikroravnih sovpadajo z zgodovinskimi dramami na makroravnih, kar ti avtorji predelujejo prav skozi umetnost in v umetnost. V *Veliki zgodovini* ne nastopajo kot heroji, a tudi ne kot žrtve. Pomenljivo veliko je takšnih, v svojem bistvu katarzičnih narativnih projekcij vnažaj, ki pa dajejo tovrstnemu ustvarjanju še eno skupno, dejansko že sklepno razsežnost.

Teh avtoric in avtorjev namreč nimam za nikakršno *izgubljeno generacijo*, kot jih poznamo iz polpretekle zgodovine umetnosti, politično resignirano, a ustvarjalno toliko bolj aktivno; še manj pa za *herojsko generacijo*, ki bi postavila ideološke in estetske kanone o tem času in jih ljubosumno čuvala. Ravno nasprotno: njihova dela kljub izrazni heterogenosti prežema po eni strani več kot očiten pretres zaradi izgubljenih iluzij in posledic razpada, torej omenjeno stanje med nostalgijo in travmo, na drugi strani pa osebna in skupinska gradnja odpora_obstoječemu. Njihova v osemdesetih prvič in v devetdesetih drugič stesana *ekskluzivna individualnost*, če uporabim izraz sociologa Niklasa Luhmanna, skriva v sebi kal upiranja: tako v času odraščanja iztrošenemu, a še vedno represivnemu okviru jugoslovanskega socializma kot zatem novonastalemu, a prav tako represivnemu, utesnjujočemu okviru postjugoslovanskega etnonacionalizma in neoliberalizma v odrasli dobi. Odpor oblikujejo na lasten način: zaprte prostore etnonacionalističnega revanšizma in neoliberalnega triumfalizma prebijajo z nekonformnostjo (postjugoslovanskega) internacionalizma.⁹² To je več kot očitno iz njihove *proze/poezije/glasbe/podob v kavbojkah* v nasprotju z neotradicionalnim zasukom v kulturno avtarkičnih devetdesetih (in kasneje), ki ga simbolizirajo *opanke in šajkače, avbe in dirndle, kićanke in fesi* ter njihove turbofolk izpeljave. Na to je ne nazadnje opozoril tudi poznavalec sodobnega Balkana Tim Judah (2009), ki s pojmom *jugosfere* razloži ponovno povezovanje nekdanjega jugoslovanskega prostora predvsem na kulturnem, umetniškem in socialnem področju, za katerim šepata gospodarsko in politično. Tem ustvarjalkam in ustvarjalcem gre zasluga, da je postjugoslovanski kulturni prostor preživel svoj nekdanji jugoslovanski politični prostor. Po tridesetih letih je več kot očitno, da so kulturne celitve premagale vse politične delitve.

Zato ni dovolj reči, da ti v svojih delih zgolj (re)konstruirajo kompleksnost in zapletenost tistega desetletja, da so obtičali samo v njem; še manj, da ga rezonirajo in upodablajo skozi rožnata očala; in še veliko manj, da prevzemajo pozicijo naknadne pameti *generalov po bitki*, preroškega moraliziranja in pametovanja, kako so *oni to predvidevali že takrat*. Dovolj so mu blizu, da ga niso pozabili, in dovolj oddaljeni od njega, da ga lahko kritično

92 Več o emancipatornih potencialih kulturnega spominjanja v okvirih retroutopije in izven njih glej v Buden 2014: 155–170.

premeljejo. Poglavitni širši družbeni dosežek – in zato imanentna politična relevantnost – tovrstne ustvarjalnosti je po mojem mnenju odpor vseprisotnemu historičnemu revizionizmu, ki je sicer »začrtal naš zgodovinski spomin in politično obzorje« (Mastnak 2015: 75); odpor antikomunizmu in antijugoslavizmu, ki sta trdi revanšistični jedri zmagovalnih neoliberalizma in etnonacionalizma kot novih totalnih državnih ideologij. Odpor zgodovinskim amnezijam in potlačevanjem preteklosti, odpor razdružbljanju, novim krivicam, konservativni regresiji, antiintelektualizmu in »represivni infantilizaciji« (Buden 2014: 36) v državicah naslednicah. Odpor njihovemu postopnemu, a odločnemu drsenju v iliberalno oziroma reakcionarno demokracijo.

Velika večina ustvarjalcev v svojih kulturnih refleksijah osemdesetih ne jezdi na čedalje bolj prisotnem nostalgичnem valu in ne parazitira v komodifikaciji travme, kar jim kritiki pogosto podtikajo. Ne: njihov takratni in aktualni položaj je položaj aktivnih soustvarjalcev, soudeležencev, sopotnikov, sopričevalcev svojega časa: takrat mladih, sedaj umetnic in umetnikov, v obeh primerih implicitno ali celo eksplicitno kritičnih do tedanjega in sedanjega stanja. Preteklost jih prav toliko preganja kot navdihuje: popkulturni imperativ *80s forever!* prebijajo z ustvarjalno skepso, z *80s forever?*, torej s tesnobo pred prihajajočo katastrofo bližnje prihodnosti? Pod bremenom kasnejše zgodovine se poistovečajo z izgubo: a ne končajo v žalovanju, ampak v emancipaciji. Opogumljeni s to grenko-sladko, prijetno in hkrati težko izkušnjo gledajo naprej, iz nje poganjajo nove začetke. To se ne kaže le v njihovih delih, ampak tudi v njihovih aktualnih zunajumetniških, dejansko že artističnih angažmajih: mnogi od njih so pomembne javne osebnosti, aktivisti, novinarji, publicisti, oblikovalci mnenj, nekateri udeleženi tudi v neposrednih političnih konfrontacijah. Devičeva upravičeno opozarja (1998: 402), da so prav ustvarjalci iz te zadnje jugoslovanske generacije – takrat mladi svobodnjaki izven umetniških in akademskih institucij za razliko od mnogih starejših, etabliranih, z dolgim stažem v njih, ki so konec osemdesetih čez noč postali zagreti nacionalisti – množično sodelovali v protivojnih gibanjih.

Na koncu se vračam k uvodni Adornovi dilemi o pisanju poezije po storjenih grozodejstvih. Ameriški objektivistični pesnik Charles Reznikoff je ponudil odgovor, ki sem ga prepoznal v večini obravnavanih kulturnih refleksij in umetniških reprezentacij osemdesetih: »by doing what the artist has always done and finding the appropriate technical means«.93 Kritično, večstransko, preizprašujoče upodabljanje, ubesedenje, snemanje, uglasbljanje

93 <https://www.theguardian.com/books/booksblog/2011/jan/11/poetry-after-auschwitz>, dostop 26. 9. 2020.

nedavno obstoječega medetničnega sožitja, pravičnejše družbe, avtohtonega antifašizma, uresničenih konkretnih utopij, emancipacije šibkejših skupin, delujoče družbenosti – vse to niso zgolj kulturni navdihi, ustvarjalne ideje, estetske preference ali umetniške fikcije, ampak tudi semena družbenega disenza, emancipatorni pozivi, opozicijska opozorila, politične klopote danes vladajočim ideološkim konstrukcijam in političnim praksam. Kulturne in umetniške refleksije jugoslovanskih osemdesetih ponujajo politično relevantno radikalno drugost danes (ne)delujočemu postjugoslovanskemu stanju; sporočajo: če je takrat obstajala alternativa, znotraj in zunaj državnega okvira, obstaja tudi sedaj.

Literatura

- Avdagić, Anisa (2012): Narrative Images of the Yugoslav Totality (and Totalitarianism) in the Bosnian-Herzegovinian Short Story in the Transition from the 20th to the 21st Century. V: Tanja Zimmermann (ur.): *Balkan Memories – Media Construction of National and Transnational History*. Transcript Verlag, Bielefeld, str. 139–146.
- Beganović, Davor (2012): Reflective and Restorative Nostalgia – Two Types of Approaching Catastrophe in Contemporary Yugoslav Literature. V: Tanja Zimmermann (ur.): *Balkan Memories – Media Construction of National and Transnational History*. Transcript Verlag, Bielefeld, str. 147–154.
- Buden, Boris (2014): *Cona prehoda – O koncu postkomunizma*. Založba Krtina, Ljubljana.
- Denić-Grabić, Alma (2012): The Narrativization of Memories – Trauma and Nostalgia in the Novels *Museum of Unconditional Surrender* by Dubravka Ugrešić and *Frost and Ash* by Jasna Šamić. V: Tanja Zimmermann (ur.): *Balkan Memories – Media Construction of National and Transnational History*. Transcript Verlag, Bielefeld, str. 155–162.
- Dević, Ana (1998): Ethnonationalism, Politics, and the Intellectuals: The Case of Yugoslavia. *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 11, No. 3, str. 375–409.
- Dutceac Segesten, Anamaria (2011): *Myth, Identity, and Conflict: A Comparative Analysis of Romanian and Serbian Textbooks*. Lexington Books, New York.
- Guffey, Elizabeth (2006): *Retro – The Culture of Revival*. Reaktion Books, London.
- Horvat, Srećko; Štikl, Igor (2015): *Welcome to the Desert of Post-Socialism – Radical Politics after Yugoslavia*. Verso, London and New York.
- James, Petra (2020): *The Specter and the 'Haunting Past': Literary Representations of Central European Dictatorships of the 20th Century*. Prispevek na kon-

- ferenci *The Other Europe: Changes and Challenges since 1989*, 11. in 12. september 2020, Yale University, New Haven.
- Judah, Tim (2009): *Yugoslavia is Dead: Long Live the Yugosphere*. LSE – Research on South Eastern Europe, London.
- Kolanović, Maša (2018): *Back to the Future of (Post)Socialism: The Afterline of Socialism in Post-Yugoslav Cultural Space*. V: John Frederick Bailyn, Dijana Jelača in Danijela Lugarić (ur.): *The Future of (Post)Socialism*. State University of New York Press, Albany, str. 165–194.
- Markovina, Dragan (2015): *Povijest poraženih*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Mastnak, Tomaž (2015): *Liberalizem, fašizem, neoliberalizem*. Založba /*cf., Ljubljana.
- Neumayer, Laure (2019): *The Criminalisation of Communism in the European Political Space After the Cold War*. Routledge, London and New York.
- Pavlaković, Vjeran (2014): *Blowing Up Brotherhood and Unity: The Fate of World War Two Cultural Heritage in Lika*. V: Petra Jurlina (ur.): *The Politics of Heritage and Memory (Conference Papers, October 9-10, 2013, Zadar)*. University of Zagreb, Center for Peace Studies, Zagreb, str. 351–394.
- Pehe, Veronika (2020): *Velvet Retro: Postsocialist Nostalgia and the Politics of Heroism in Czech Popular Culture*. Berghahn Books, New York & Oxford.
- Perković, Ante (2011): *Sedma republika – pop kultura u Yu raspadu*. Novi liber, Zagreb.
- Petrov, Ana (2016): *Jugoslovenska muzika bez Jugoslavije – Koncerti kao mesta sećanja*. Fakultet za medije i komunikacije, Beograd.
- Reynolds, Simon (2011): *Retromania – Pop Culture's Addiction to Its Own Past*. Faber and Faber, London.
- Stojanović, Dubravka (2010): *Ulje na vodi – Ogledi iz istorije sadašnjosti Srbije*. Peščanik, Beograd.
- Šarić, Ljiljana; Gammelgaard, Karen; Hauge, Kjetil R.å (ur.) (2012): *Transforming National Holidays – Identity Discourses in the West and South Slavic Countries, 1985–2010*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia.
- Šušnica, Srdjan (2015): *Pop-Mythological Urine Marking of »Our« Streets – Case Study Banja Luka, Bosnia-Herzegovina*. MA thesis, Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani, Ljubljana.
- Velikonja, Mitja (2013): *Rock'n'Retro - New Yugoslavism in Contemporary Popular Music in Slovenia*. Sophia, Ljubljana.
- Velikonja, Mitja (2017): *The Yugoslav Rear-View Mirror – Ways of Remembering Yugoslavia*. V: Latinka Perović, Drago Roksandić, Mitja Velikonja, Wolfgang Hoepken, Florian Bieber (ur.): *Yugoslavia from a Historical Perspective*. Helsinki Committee for Human Rights in Serbia, Beograd, str. 515–547.

Verdery, Katherine (1996): *What Was Socialism, and What Comes Next?*. Princeton University Press. Princeton.

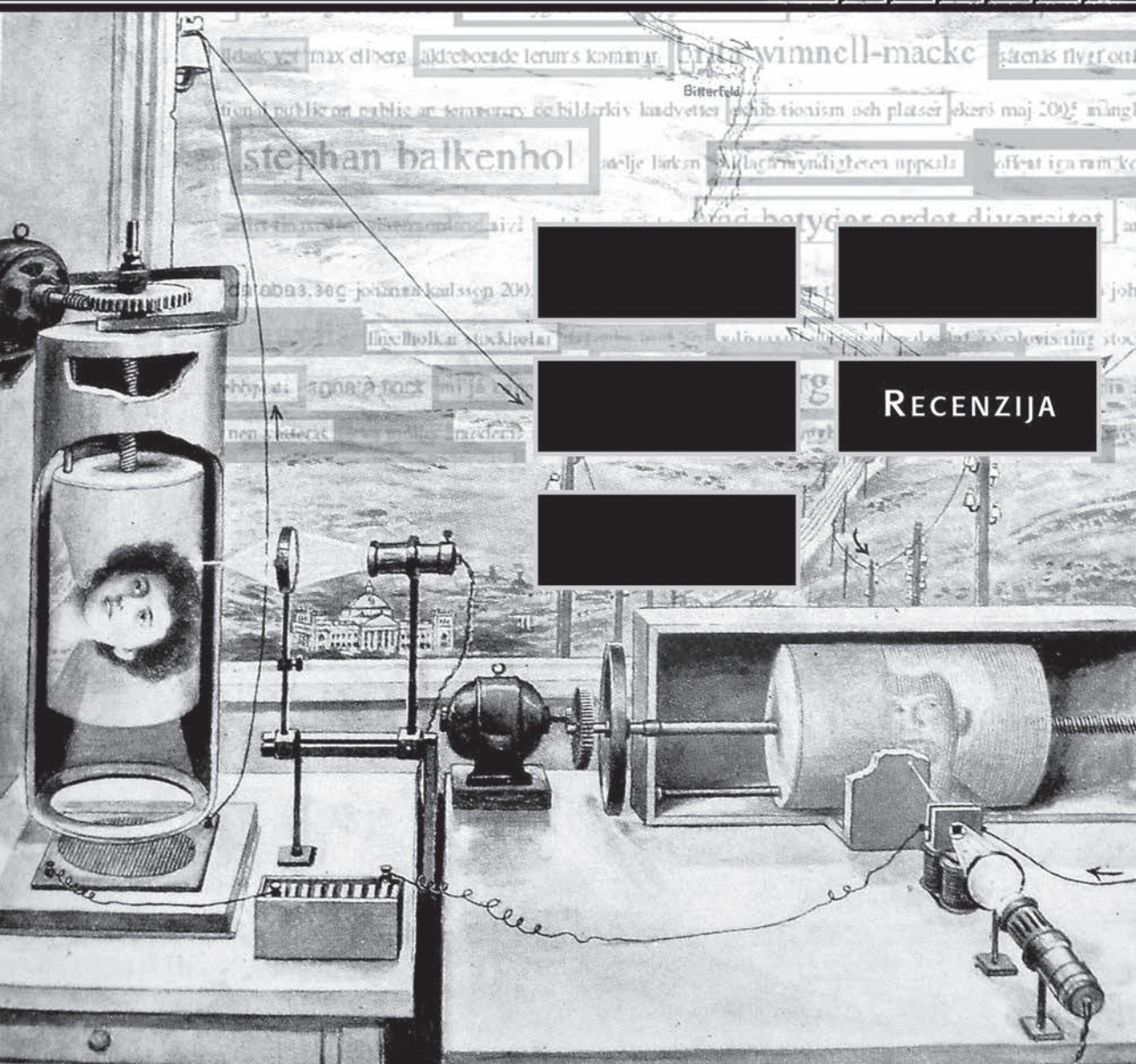
Vermeulen, Timotheus, and Robin Van den Akker (2010): Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics and Culture*, No. 2.

I get a report face to face with the police and the emergency

Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security
Security

Republic

the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words
the power of words



Iskanje časom primernega razodetja

Deborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro: *The Ends of the World*; Polity Press, 2017, prev. Rodrigo Nunes.

Knjižica *Konci sveta* brazilskih antropologov in teoretikov Deborah Danowski in Eduarda Viveirosa de Castra spada v tisto, kar se tiče bralcev in ciljev morda nekoliko zmedeno kategorijo akademskih del, ki se poženejo z velikim zamahom in pomešajo jezik političnega manifesta, religioznega razodetja in akademskega kataloga. Delo kot nalašč zame, ki mi še ostaja nekaj filozofske izobrazbe, sled neodobravanja stvarnosti in nagnjenje k estetski očaranosti. Sicer pa si je težko misliti, komu natanko je knjižica namenjena; za aktiviste je preveč abstraktna, za epistemologe prehitra, za splošno občinstvo preveč vijugava. Morebiti je poslanica, korak v polemiki, neke – morda malce okultne – skupnosti teoretikov, ki se spopadajo s teoretsko formulacijo problema podnebnih sprememb. Zame je bilo srečanje s *Konci sveta* prvo srečanje s to skupnostjo, njenimi običaji, datumi prelomnih konferenc in njenim delom nasploh – tako da je v temle besedilcu vprašanje prepričljivosti

tudi vprašanje mojega spreobrnjenja.

Konci sveta se začno z dejstvom konca, to pomeni *izumrtja človeštva* – z neobhodnim, grozo vzbujajočim razkritjem gole *biti* konca pod megljami upov in strahov, dejanj in nehanj v atmosferi, kjer potekajo naša individualna življenja. Dejstvo *antropocena*, nepovratne transformacije okolja, ki smo jo zakrivali, je podstat knjige, njenega časa in vseh nas, ki si ta čas delimo. Izumrtje človeškega je najprej strukturna transformacija ontologije, razmerja podvrženega in izvrženega, subjekta in objekta: »*Preobrazba ljudi v geološko silo, torej v objektivni fenomen ali naravni objekt, je povrnjena z vdorom Gaie v človeški svet, kar daje Sistemu-Zemlji grozečo obliko subjekta zgodovine, političnega akterja, moralne persone.*« Tako nas esej že na začetku zabriše ob nepremostljivo, kjer nato začne razpredati o zgodbah, ki si jih pripovedujemo na robu brezupa: »*Ta sedanost se razkriva kot sedanost 'brez razgleda' – pasivna prisotnost, negibna prenašalka geofizične karme, ki je scela onkraj naših zmognosti intervencije.*« In nato avtorja razkrijeta svoj namen – *izumiti našim časom primerno mitologijo* –, ki ga ponovita v zaključku, v katerem prehojeno pot opišeta kot »*prvi opis tistega, kar vidiva, kot velikanski napor sodobne domišljije, da bi proizvedla misel in mitologijo, ki bi bili adekvatni našim časom.*«

Tako *Konci sveta* hitro zapustijo začetno področje ontologije, o kate-

rem ni mogoče povedati veliko več kot to, da nam vsem oznanja smrt in da za to nosimo krivdo sami, ter se začno ukvarjati s problemi recepcije novega stanja *biti* v diskurzu in epistemologiji. Avtorja naše soočenje z grožnjo opišeta takole: »*Zmedena panika – če ne kar neke vrste mračno zadovoljstvo – visi po vsem sodeč nad duhom časa.*« Zatem se poženeta v ne pretirano podrobno raziskavo pripovedi o našem koncu, ki obsega dve figuri: svet brez ljudi in ljudi brez sveta. Poenostavljeno rečeno, ti figuri predstavljata znotraj sebe dialektični alternativni, ki smo si ju sposobni zamisliti kot rezultata svojega brezizhodnega stanja. V prvi – in verjetnejši – Gaia, torej Zemlja, Narava, človeštvo izvrže, uniči in znova vzpostavi *naravno ravnovesje*. Za Deborah Danowski in Eduarda de Castra je tovrstna eshatologija Narave prešibka in obenem epistemološko naivna. Prešibka zato, ker ni zagotovila, da bo, če se uničimo, preživelo karkoli in kdorkoli. Življenje navsezadnje *ni stabilen proces* – krhko je. Naivna pa je zato, ker tovrstne vizije naletijo na utopično-fantastično mejo: sveta brez zavesti si ni mogoče predstavljati. Naivni opisovalci edenskega vrta prihodnosti – brez človeštva – situacijo nemarno poenostavijo in se vpišejo v mrtve svetove prihodnosti. Hkrati so v svojem početju grobijanski, ne ustavijo se niti toliko, da bi pomislili *na vse druge mogoče perspektive* (živalske, rastlinske, kristale itd.), vse

je še naprej človeška perspektiva. Ta mitologija in misel (njeni zastopniki so po sodbi Deborah Danowski in Eduarda de Castra nihilistični, objektivistični filozofi Meillassoux, Brassier itd.) tedaj ne zdrži: njen svet je mrtva pustinja inertne materije, a človeško v njej vztraja kot nekakšen dekadenten kadaver zavesti. Deborah Danowski in Eduardo de Castro pa ob tem že kličeta prvo svojih razodetij: *svet ni in ne more biti mrtev. Zavest je arche, primum movens in primum mobile.*

Druga linija – *ljudstvo brez sveta* – postulira (trans)humanistični ideal povzdignjenega človeštva iz pustinj sveta, ki ga zapuščamo. Mars, podzemlje, možgani v kadi – ali *geoinžiniring*, popolna in dokončna kolonizacija sveta, njegovo poustvarjenje po človeški podobi. Tudi tu se svet transformira v puščavo, toda ne v puščavo brez zavesti, nasprotno, človeška zavest, *agens*, posrka vse naravne vire, se z njimi obogati, opolnomoči, okolje pa dokončno opustoši, se temu svetu odpove ter si v tehnologiji, podzemlju ali na Marsu napravi *nov svet po svoji podobi*. Tudi ta mitologija je silno razširjena, v svojem bistvu še renesančno-razsvetljenska, zaupa v človeško zmožnost, da se *po zavesti* samopreseže. Na koncu niti ni važno, ali se ohranita človeško telo in človeštvu naklonjeno okolje; važno je, da se ohrani zavest. Obe varianti, torej prva, ki nas vodi v breztelesno eksistenco mehanične reprodukcije

cije zavesti (umetna inteligenca), in druga, ki ohrani skupnost sicer puritanskih teles v povsem umetno poustvarjenem okolju (geoinžiniring), sta pravzaprav analogni: v obeh preživi predvsem *človeštvo kot duh, ki potrebuje steklenico*. V skrajnejši variaciji ta mitologija vključuje tudi naslednji korak v preoblikovanju obličja Zemlje po opustošenju. Kakor v starih razsvetljskih utopijah napredka ga poustvari kot »ekstenzijo« zavesti, vrt brez trpljenja, poln rafiniranih užitkov uma. Zastopniki te eshatologije so v knjigi akceleratoristi, ki jim ni v kritiki nič prihranjeno, označeni so kot nostalgiki (žalujoči za razsvetljskim *bildungom* svetovne socialistične republike) in prenapeti (rasistični, šovinistični itd.) fantasti. »*Svet brez nas – a naše delo*« je njihovo geslo. Drugo razodetje *Koncev* se glasi, *da ni zavesti brez sveta* – ali preprosto in po svoje: *ni duha*.

Vseskozi se tako po malem kaže – in postaja vse očitneje –, da imata Deborah Danowski in Eduardo de Castro ob katalogiziranju pripovedi o koncih svoje namene. Obstaja *tretja* možnost. Sicer si lahko mislimo, koliko je še takih, ki niso zajete v njun kratki katalog, in zakaj sta zastopani le opisani, a ta misel služi le poudarjenemu zavedanju, kako manifestativen in polemičen je ton *Koncev*. Ta *tretja* možnost indijanske mitokozmologije (*Amerindian mythocosmologies*) v celotni drugi polovici knjige zaključuje »pregled«

pretendentov na status v današnjem času učinkovite mitologije. Že v razpravljanju o tej »tretji poti« najdemo zanjo tudi, s citatom Latourja, ki je vedno pri roki, kadar je avtorjema potreben zaveznik, upravičenje: »*Glej in se čudi, med nami opažamo postopno vračanje k tesnobnim kozmologijam starih – nenadoma razumemo, da sploh niso bile slabo utemeljene.*«

Prva razlika v obravnavi »tretje poti« je, da tu ne začinjamo pri koncu, ampak pri izvoru, v katerem so bili edina in prva substanca in materija *ljudje*. Ti ljudje indijanskega mita so bili *nestabilni* in spreminjavi; ko so tako menjali svojo obliko, so nekateri postali (in ostali) druge živalske in rastlinske vrste, poteze pokrajine, vremenski pojavi in nebesna telesa, z eno besedo: svet. Človeškost je v takšni kozmologiji v svetu latentna, vedno se lahko pokaže v kateremkoli obličju sveta. Iz tega torej sledi, da se vsake vrste bitja zase in med sabo prepoznava (anatomsko in kulturno) kot *ljudstvo*, kajti med seboj si vidijo v dušo – navzven, v drugih, pa ne vidijo *človeškega*. Okolje, pravita avtorja, je za Indijance »*družba družb, mednarodna arena – kozmopoliteja*«. To sicer še ne pomeni mirnega »holističnega« soobstoja v naravi, prav nasprotno: »*Vsako srečanje med dvema vrstama tukaj in zdaj se bo neobhodno končalo tako, da bo ena svojo človeškost vsilila drugi, to se pravi, končala bo tako, da bo drugo*

pripravila do tega, da pozabi svojo človeškost.» Tudi konec sveta bo imel takšno podobo. Uničenje sveta je uničenje *neke človeškosti*, a ko svet znova vznikne, vznikne z njim tudi (drugo) človeštvo. To pa pomeni, da »*moraš paziti, kod stopaš*«. Nauk, ki ga žele *Konci* oznanjati, je tedaj: »*Morda je bilo pred svetom človeštvo, toda sveta po njem ne more biti.*« To je: »*Sveta, ki bi mu manjkali odnosnost in drugost, ne more biti.*«

A tudi tu avtorja napredujeta hitro, le malo je utrujajoče akademske natančnosti: podrobnosti o časovnem in prostorskem kontekstu, v katerem se je opisana misel razvijala in preoblikovala, pa tudi o ljudstvih, ki so tako mislila in še mislijo svet, razsežnosti tega nazora med njimi itd. Težko je torej reči, koliko je tej mitološki varianti – nemožnosti *konca sveta* ali *človeštva* – dodanih njenih strahov, upov in muh. Dosti bolj je poudarjena *estetska očarljivost*. Kljub temu pa jasno in odločno izbereta to, slabšalno rečeno, primitivistično stran, ki ne vidi razloga, da bi še naprej ohranjali globalni sistem in svet, ki ga je ustvaril. In tu pravita: Indijancem se je svet že večkrat končal, učimo se tedaj od njih. V podtonu lahko tudi zaznamo, da je konec sveta vendarle neizbežen, da bo človeštvo, skladno z mislijo njune naklonjenosti Latourju in indijanskim kozmologijam, *nadomeščeno* (ta zaključek je nujen in vsebovan v figuri osrednjega apokaliptičnega spopada: nas *Humans* ali

Moderns proti prihajajočim *Terrans*). Ne drzneta si seči tako daleč, da bi zagovarjala *svoje* ali *naše* preživetje, za nujno imata zgolj preživetje kot tako. Znova v podtonu tako zaznavamo: izumrtje civilizacije, modernosti, Zahoda je dejstvo. Upata pa, da se bomo morda vendarle lahko pridružili *novemu človeštvu*. To upanje je sicer nekoliko nejasno – večkrat ga bolj kot stvar aktivnega dejanja občutimo kot milost; nas bodo zatirani tega sveta, ki v njegovem koncu pričakujejo odrešenja, sprejeli kot svoje brate in sestre?

Kakor v knjižici vse bolj prevladuje lastni program njenih avtorjev, kakor se »pregled imaginarijev konca« venomer izkazuje za polemiko, tako se vse jasneje zastavlja vprašanje: za koga? S kakšnim učinkom? *Velikanski napor sodobne domišljije, da bi proizvedla adekvatno misel in mitologijo*, je po sodbi avtorjev očitno nezadosten; treba mu je pomagati, dodati svojo variacijo na apokaliptično temo. Tu jima pride prav, da ob vprašanih prihodnosti človeštva ni mogoče stati ob strani, pač pa je treba izbrati stranko, torej tudi prepričanje in vero, ki jo bomo sami sprejeli.

Velja izpostaviti, da je izvorno – brazilsko – občinstvo *Koncev* v nekoliko drugačnem položaju. Indijanska ljudstva, s katerimi sklepata zavezništvo Deborah Danowski in Eduardo De Castro, so tam vendarle politični in kulturni akterji, če ne drugače vsaj kot *možna izbira*, ki jo je zgodovina

imela. Nam – abstraktnim zahodnim ljudem –, ki beremo (angleški) prevod njunega dela, pa se vendarle zdi, da ob podobah tujih kozmologij in zgodovinske usode cedimo *pobožne sline* in ob tem čutimo nelagodno zapeljivost *plemenitega divjaštva*.

Tudi predlagana spremenljiva *kozmpoliteja* življenja – soobstoja in diplomatsko kompleksne izmenjave med nekomenzurabilnimi skupnostmi – ima za nas, po dediščini nacionalne države Evropejce, (zamolčani) nadih herderjanskega »dobrega« nacionalizma prve polovice 19. stoletja. Iz tega sicer hkrati sledi, da kot ljudje »drugih podnebij« in tradicij ne moremo privzeti predlaganega ideala. Pri Herderju, prav kakor v kozmpoliteji življenja, *ima vsako ljudstvo* neodtujljivo bistvo. Ali torej iz argumenta knjižice sledi, da mora vsako podnebje, vsako *prihakajajoče* ljudstvo iz svojega okolja, temeljnega kamna svoje preteklosti, ki so ga zidarji zgodovine zavrgli, potegniti samozadostni nauk za prihodnje preživetje? Da bi v *Koncih* potegnili takšno linijo, nimamo druge osnove kakor gesto avtorjev, ki zavrmeta vse porajajoče se mitologije in predlagata svojo. Po drugi strani se zdi mnogo bolj utemeljena misel, da smo ob branju – kakor ob branju kateregakoli drugega razodetja – pozvani, da opustimo svojo zmoto, svoj način življenja, svoje podnebje in sprejmemo veselo oznanilo. Temelj takšnega branja je navsezadnje dejstvo, da bomo *svoj način življenja*

gotovo primorani opustiti, da se obranimo najhujšega.

A tako zadenemo ob paradoks v argumentu. Na podlagi katastrofe, ki nam preti, je postulirana nujnost, da *izstopimo* iz svojega položaja. Pot pa, ki jo Deborah Danowski in Eduardo de Castro predlagata – indijanska mitokozmologija –, nam je z njunim lastnim argumentom *univerzalne skupnosti skupnosti, ki druga v drugi slutijo latentno sorodstvo, ki pa se ne kaže navzven*, preprečena. Da bi namreč *izstopili* iz svojega položaja, moramo spoznati in sprejeti nauk, ki zatrjuje, da *iz svojih čevljev ne moremo izstopiti*. Navsezadnje ta romantična lokalna vera vsebuje tudi nadvse praktično pomanjkljivost: katera *univerzalna* instanca bo to vero razširila po zemeljski obli?

Ker ta knjižica ni več gola deskripcija spremenjenega stanja *razodevanja* biti (v mitologiji), ampak manifest in polemika za odrešilno stanje biti, zahteva misijonarstvo, da *čim več ljudi prepričamo v novi temelj*. Je torej namenjena tistim, ki bodo postali misijonarji te nove vere?

Najbrž ne, prej so to ostanki univerzalističnega in razsvetljenskega temelja akademske skupnosti. V mojih očeh *Konci* utrpe smrtni udarec, ko z zgornjim paradoksom obstanemo paralizirani na mestu, brez praktičnega etičnega izhoda. Modifikacija konceptov, ki se odvije skozi je in bi imela smisel le kot v novem mitu utemeljena nova etika, pa postane lingvistična igra, ki se prosto

širi v metafiziko. Brezupno stanje biti – transformacija človeštva v objektivno silo in Zemlje v moralnega akterja – je z naukom o spreminjivem človeštvu reinterpretirana kot srečanje dveh *človeškosti*, ki ponovno vstopata v razmerje izvornega postajanja (in bosta v vzajemnem izničenju ustvarili nov svet, s tem pa tudi novo človeštvo). Tako postanejo *Konci* nov začetek. A ta nauk se zdi brez vere, le retorična spretnost.

V narativni strategiji, ko prepričujeta v svoje razodetje, Deborah Danowski in Eduardo de Castro posegata po tipični utopični pripovedni površnosti. Hitro jo je mogoče prepoznati v tem, da stališče posamezne izkušnje menja za stališče rodu in rodovnega interesa; proti koncu knjižice neposredno navajata poziv k oživljanju pojma *človeške vrste* kot pragmatični strategiji govorice za soočenje s koncem sveta. S takšnim premikom perspektive na *rod* je mogoče v pripovedi zgladiti vse vrste kontradikcij (klasične utopije so na ta način posebno rade prikrije razredno kontradikcijo, proti krivičnosti katere so se vzdignile), še posebno pa je to sredstvo učinkovito, kadar je treba odpraviti nesrečno usodo, ki »dobri vladavini« navkljub zadane posameznika in njegovo izkušnjo. Kaj v utopiji izvemo o naporu, bolezni, nesreči in smrti njenih prebivalcev? Tako se zamolči »cena« utopičnega sveta. Tudi za avtorja *Koncev*, ki predlagata – čeprav tu nekoliko ekstrapoliram iz konteksta –

manjše, manj potratne, tehnološko skromnejše in manj povezane bukolične družbe, je mogoče vzklikniti: »Prikrila sta nam materialno ceno svobode!«

Resnični etični problem – se pravi problem *navad* in *dejanj* – ima, ko govorimo o podnebnih spremembah in usodi človeštva, silno preprosto rešitev: omejiti trošenje, omejiti pohlep, omejiti razvade (in tu Deborah Danowski in Eduardo de Castro, ki na ključnih mestih navedeta staroselsko geslo »*vivir bien*« – *živeti dobro [in ne bolje]* –, očitno nimata drugačnega mnenja). Mislim, da mitologiji *Koncev* tu manjka konceptualizacija in mobilizacija ključne izkustvene figure sodobnosti: nemoči.

Ko taborimo pod pečino ali pred breznom prihodnosti ter gledamo na drugo stran in na vrh v pustinja, ki se ji ne moremo odpovedati kot svoji dediščini, svoji obljubljeni deželi, v perspektivi *Koncev* stojimo pred nalogo, da *mora vsaka posamezna človeška izkušnja* na svoja pleča vzeti breme samopozabe, da bi se človeštvo iz objektivne sile zopet razpusnilo v posamezne, manj vplivne *akterje*. Vsako posamezno telo v tem agregatu mora nase vzeti odgovornost svojega vzdrževanja in vzdrževanja svojih potomcev. Podrediti se mora muhavosti bogov – podnebja, zemlje, vode, ognja, zdravja in bolezni, spomina in pozabe. Zganiti se morajo naše mišice in zasejati – na tej strani prihodnosti – *vrt*, ki bo hra-

nil nas in naše otroke, našo vas *in nič več*.

Drugače rečeno: vsak posameznik mora raztrgati družbeni kokon, ki ga varuje pred muhavostjo elementov – stanovanje, ki ga ni zgradil sam, vednost, ki si je ni osvojil s svojim telesom, hrano, ki si je ni pridelal sam –, da bi tako odpravil alienacijo tuje energije. Toda to v imenu preživetja vrste pomeni sprejeti lastno nemoč in smrt od lakote, bolezni, mraza, izčrpanosti – na kratko, od neznanja in nemoči. Pa tega ne pravim abstraktno; to še danes opazujemo v od naše revnejših deželah. To bi bila *za nas* cena nove družbe.

Hkrati pa velja: preobrazba človeštva v geološko silo *in* družbeni ustroj, ki je ta učinek proizvedel, imata za neposredno posledico enako abstrahiranje, kot ga uporablja utopična pripoved, ki sem jo opisal v svoji pesimistični ekstrapolaciji *Koncev*. Posameznik in njegova izkušnja sta že nesposobna delovati. Kaj lahko storimo na primer glede Muskovih satelitov? Nas je kdo vprašal, ali jih želimo gledati nad svojo glavo? Kaj lahko storimo glede naftnih polj ali svetovne mreže trgovinskih poti? In hkrati nas prav ti – in številni drugi – sistemi preživljajo, ohranjajo, varujejo. Edina možnost, ki ostaja, je protestna nota ali *umik* v zasebnost, kjer lahko menda – s svojo pravico do *vere* – počnemo, kar hočemo.

V današnjem času je torej nemoč dvolična: najprej nimamo zmožnosti (ali volje) raztrgati družbenih

mrež, po katerih človeštvo postaja *naravna sila*, a hkrati je naša edina možnost vnovične subjektivacije, da se znova podredimo muhavi vse-mogočnosti narave – da postanemo nemočni. Zaključki, ki jih potegnemo po branju, so razorožujoči. Svet pod nebeškim svodom je zaposlen s samim seboj in ne bo nikdar prestopil svojih meja. Soočenja končnega – človeškega – z neskončnim so venomer neučinkovita in zdrsujejo v estetiko, tudi tokrat. In vendar ni mogoče zanikati, da čutim določeno naklonjenost do predloga »nove vere«, pa se vendar že vnaprej pripravljam na razočaranje, ki ga takšen predlog prinaša v odnosu do trajnega napora proti odtujitvi končne človeške izkušnje v neskončnost dela in proizvodnje.

Predvsem moramo biti previdni, da nas branje, kakršno so tudi *Konci*, ne zapelje v skušnjava, da bi podlegli zapeljivosti sladkih, a tujih sanj. *Antropomorfizem* (latentna človeškost sveta in njegovih bitij iz indijanskih kozmologij), ki ga Deborah Danowski in Eduardo de Castro predlagata kot *svojo* filozofijo, je zapeljiv, a kako nam pomaga preseči problem, ki ga artikulirata v uvodu in ga, nemočni, spet najdemo na koncu branja: »*Ali prihodnost, da bi lahko nastopila, zahteva naše izginotje*«? Ali ni prihodnost (oziroma večnost) venomer zahtevala izginotja vsega, kar je in je bilo, da se pojavi? Mar ni zato *nikoli nastopila*? Tu moramo biti skeptični do vseh krošnjarjev s pri-

hodnostjo – akademskih nič manj kot marketinških –, kajti prodajajo nekaj, česar nimajo in česar ni mogoče posedovati. Ne nazadnje se tudi *Konci* končajo na meji teritorija Deleuzovega manjkajočega-prihajajočega ljudstva, preko katere nam v petdesetih letih, ko se je ta figura pojavila, očitno še ni uspelo stopiti, da bi ta čudovita bitja tudi srečali.



ALPINE
ECHO

Alpenecho#2: Poročilo z mednarodnega simpozija »Glasni spomini, turbo ljudje: Kartiranje zvokov, podob in spominjanja v postjugoslovanskem prostoru«

Septembra 2021 se je iztekla prva tretjina triletnega projekta »Slovenska narodnozabavna glasba kot politika: percepcije, recepcije, identitete«, po domače »Alpenecho«, v okviru katerega nastaja tudi pričujoča rubrika. Prvo fazo projekta je zaznamoval radovedni vzgib in raziskovalni poskus umestiti pregovorno »domač, slovenski« žanr slovenske narodnozabavne glasbe v širši kontekst aktualnih razprav in raziskav na različnih koncih humanistično-družboslovne krajine. Alpenechovcu verjamemo v moč in odmevnost glasbe – spleta zvokov in besed, tehnologij in idej. Ob prvi obletnici raziskave smo to izjavili tudi naglas – in upamo, da tudi odzvanjajoče – v okviru dvodnevne interdisciplinarnega mednarodnega simpozija *Glasni spomini, turbo ljudje: Kartiranje zvokov, podob in spominjanja v postjugoslovanskem prostoru*.*

Dogodek, ki je potekal 16. in 17. septembra, smo organizirali v okviru 34. grafičnega bienala Ljubljana: ISKRA DELTA v sodelovanju z Mednarodnim grafičnim likovnim centrom – MGLC. Če je bil letošnji bienale posvečen

prevpraševanju in osmišljanju aktualnih in virtualnih obrisov postjugoslovanskega stanja, je bil naš simpozij namenjen razpravi o aktualnih raziskavah na področjih kulturnih in spominskih študij ter študij popularne glasbe v postjugoslovanski regiji (in širše). Akademske prispevke je dopolnila vrsta interaktivnih intervencij: filmski večer, organiziran v sodelovanju z Mednarodnim festivalom kratkega filma – FEKK, poseben vodeni ogled ljubljanskih grafitov, koncert in vodstvo po bienalu.

Dvodnevni dogodek *Glasni spomini, turbo ljudje*, namenjen povezovanju aktualnih domačih in mednarodnih raziskav, smo zasnovali kot platformo za razpravo ter izmenjavo izkušenj in spoznanj. Namen simpozija je bil izpostaviti tekoče projekte in predstaviti odmevnejše sodobne študije, ki obravnavajo tematike kot so popularna glasba, vizualna kultura in kulturni spomin v postjugoslovanski regiji. Trideset govork in govorcev je tako z različnih perspektiv in skozi raznolike primere premišljevalo, kako v postjugoslovanskem prostoru delujejo različne kulturne dinamike in afekti; kako se zvoki, spomini in podobe preoblikujejo, ko prehajajo med različnimi sodobnimi mediji, žanri in prek meja raznih posttranzicijskih periferij; in nenazadnje, s pomočjo katerih konceptov in metodoloških pristopov je tovrstna vprašanja najbolj smiselno naslavljati.

Simpozij smo organizirali v okviru treh delno prepletenih tematskih grozdov: zvoka in glasbe, spominjanja in medijev ter sodobnih vizualnih kultur. Prvi dan so tako zaznamovali plenarno predavanje in trije paneli, v okviru katerih so govorki in govorki analizirali politične in družbenokulturne razsežnosti popularnoglasbenih krajin postjugoslovanske regije. V okviru drugega dne simpozija smo orisano emergentno diagnozo postjugoslovanskih kulturnih dinamik dopolnili še z izpostavitvijo mehanizmov delovanja kulturnega spominjanja in vizualne (pozicijske in opozicijske, analogne in digitalne) komunikacije v regiji.

Tokrat nas bodo podrobneje zanimali prispevki prvega, »glasbenega« dne, ki je za pričujočo rubriko posebej pomemben.

Kaj pravzaprav je popularna glasba? V kakšnem razmerju je do ljudske glasbe in kako tako prva kot druga učinkujeta na ljudi kot družbene in politične agense? Kje se začenjajo in končujejo boji in upori in kako se oblikujejo oziroma afirmirajo tradicije? Kako se uveljavljajo predstave o samoumevnosti, »naravnosti« določenih glasbenih form ter o njihovi povezanosti z določenimi vsebinami, kot so vrednote in predstave o (ne)pripadnosti, (ne)normalnosti ter (ne)moralnosti? Lahko v okviru tovrstnih razprav sploh govorimo o žanrih, reprezentacijah in kritiško-akademske ocenah vpliva le-teh ali bi se morali osredotočiti na konkretne situacije, infrastrukture, skupnosti in njihove z glasbo povezane prakse?

Enoznačni odgovori na izpostavljena vprašanja seveda ne obstajajo; družbenokulturne študije popularne glasbe lahko namreč izhajajo iz različnih epistemoloških in metodoloških rakurzov. Raziskave, ki izhajajo iz muzikologije in etnomuzikologije tako navadno privilegirajo notne zapise in instrumente, z njimi povezane prakse specifičnih skupnosti in njihovo širšo družbenopolitično oziroma kulturno vlogo. Raziskovalce in raziskovalke, ki izhajajo iz bolj sociološko in kulturološko navdahnjenih perspektiv in popularno glasbo razumejo z vidika sodobnih kulturnih industrij, pa na drugi strani praviloma bolj zanimajo besedila, videospoti, koreografije, in sicer z vidika izstopajočih vzorcev ter njihove produkcije in cirkulacije. Študije, ki analizirajo formativno vlogo medijev pa opozarjajo na še tretji, izrazito materialen vidik zvočne in glasbene realnosti: njeno pogojenost z določenimi tehnologijami, kot so harmonika, klavir ali kitara, in njihovimi zmogljivostmi.

Orisani pristopi niso popolnoma nekompatibilni; včasih se celo zbližajo, denimo na področjih študij občinstev in izvajalcev oziroma vseh tistih, ki so vpleteni v nastanek določenega glasbenega pojava, na eni strani, in v okviru kulturnozgodovinskih projektov na drugi. Na izrazito interdisciplinaren način o popularni glasbi nasploh in konkretnije, o vprašanih, ki jih odpira žanr slovenske narodnozabavne glasbe, razmišljamo tudi Alpenechovci. Zato si prizadevamo kombinirati različne raziskovalne pristope, pri čemer izhajamo iz razpoložljivih predhodnih študij, konkretnih raziskovalnih vprašanj, pa tudi izkušenj in interesov sodelavk in sodelavcev pri projektu. Tudi simpozij *Glasni spomini, turbo ljudje* smo zasnovali na presečišču različnih pristopov, pri čemer smo politični naboj in družbenokulturne učinke regionalnih popularnoglasbenih fenomenov iz postjugoslovanskega prostora obravnavali skozi leče afekta, političnosti žanrov in prostorskih dimenzij glasbe.

Prvi sklop uvodnega dne simpozija je bil tako posvečen razmerju med zvokom, glasbo in afektom – zmožnostjo mobilizirati nekoga oz. spodbuditi k delovanju. Sklop je uvedla Ana Hofman, ki je v plenarnem predavanju predstavila afektivne razsežnosti delovanja novodobnih partizanskih zborov v postjugoslovanski regiji. Pri tem je izpostavila učinkovanje partizanskih pesmi in dejanja zborovskega petja na telo udeležencev. Afekt, povezan s tovrstnimi praksami, je analizirala kot reakcijo na sodobno stanje »politične apatije« oziroma kot odgovor na sodobno nezmožnost skupinskega (političnega) delovanja. Afekt, povezan z glasbenimi praksami, je posledično artikulirala kot diskurzivno, kognitivno in visceralno sredstvo, ki nam pomaga osmisлити nove oblike upora in torej političnega delovanja v razmerju do vladajočih struktur.

Plenarno predavanje je na svojstvene načine odmevalo v vseh nadaljnjih prispevkih. V okviru prvega panela so o afektivnosti popularne glasbe

razmišljali Nina Dragičević, Svanibor Pettan, Mojca Kovačič in Robert Bobnič. Če je Dragičević o mobilizacijski zmožnosti zvočnosti razmišljala v navezavi na dogodkovnost zvočnih performansov, kot so pesmi, spesnjene in uprizorjene v koncentracijskih taboriščih, je Kovačič to perspektivo dopolnila z analizo konkretnih strategij, ki jih uporabljajo poklicni glasbeniki (specifično: slovenski trubači) pri prizadevanjih ustvariti določeno atmosfero v okviru danega dogodka. Bobnič je afektivni potencial zvoka razgrnil skozi analizo razvoja gumbne diatonične harmonike – frajtonarice v kontekstu zgodovine slovenskega naroda doma in v izseljenstvu, Pettan pa je to perspektivo dopolnil s poglobljeno refleksijo lastnega večdesetletnega etnografskega dela, v okviru katerega je preučeval povezave med glasbeniki in njihovimi inštrumenti na primeru Romov na Kosovu.

Drugi sklop predstavitev se je bolj kot na transformativne razsežnosti zvoka in glasbe nasploh osredotočal na političnost posameznih sodobnih popularnokulturnih glasbenih žanrov kot potencialnih generatorjev diskurzov, simbolov in identitet. Peter Stanković, Jasmina Šepetavc, Slobodan Karamanić in Jernej Kaluža so tako v svojih prispevkih vzporejali in analizirali specifikke, podobnosti in učinkovanje slovenske narodnozabavne glasbe, turbofolka in trapfolka, tako v kontekstu njihovih lokalnih odzvenov kot v kontekstu pomena teh žanrov v okviru specifičnega trga »glasb sveta«.

Stanković je uvedel panel z analizo krovnih značilnosti (sodobne) slovenske narodnozabavne glasbe. Pri tem je izpostavil uniformnost, domačij-skost in morda celo pretirano urejenost kot organizacijske principe simbolnega imaginarija sodobne inkarnacije žanra (za več glej njegovo novo monografijo, *Simbolni imaginarij sodobne slovenske narodnozabavne glasbe* (Založba FDV, 2021)). Šepetavc je k Stankovičevemu orisu stanja dodala analizo zaskrbljujoče prevalentnosti heteroseksualne in patriarhalne matrice v imaginariju tega žanra. Prek ilustrativnih študij primerov je pokazala, kako se narodnozabavna glasba niti v resnih niti v satiričnih inkarnacijah nikakor ne uspe oddaljiti od predstav o slovenskih ženskah kot poniž(a)nih materah in dostopnih naivnih dekletih. Slovenski moški v tem imaginariju na drugi strani nastopajo kot bodisi prehodni, začasni pojavi v ženskih življenjih (gasilci, tovornjakarji) bodisi kot zapite reve.

Karamanić in Kaluža sta oris značilnosti slovenske narodnozabavne produkcije dopolnila s pomembnim kontekstom revitalizacije spojev med »narodnim« oziroma »ljudskim« melosom in popularno glasbo, značilnim za celo postjugoslovansko regijo od devetdesetih let dvajsetega stoletja naprej. Kaluža je tako prepričljivo opredelil vzporednice – in tudi razlike – med srbskim turbofolkom in slovensko narodnozabavno glasbo v devetdesetih letih 20. stoletja. Pri tem je izpostavil, da srbski turbofolk vendarle – vsaj

prek nakazanih razrednih in prostorskih mobilnosti – izkazuje več emancipatornega potenciala kot slovenska narodnozabavna glasba, ki dozdevno gradi na konsolidaciji idealnotipskih »povprečnosti« (dohodkovne, izobrazbene, razredne, kulturne). Karamanić je analizo značilnosti tovrstnih žanrov razširil še na njihovo vrednost v okviru kritičskih in akademskih diskurzov. »Balkanski« fenomen, konkretno turbofolk, je tako prek primerjave vzorcev priljubljenosti tega žanra med nemškimi in srbskimi poslušalci in analitiki predstavil kot primer žanra, ki za zahodne glasbene kritike in potrošnike predstavlja »visoko kulturo«, medtem ko ga poslušalci v Srbiji pogosteje obravnavajo kot zaničevanja vreden šund.

Diskusija o prostorskih umeščanjih lokalnih popularnoglasbenih pojavov se je nadaljevala v okviru tretjega panela, posebej osredotočenega na prostore izvajanja, poslušanja in prakticiranja popularne glasbe. Marija Dumnić Vilotijević je tako predstavila zgodovino zблиževanja različnih elementov ljudskih in popularnih glasbenih pojavov v (post)jugoslovanskem kontekstu od petdesetih let dvajsetega stoletja do danes, in sicer na ravneh kulturne politike, popularnokulturnih industrij in spletov okoliščin. Njen žanrsko-osredotočen vpogled v problematiko je dopolnil Rajko Muršič, ki je v svojem prispevku problematiziral asociiranje določenih družbenih razredov in slojev s poslušanjem konkretnih glasbenih žanrov. Večdesetletni vpogled v delovanje samoniklih lokalnih glasbenih prizorišč mu je namreč razkril kompleksnost oblikovanja vzorcev in navad, ki zaznamujejo glasbena občinstva in ki se oblikujejo na presečišču medijev, institucij, lokalnih praks in globalnih trendov.

Ksenija Šabec in Maja Lazarova sta v svojih prispevkih vendarle izpostavili tudi postopno konsolidacijo političnih konotacij določenih glasbenih praks in žanrov. Lazarova je na primeru makedonskega festivala ljudske glasbe Valandovo prepričljivo prikazala, kako določene teatralne prvine oziroma strategije botrujejo oblikovanju popularne predstave o tem, kaj naj bi sploh bila makedonska ljudska glasba. Šabec pa je prek analize prevladujočih tropov, idej in estetskih preokupacij slovenske narodnozabavne glasbe nakazala, kako se prek raznolikih primerov besedil, nastopov in uprizoritev konsolidirajo povezave med glasbo in predstavo o nacionalni pripadnosti, značaju in melosu.

Vam je žal, ker se dogodka niste mogli udeležiti? Brez skrbi, posebej za bralke in bralce rubrike *Alpenecho* smo pripravili paket rešitev. Izbrani prispevki prvega dne simpozija bodo v tej in naslednjih številkah ČKZ objavljeni v celoti, posnetek vseh predavanj, izvedenih v okviru dvodnevnega dogodka, pa je dostopen na Facebook strani MGLC.

V okviru simpozija so s prispevki sodelovali: Jernej Amon Prodnik, Robert Bobnič, Marija Dumnić Vilotijević, Nina Dragičević, Ana Hofman, Mateo

Hočurščak, Jernej Kaluža, Slobodan Karamanić, Mojca Kovačič, Maja Lazarova, Natalija Majsova, Rajko Muršič, Jessica Ortner, Vjeron Pavlaković, Svanibor Pettan, Aljoša Pužar, Boris Ružič, Maria Sokolova, Peter Stanković, Muanis Sinanović, Tea Sindbæk Andersen, Boris Stepanov, Ksenija Šabec, Jasmina Šepetavc, Anamarija Šiša, Eric Ušić, Mitja Velikonja, Fedja Wierød Borčak.

Program

Prvi dan, 16. september

9:30–10:00 *Uvodni nagovor: Peter Stanković in Nevenka Šivavec*

10:00–11:00 *Predavanje: Ana Hofman (ZRC SAZU), »Zvočnost, afekt, spomin: Preteklost skozi poslušanje« (glej: <https://fb.watch/aOAEMxB8fj/>)*

Moderator: Peter Stanković

11:15–12:45 *Panel 1: Popularna glasba, afekt, mediji (glej: <https://fb.watch/aO-AFC43wth/>)*

Nina Dragičević, »Posljednji se adut sprema / Smrt fašizmu, doviđenja: Antifašistični pesniški tekst kot emancipatorni zvočni dogodek«

Svanibor Pettan, »Longue durée raziskava afektivnih vidikov romskega glasbeništva na Kosovu: avtoetnografski pogled nazaj«

Mojca Kovačič, »Strategije nastopanja slovenskih trubaških zasedb pri ustvarjanju glasbene atmosfere«

Robert Bobnič, »Kulturna zgodovina in medijska arheologija diatonične harmonike«

Moderator: Jernej Kaluža

14:00–15:30 *Panel 2: Panel 2: Politike žanrov (glej: <https://fb.watch/aOAGqc-JOjV/>)*

Peter Stanković, »Simbolni imaginarij slovenske sodobne narodnozabavne glasbe«

Jasmina Šepetavc, »Nedolžne ženske in navihanci: Spolni imaginarij slovenske narodnozabavne glasbe«

Slobodan Karamanić, »Visoka in nizka balkanska glasba: produkcija popularne glasbe med hibridnostjo in razrednim bojem«

Jernej Kaluža, »Slovenska narodnozabavna glasba in balkanski turbofolk: dve variaciji istega ali nekaj povsem različnega?«

Moderator: Robert Bobnič

16:00–17:30 *Panel 3: Popularna glasba in prostor (glej: <https://fb.watch/aO-AH0JrJyZ/>)*

Rajko Muršič, »Samonikla glasbena prizorišča deset let zatem: popularnoglasbena prizorišča, ki se upirajo kapitalu, državi in apatiji«
Ksenija Šabec, »Med domom in svetom: (vsakdanji) nacionalizem in odsotnost razlike v slovenski narodno-zabavni glasbi«
Marija Dumnič Vilotijević, »Glasbene značilnosti ljudskega v turbofolku, narodnozabavni glasbi in trapfolku v Srbiji«
Maja Lazarova, »Teatralnost kot glasbeno-poetična izrazna oblika v sodobni makedonski folk glasbi« Moderatorica: Jasmina Šepetavc

18:00–19:00 Vodeni ogled 34. grafičnega bienala Ljubljana: ISKRA DELTA

21:00–22:30 Večer kratkih filmov postjugoslovanske produkcije v sodelovanju s FeKK – Mednarodnim festivalom kratkega filma, Kulturni Center Q, Klub Tiffany, Metelkova

Drugi dan, 17. september

9:45–11:15 Panel 4: Migriranje spominov in mediji (glej: <https://fb.watch/aO-AI3JfIRk/>)

Fedja Wierød Borčak in Tea Sindbæk Andersen, »Branja spominov na vojno v Bosni v severozahodni Evropi in Bosni«

Jessica Ortner, »Narativni načini komuniciranja spominov na vojno v Bosni – Kako vojak popravi gramofon Saše Stanišića«

Natalija Majsova in Jasmina Šepetavc, »Konstrukcija postjugoslovanskih identitet v sodobnem slovenskem filmu«

Boris Ružič, »Nemedirani migrantski spomini: zagovor kontravizualnih praks na balkanski poti«

Moderator: Peter Stanković

11:45–13:15 Panel 5: Spomini, afekti in identitete (glej: <https://fb.watch/aO-Ahw7lvoj/>)

Jernej Kaluža in Jernej Amon Prodnik, »Spomini na uporabo medijev v socialistični Jugoslaviji: analiza intervjujev študentk_ov novinarstva«

Maria Sokolova, »Postsocialistični sentimentalni inventarji: Brskanje po spominih, čiščenje nostalgij«

Martin Pogačar, »E/Afekt Agropop: prihodnost, spomin, etnostalgija«

Tanja Petrovič, »Norost revolucije«

Moderator: Aljoša Pužar

14:30–16:00 Panel 6: Digitalne identitete v vzhodni Evropi (glej: <https://fb.watch/aOAJinhmQA/>)

Muanis Sinanović, »Islamistični Pepe«
Mateo Hočurščak, »Ja sam Jugoslomemka«
Anamarija Šiša, »Feminizem in digitalne identitete žensk v postjugoslovanskem prostoru«
Boris Stepanov, »Fani sovjetske znanstvene fantastike in zgodovina RuNeta«
Moderatorica: Natalija Majsova

16:30–18:00 Okrogla miza: O/pozicijske vizualne kulture (glej: <https://fb.watch/aOAJUvw2XA/>)
Mitja Velikonja, »Postsocialistični politični grafiti na Balkanu in v Srednji Evropi« (predstavitev knjige)
Eric Ušić, »Grafiti, pokrajina in spomin: primer projugoslovanskih grafitov iz druge svetovne vojne in po njej v Istri«
Vjeran Pavlaković, »Grafitirane spominske krajine: muralizacija huliganov in domovinske vojne«
Moderatorica: Helena Konda

18:00–18:20 Sklepne misli: Aljoša Pužar

18:20–20:00 Ko zidovi spregovorijo: Grafiti-safari po Ljubljani, vodita Mitja Velikonja in Monika Kropelj

21:00 Koncert in zaključna zabava: SsmKOSK in DJ ekipa Kafe sa šlagom, v sodelovanju s KUD Podtalnica, cikel Odprto/Open, klub Gromka, Metelkova.

Organizacijski odbor simpozija:

Robert Bobnič, Jernej Kaluža, Maja Lazarova, Natalija Majsova, Muanis Sinanović, Peter Stanković, Ksenija Šabec, Jasmina Šepetavc, Lili Šturm, Mitja Velikonja.

**Dogodek sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije – ARRS v okviru temeljnega raziskovalnega projekta J6-2582 Slovenska narodnozabavna glasba kot politika: percepcije, recepcije in identitete.*

Slovenski trubači skozi dve desetletji

Abstract

Slovene »Trubači« Through Two Decades

This paper deals with the musical phenomenon of the so-called Slovenian trubači, musical groups that have flourished on the Slovenian music scene since 2000. In their musical style, repertoire and on performative level they refer to mainly to the Serbian trumpet ensembles. The musicians have established their own performance spaces and ways of presenting themselves in Slovenia. This article presents a brief overview of the activities of these ensembles from their beginnings to the present day, highlights the spaces in which the music of the troupes is performed, and, on the basis of interviews with the performers discusses the performative strategies that performers consciously use with a purpose to approach a certain image that is created in relation to the audience through visibility, physicality, behavior, sound and words.

Keywords: slovenian trubači, Balkan music, Guča festival, appropriations, performative strategies.

Mojca Kovačič is an ethnomusicologist working at the Institute of Musicology and Natural History, ZRC. She is interested in cultural, social and political aspects of all kinds of music and sound expression. Through the study of folk songs, instrumental music as well as contemporary musical and sound phenomena, she investigates the principles of musical structures and presentations and sheds light on their relationship to concepts such as gender, nationalism, cultural politics, folklorism, and identification, migration and minorities.

Povzetek

V prispevku je obravnavan glasbeni fenomen tako imenovanih slovenskih trubačev, glasbenih skupin, ki so po letu 2000 doživele razcvet na glasbeni sceni v Sloveniji. Te se v svojem glasbenem slogu, repertoarju kot tudi na performativni ravni sklicujejo predvsem na trubaške zasedbe iz Srbije. Glasbeniki so v Sloveniji vzpostavili tudi svoje prostore delovanja in načine predstavljanja. Prispevek predstavlja kratek pregled delovanja teh zasedb od začetkov njihovega delovanja do danes, izpostavlja prostore, v katerih se trubaška glasba pojavlja, ter na podlagi intervjujev z izvajalci obravnava performativne strategije, ki jih izvajalci zavestno uporabljajo z namenom, da se približujejo določeni podobi, ki se v razmerju s publiko ustvarja skozi vizualnost, telesnost, vedenje, zvok in besedo.

Ključne besede: slovenski trubači, balkanska glasba, festival v Guči, apropiacije, performativne strategije.

Mojca Kovačič je etnomuzikologinja, zaposlena na Glasbenonarodopisnem inštitutu ZRC SAZU. Zanimajo jo kulturni, družbeni in politični vidiki vseh vrst glasbe ter zvočnega izražanja. Prek preučevanja ljudske pesmi, instrumentalne glasbe kot tudi sodobnih glasbenih in zvočnih pojavov raziskuje načela glasbenih struktur in predstavitev ter osvetljuje njihov odnos do pojmov, kot so spol, nacionalizem, kulturna politika, folklorizem, identifikacije, migracije in manjšine.

Trubači v diskurzih o balkanskem

Kronološko pojav trubaških zasedb v Sloveniji sovpada s pojavom »Balkan scene« v širšem geografskem prostoru, ki je z nekaterimi vodilnimi glasbenimi ikonami sooblikovala zahodne diskurze o Balkanu skozi zvočne in vizualne medije (na primer Goran Bregović in Emir Kusturica, DJ Shantel, Boban Marković, Fanfare Ciocărlia) ter se umestila v globalno prepoznavnih žanrskih poljih, kot so World Music, Gipsy Brass, Balkan Romani, Balkan Beat ali Balkan Music. Ta univerzaliziran pojav je bil že predmet kritičnih znanstvenih obravnav skozi koncepte esencializacij, komodifikacij in apropiacij romske glasbe s strani globalnega severa (Silverman, 1988, 2007, 2013; Marković, 2008, 2009; Marković, 2012, 2015) kot tudi znotraj regije (van de Port, 1998; Marković, 2008; Pettan, 2002). Študije so tovrstno glasbeno sceno umestile v polje »novega starega evropskega zvoka«, ki skozi »evropskega notranjega drugega«, ki je eksotičen in hkrati dovolj sprejemljiv za zahodno publiko, vzdržuje »nevidna neravnovesja moči« (Marković, 2015: 262) med globalnima severom in jugom.

Omenjene konceptualizacije balkanske glasbe so vsekakor del diskurza trubaške glasbe v Sloveniji, ki pa ga tako poslušalci kot glasbeniki vendar dopolnjujejo tudi z lastno in nekoliko bližnjo izkušnjo Balkana, na primer, da imajo lastno ali od staršev preneseno izkušnjo življenja v Jugoslaviji, so priseljenci ali potomci priseljencev iz drugih jugoslovanskih republik. Kljub temu pa je treba poudariti, da vznik teh zasedb v slovenskem prostoru ni povezan z neposredno izkušnjo priseljenstva. Večina glasbenikov, s katerimi sem se pogovarjala, namreč pravi, da so zvočnost trubaške glasbe odkrivali na novo, predvsem prek medijev (filmi, Youtube), na koncertih romskih trubaških glasbenih zasedb, ki so gostovale v Sloveniji, ter prek lastnih obiskov festivala *Dragačevski sabor trubača* v Srbiji. Sicer so izkušnje življenja v Jugoslaviji in »jugoslovansko glasbo« nekateri glasbeniki doživljali prek svojih staršev, pogosteje pa so (pozitivni) odzivi na to glasbeno zvrst povezani z neposrednimi »izkušnjami Balkana« pri poslušalcih (na primer pričevanja, da glasba vzbuja spomine na služenje

vojaškega roka v jugoslovanski vojski ali spomine na doživetja pri sorodnikih, ki živijo v kateri drugi jugoslovanski republiki).

Pojav slovenskih trubačev lahko vključimo v že večkrat diskutirani koncept balkanske kulture na slovenskih tleh, ki ga je Mitja Velikonja po raziskavi kulturnega dogajanja v desetletju od razpada Jugoslavije poimenoval kar »balkanska kultura na slovenski način« (2002: 205). Označil jo je kot eno »od legitimnih kulturnih možnosti slovenskih državljanov, ne glede na njihovo narodnost, socialni in ekonomski status, starost in spol« (ibid.), pri tem pa poudaril, da ta nastaja neodvisno od uradnih institucij, ki bi jih promovirale druge jugoslovanske države (na primer nekatera folklorna društva). Gre za vsakdanje in spontane prakse, ki jih posamezniki ter skupine zavestno izbirajo. Njegova teza je lahko toliko bolj podprta z dejstvom, da je kultura slovenskih trubačev še vedno navzoča in da jo vzdržujejo tisti posamezniki ter skupine, ki nimajo nobene neposredne izkušnje z Jugoslavijo, kulturo tega časa ter prostora, posredno izkušnjo pa si izoblikujejo na svojstven, tudi v tem prispevku predstavljen način.

Kratek pregled pojava in prostorov slovenskih trubaških zasedb

Pojav vznika trubaških zasedb sva sprva spremljali z etnomuzikologinjo Uršo Šivic. Leta 2008 sva posneli kratek etnografski film, v katerem sta se predstavili dve takratni zasedbi – Dej še'n litro in Strizzy¹ (). Pričujoči prispevek tako predstavlja gradivo iz takratnega obdobja terenskega snemanja (snemanje koncertov, intervjuji z izvajalci, analiza medijskih objav) ter se dopolnjuje z gradivom, ki sem ga pridobila v okviru nedavnega etnografskega in raziskovalnega dela iz let 2020 in 2021.²

Po letu 2000 je bilo v Sloveniji zaznati povečanje glasbenih zasedb, ki so se promovirale kot trubači oziroma slovenski trubači. Gre za fenomen, ki je močno vezan na konkreten (glasbeni) prostor in tudi diskurze, povezane s tem prostorom. Slovenski trubači so namreč glasbeni sestavi, ki se večinoma zgledujejo po sestavih trubaških glasbenih zasedb iz Srbije, najpogosteje romskih. V večini primerov so slovenski glasbeniki prišli z njimi v stik prek glasbenega festivala

1 Dostopen na <https://www.youtube.com/watch?v=JuA7o9RRTI0>

2 Terensko delo, opravljeno v letih od 2020 do 2021, ter pričujoči prispevek sta del projekta *Glasba in politika v postjugoslovanskem prostoru: k novi paradigmi političnosti glasbe na prelomu stoletij* (J6-9365), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije – ARRS.

Dragačevski sabor trubača (bolj znan pod nazivom Guča festival), svoj interes za to vrst glasbe pa so potem nadgrajevali z obiski koncertov srbskih trubaških zasedb v Sloveniji, prek glasbenih posnetkov na digitalnih medijih ter vizualno-zvočnih izkušenj trubaških zasedb v filmih Emirja Kusturice. Inštrumentalne zasedbe vključujejo glasbila iz družine pihal in trobil ter prenosna tolkala, kot so tapan, bas boben, mali boben ali tarabuka, v nekaterih primerih pa tudi baterijo bobnov ter harmoniko. Nekatero zasedbo pridružujejo tudi petje. Člani zasedb so večkrat poudarili, da jih je do ideje, da igrajo tudi trubaško glasbo, pripeljal inštrumentarij, ki ga večinoma uporabljajo pri pihalnih godbah. Vsekakor pa sta k temu pripomogla tudi občinstvo in njihovo povpraševanje. Vprašani v raziskavi namreč pogosto za svoje začetke igranja omenjajo zasebne zabave po uradnem koncertu pihalnega orkestra, na katerih so igrali razne uspešnice, ki jih je večina navzočih na zabavi poznala (na primer skladbe Gorana Bregovića za filme Emirja Kusturice, druge uspešnice jugoslovanske popularne glasbe). Ker so bili s strani občinstva dobro sprejeti in spodbujani, so se odločili, da uradno formirajo zasedbe ter se s to glasbo ponujajo tudi na glasbenem trgu.

Okoli leta 2007, v času prvih raziskav, je bilo delujočih vsaj devet trubaških zasedb, ki so v svoje muziciranje vpeljevale repertoarne in stilne elemente srbskih trubaških zasedb.³ Kar Češ Brass band iz Cerknega, Dej še'n litro iz Divače, Brass band Radlje iz Radelj ob Dravi, D'Palinka band iz Krškega, Fešta band iz Velenja, Strizzy iz Ljubljane, Trobsi iz Loč, WW TELE iz Prešnice pri Kozini, Donald Trumpet iz Divače.⁴ V letu 2020, ko sem obnovila raziskavo, sem na glasbenem trgu našla le še eno preteklo zasedbo – Dej še'n litro in dve pozneje oblikovani glasbeni zasedbi, ki sta se umeščali v kontekst slovenskih trubačev:⁵ Pivo in čevapi iz Postojne (delujoči od leta 2011) ter Čaga Boys iz Velenja (nasledili zasedbo Fešta Boys, delujejo od leta 2016).

Veliko zasedb se je stalno ali občasno udeleževalo državnega tekmovanja malih trobilnih sestavov pod okriljem Javnega sklada Republike Slovenije za kulturne dejavnosti, ki od leta 2008 organizira nacionalno tekmovanje za predizbor skupine, ki isto leto predstavlja Slovenijo na festivalu *Dragačevski*

3 O pojavu trubaških zasedb v Sloveniji z nekaterimi podrobnejšimi informacijami lahko beremo tudi v članku Urše Šivic, *Serbian Brass Bands in Slovenia as an Example of »Our« and »Their« Music* (2009), in Mojce Kovačič, *The Music of the Other or the Music of Ours: Balkan Music among Slovenians* (2009).

4 Imena nekaterih zasedb so povzeta iz programov tekmovanja malih inštrumentalnih zasedb v Dravogradu, torej so takrat člani zagotovo igrali srbsko trubaško glasbo, saj to tekmovanje velja za predizbor slovenske zasedbe za festival v Guči.

5 Nekateri od njih so se tudi samodefinirali kot trubači, pri čemer pa jih to definiranje z vidika opredelitve repertoarja in stila igranja precej nejasno loči od ostalih omenjenih zasedb.

sabor trubača.⁶ Občina Lučani, v kateri se nahaja mesto Guča, ter občina Dravograd sta namreč pobrateni občini še iz časa Jugoslavije, svoje vezi pa sta po razpadu skupne države obnovili na športnem, kulturnem in humanitarnem področju.

Omenjeno tekmovanje je le eden od prostorov, v katerih so se srečevale slovenske trubaške zasedbe, kot tudi eden od prostorov, kjer se je soustvarjala skupna trubaška izkušnja s poslušalci. Od leta 2009 sta namreč Glasbeno-kulturno društvo Druga muzika iz Zgonika (it. Sgonico) in Srbsko kulturno društvo Vuk Karadžić iz Trsta organizirala festival Guča na Krasu, katerega prvotni namen je bil predstaviti srbske trubaške zasedbe. Pozneje se je festival internacionaliziral in privabljal tako mednarodno občinstvo kot tudi ponujal nastope zasedb širšega spektra tako imenovane balkanske glasbe, na primer srbske trubaške zasedbe, ki so zmagovale na festivalu v Guči, DJ-je »Balkan Beat« žanra in druge prepoznavne ali manj prepoznavne izvajalce iz regije in širše – med njimi tudi nekatere prej omenjene slovenske trubaške zasedbe.⁷ Leta 2013 je trubaška skupina Pivo in čevapi iz Postojne prvič organizirala festival z imenom Mala Guča. Ta je imel sprva namen obeležitve njihove obletnice, zaradi zanimanja občinstva pa je prerasel v večji festival, ki se je s prizorišča pred Mladinskim centrom preselil na glavni trg v mestu Postojna. Festival navadno vključuje tudi prepoznavne skupine, ki so nastopile na *Dragačevskem saboru trubača* v Guči, ter slovenske zasedbe, ki so blizu konceptu trubaške ali tako imenovane balkanske glasbe (na primer Šukar, Fešta band, Ciganske plesalke »Gipsy Soul«), pogosto pa vključijo tudi lokalno Srbsko prosvetno društvo Nikola Tesla Postojna, ki se na festivalu predstavlja s folklornimi plesi.

Omenjeni prostori sicer niso osrednji, v katerih delujejo slovenske trubaške zasedbe, saj te večinoma nastopajo v okviru zasebno organiziranih zabav (ob rojstnih dnevih in porokah), so pa vsekakor prostori, v katerih se srečuje občinstvo, ki si deli pripadnost skozi trenutno (festivalsko, koncertno, zvočno) afektivno izkušnjo balkanske ali trubaške glasbe. Prav to občinstvo pa je pomembno, da lahko na glasbenem trgu te zasedbe preživijo in obstanejo.

⁶ Festival poteka od leta 1961 in je imel na začetku funkcijo nacionalnega tekmovanja malih trobilnih zasedb. Pozneje se je izrazilo internacionaliziral tako z vidika obiskovalcev kot nastopajočih. Pojav slovenskih trubačev sovpada s povečanim zanimanjem za obisk festivala v Srbiji, kamor so Slovenci po letu 2000 množično hodili v organizaciji turističnih agencij in prek zasebnih aranžmajev. Pozneje je zanimanje za obisk festivala s strani slovenske publike nekoliko upadlo, zmanjšalo pa se je tudi število slovenskih trubaških zasedb.

⁷ Več v članku Ane Hofman *Music Heritage in Relocation: The »Guča na Krasu« festival* (2014). Avtorica v članku raziskuje, kako glasba trubaških orkestrov ali tako imenovana balkanska glasba na afektivni ravni vzpostavlja trenutne identifikacije ter pripadnosti, ki temeljijo na estetski in ne etnični izkušnji.

Performativne strategije

Slovenski trubači za svoje nastope prevzemajo tako glasbene kot neglasbene elemente »trubaške ali balkanske scene« in jih prilagajajo slovenskemu občinstvu. Tovrstne apropriacije so v prispevku predstavljene kot strategije (po)ustvarjanja doživetja »pravega Balkana« za slovensko občinstvo. V nadaljevanju se zato osredotočam na glasbene izvajalce, njihovo razumevanje balkanske in/ali trubaške izkušnje ter njihove načine podajanja te izkušnje med poslušalce. V letu 2021 sem opravila intervjuje s tremi člani različnih glasbenih zasedb, na podlagi pogovorov z njimi pa izpostavljam nekatere načine in strategije (oziroma zavestna uprizarjanja) pri vzpostavljanju odnosa do balkanskosti, ki so del glasbenih nastopov, s katerimi dosega afektivno emocionalna razmerja s poslušalstvom. Medtem ko jih lahko razumemo v kontekstu izpogajanj in apropriacij stereotipnih podob »balkanskosti ali ciganskosti« (na primer lepljenje denarja na čelo, uprizarjanje divjosti in nasilja, povzemanje repertoarja globalnih apropriacij romske glasbe s strani Neromov), pa jih po drugi strani lahko razumemo tudi kot pragmatizem znotraj glasbene produkcije.

V nadaljevanju predstavljene performativne strategije ponazarjam s citati iz pogovorov z izvajalci obeh terenskih sklopov kot tudi z razlago, ki temelji na širšem poznavanju delovanja trubaških zasedb v Sloveniji po letu 2000.

a) Repertoar ali trubaška zvočnost

Glasbeno-tržni koncept zasedbe razvijajo skozi repertoar na različne načine. Nekaterim je igranje srbskega trubaškega repertoarja bolj osrednjega pomena kot drugim, ki po vzoru trubaških sestavov aranžirajo širši popularnoglasbeni repertoar (iz slovenske narodnozabavne, pop, rock glasbe drugih jugoslovanskih držav in podobno). Čeprav sogovorniki pravijo, da jim občinstva ni treba pretirano »ogrevati«, za nastope (predvsem neodrske, na zasebnih zabavah) navadno pripravijo približno dve začetni skladbi (uspešnici, kot sta *Mesečina* ali skladbo iz priljubljene jugoslovanske televizijske serije *Odpišani*). Preostali repertoar zasedb dokazuje, da zvočnost trubaške glasbe prevladuje nad pomenskimi vidiki posameznih skladb. Dej še'n litro danes izvaja tudi avtorsko glasbo, Pivo in čevapi najraje igrajo trubaško glasbo srbskih glasbenih zasedb, ki je občinstvo v Sloveniji navadno ne pozna, Čaga Boys pa v trubaško zvočnost »preoblečejo« katere koli popularne skladbe. Kot pravijo:

Povprečen Slovenec pozna šest srbskih komadov, pa smo zaključili zgodbo. Če jim hočeš dostavit neko trubaško zgodbo, moraš tako zapeljat, da špilaš povprečno 80 % balkanskih komadov, pa da ti komade tako odigraš, da se čuje-

jo, kot da so čisto srbski, hkrati pa v korenu samega komada sploh niso ... [igraš] lahko kakršen koli komad, tudi Avsenika [lahko] špilaš na srbski način in se bo dobro čulo. (M. Š., 18. 6. 2021, Velenje)

b) Balkanska divjost

Predstave o balkanski ali romski kulturi temeljijo tudi na konceptih divjosti, neracionalnosti in neciviliziranosti (Silverman, 2011: 13), ki skupaj z imagino nacija o »kruti in necivilizirani moškosti« (Markovič, 2013: 34) predstavljajo tisto, kar je v kontekstu umetnosti (na primer filma ali glasbe) dopustno, privlačno in zaželeno. Tako na primer glasbeniki pravijo, da občinstvo svoje navdušenje izkazuje z razbijanjem kozarcev ob tla, Čaga Boys (ki se predstavljajo tudi kot Classy trubači) pa reklamirajo rabo plašilne pištole na svojih koncertih kot posebno orodje za zbujanje afektivnih doživljanj glasbe:

Možnost uporabe plašilne pištole, ki ob določenih nostalgicnih stilih preigravanja še dodatno požene kri po žilah. (<https://trubaci.si/>)

S temi predstavami je povezan tudi alkohol, glasbeniki pričajo o tem, da je ta neizogibni del »dobre zabave«, največji žurerji tudi največ spijejo, hkrati pa je to tudi orodje za ustvarjanje relacijske bližine (o kateri bo govora v nadaljevnju), ki ga s pridom uporabljajo tudi sami:

Valjda pa je to povezano tudi z alkoholom, nekaj mora bit, ne rabiš veliko, lahko tri špricarje, dva pira, pa si notr, samo da si malo [...], da nisi nula nula, ne moreš biti, težko. (M. Š., 18. 6. 2021, Velenje)

c) Taktika presenečenja

Večina slovenskih trubaških zasedb igra na zasebnih zabavah, najpogosteje na rojstnih dnevih in porokah (skupina Dej še'n litro te nastope imenuje »intervencija«), pri čemer pogosto kot nenapovedani gostje (v dogovoru z organizatorjem) pridejo na zabavo, ko je ta že na vrhuncu (torej nekaj ur po uradnem začetku zabave) in so »darilo« mladoporočencem ali rojstnodnevnim slavljencom. Glasbeniki poudarjajo, da je njihova vloga presenečenja povezana tudi s tem, da zaradi specifik glasbil (trobil, pihal) ne zmorejo igrati ves čas zabave. Vsekakor pa se jim ta vloga dobro obrestuje – vloga presenečenja jim zagotavlja večji odziv občinstva, dober zaslužek in poseben družbeni status, kot »darilo« so namreč nekaj izjemnega. Kot pravi sogovornik iz zasedbe Dej še'n litro:

Pridemo na ohcet igrat tako, da malo presekamo. Pridemo, naredimo štalo, razbijemo in gremo ven, kot specialci. (B. V., Famlje, 13. 10. 2007)

č) Igranje »med ljudmi«

Igranje »med ljudmi« je primer prostorske taktike, ki je pri trubačih najpogostejša in navidezno ruši hierarhična razmerja, ki se navadno vzpostavljajo pri odrskih nastopih. Brez odra se razbija hierarhija razmerij, ustvarja družbena bližina in iz tega izhajajoča intimnost med udeleženci dogodka (glej tudi Verbuč, 2016: 42, 46), kar ponazarja naslednji citat:

V bistvu si totalen neznanec, hkrati pa se tam recimo z nekom objemaš, pa žurata skupaj. Pa tudi on začuti tisto bližino, kar ga potegne v to. Te čisto drugač dojema, te ne dojema kot nekega outsiderja, ki je prišel neko točko izvest, ampak dejansko z njim delaš žur, on to tako zastopi, da se mora takrat sprostit. (M. Š., 18. 6. 2021, Velenje)

Lahko pa se vzpostavlja tudi telesna intimnost, ko na primer glasbenik igra izbrancem med občinstvom ali okoli plešočega posameznika, ki izvaja »subtilni« ples:

Da se ti približaš ljudem, da stopiš na mizo, da stopiš med ljudi, da stopiš za nekoga, pa mu igraš na uho ali v glavo notri, ne vem, kamor koli. (M. Š., 18. 6. 2021, Velenje).

Med manj izrazitimi oblikami apropiacij stereotipne romske trubaške podobe sodijo tudi lepljenje denarja na čelo glasbenikov, pri čemer eden od glasbenikov omeni, da ta navada med slovenskim občinstvom ni pogosta. Zato si včasih glasbeniki kar sami nalepijo denar na čelo.

Zaključek

Veliko študij je že podalo kritični pogled na apropiacije balkanske ali romske glasbe v kontekstu dihotomij zahodnega in vzhodnega sveta, orientalizma, produkcije drugega, balkanizma. Tudi pripovedi slovenskih trubačev pričajo o tovrstnih apropiacijah glasbenih in neglasbenih elementov za slovensko občinstvo. Z njimi glasbeniki vzpostavljajo zeleno glasbeno atmosfero na glasbenem prizorišču, pri tem pa so pomembna tudi poslušalčeva pričakovanja in doživljanja. Tudi ta se prek emocij, afektov, gibnih in verbalnih izrazov širijo navzven v prostor ter ustvarjajo prostorske relacije z imaginarnimi ali realnimi prostori in časi.

Pa vendar je treba v pričujoči zgodbi o globalnih apropiacijah balkanske glasbe vzeti v obzir tudi regionalne specifike, ki afektivna razmerja glasbenikov, zvoka, prostora, občinstva in utelešenja zvoka postavijo v nekoliko drugačno luč. Te specifike so na primer v skupnem glasbenem izhodišču glasbenikov, ki izhajajo iz pihalnih orkestrov, glasbeniki pa igrajo tudi v številnih

drugih žanrsko raznovrstnih zasedbah (narodnozabavna glasba, jazz, pop) ali sodelujejo pri lokalnih šegah (postavljanje mlaja, martinovanje, pusto-vanje). Ti glasbeniki imajo v družbi podobno funkcijo kot srbski trubači – ob odrskih nastopih namreč igrajo tudi ob za človeka pomembnih dogodkih, kot so poroke, rojstni dnevi, lokalne in druge zasebne zabave. V tem oziru so precej drugačni od zasedb ali posameznikov, ki so v polju globalnega »balkanskega in ciganskega zvoka ali ritma« navdušile evropski glasbeni trg ter občinstvo.

S trubaškimi zasedbami iz Srbije jih povezuje tudi skupna zgodovina, tako na primer življenje v skupni državi pred njenim razpadom, ki so ga glasbeniki izkušali posredno ali neposredno, ali pa zgodovinska povezanost dveh mest – Dravograda in občine Lučani, ki ustvarjata nove možnosti glasbenih povezav. Povezovalni element je tudi bližina s prostorom, iz katerega slovenski trubači črpajo navdih. Ta omogoča lažjo izmenjavo repertoarja med glasbeniki in odpira prostore za žive izkušnje ter prenose te glasbene zvrsti. Ne nazadnje pa lahko vzrok za vznik številnih trubaških zasedb po letu 2000 vidimo tudi v svojevrstni potrebi po vzpostavitvi »balkanskih glasbenih prostorov« v Sloveniji. Prostorov, v katerih je bila izkušnja Balkana še časovno in kontekstualno bližja ter s strani poslušalcev tudi bolj zaželena, obenem pa tudi prostorov, v katerih so bile presežene omejitve geografskega prostora in časa, politike, državnih mej in ekonomije. Po drugi strani v zadnjih letih opažamo upad slovenskih trubaških zasedb, glasbenih prostorov kot tudi upad zanimanja slovenske publike za obisk festivala v Guči, kar bi zahtevalo sicer svojevrstno raziskavo, ki bi vključevala predvsem perspektive občinstva. Vendar pa bi hipotetično upad lahko razumeli kot posledico oddaljevanja slovenskega občinstva in glasbenikov od neposrednih (zvočnih) izkušenj trubaške glasbe ter Balkana, ne nazadnje tudi (kjer »balkanska glasbena scena« še obstaja) kot premik proti prostorom globalne fascinacije z imaginarnimi balkanskimi oziroma ciganskimi zvočnimi fuzijami.

Literatura

Hofman, Ana (2014): Music Heritage in Relocation: »The Guča na Krasu« festival. *Dve domovini/Two homelands* 39: 73–87.

Kovačič, Mojca (2009): The Music of the Other or the Music of Ours: Balkan Music among Slovenians. V *First Symposium of ICTM Study Group for Music and Dance in Southeastern Europe: 4–8 September 2008, Struga, R. Macedonia, S. Serafimovska* (ur.), 137–144. Skopje: Macedonian Composers Association – SOKOM.

- Marković, Aleksandar (2012): Brass on the Move: Economic Crisis and Professional Mobility among Romani Musicians in Vranje. V *Labour Migrations in the Balkans*, B. Sikimić, P. Hristov in B. Golubović (ur.), 49–78. Berlin: Verlag Otto Sagner.
- Marković, Aleksandar (2015): »So That We Look More Gypsy«: Strategic Performances and Ambivalent Discourses of Romani Brass for the World Music Scene. *Ethnomusicology Forum* 24(2): 260–285.
- Marković, Aleksandra (2008): Goran Bregović, the Balkan Music Composer. *Ethnologia Balkanica* 12: 9–23.
- Marković, Aleksandra (2009): Sampling Artists: Gypsy Images in Goran Bregović's Music. V *Voices of the Weak: Music and Minorities*, Z. Jurková in B. Lee (ur.), 108–121. Praga: NGO Slovo 21: Faculty of Humanities of Charles University.
- Marković, Aleksandra (2013): *Sounding stereotypes: Construction of place and reproduction of metaphors in the music of Goran Bregović*. Doktorska disertacija. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Pettan, Svanibor (2002): *Rom Musicians in Kosovo: Interaction and Creativity*. Budapest: Institute for Musicology of the Hungarian Academy for Sciences.
- Port, Mattijs van de (1998): *Gypsies, Wars & Other Instances of the Wild: Civilisation and Its Discontents in a Serbian Town*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Silverman, Carol (1988): Negotiating »Gypsiness«: Strategy in Context. *Journal of American Folklore* 101: 261–275.
- Silverman, Carol (2007): Trafficking in the Exotic with »Gypsy« Music: Balkan Roma, Cosmopolitanism, and »World Music« Festivals. V *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene: Music, Image, and Regional Political Discourse*, Donna A. Buchanan (ur.), 335–361. Landham: The Scarecrow Press.
- Silverman, Carol (2011): Music, Emotion, and the »Other«: Balkan Roma and the Negotiation of Exoticism. V *Interpreting Emotions in Russia and Eastern Europe*, M. Steinberg in V. Sobol (ur.), 224–276. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press.
- Silverman, Carol (2013): Global Balkan Gypsy Music: Issues of Migration, Appropriation, and Representation. V *The Globalization of Musics in Transit*, S. Krüger in R. Trandafoui (ur.), 197–220. New York: Routledge.
- Šivic, Urša (2013): Serbian Brass Bands in Slovenia as an Example of »Our« and »Their« Music. V *Trapped in Folklore? Studies in Music and Dance Tradition and their Contemporary Transformations*, D. Kunej in U. Šivic (ur.), 63–79. Zürich; Berlin: LIT Verlag.
- Velikonja, Mitja (2002): Ex-home: »Balkan culture« in Slovenia after 1991. V *The Balkan in Focus – Cultural Boundaries in Europe*, B. Törnquist-Plewa in S. Resic (ur.), 189–207. Lund: Nordic Academic Press.

Verbuč, David (2016): Prostor, družbena bližina in intimna skupnost v ameriških neodvisnih glasbenih kulturah. *Glasnik Slovenskega Etnološkega Društva* 56(1/2): 37.

Vsega je kriva harmonika

Summary

In this article, I deal with the history of the accordion. In doing so, I follow the concept of the social life of musical instruments and also define the accordion technologically as an accordion machine, which in the 19th century fundamentally changed music almost all over the world. After the initial definition of the accordion machine, I discuss its role in the early development of popular music, which had been concluded by the electric guitar and guitar music. The second part of the article is devoted to the specifics and history of the social life of the diatonic accordion in the area of today's Slovenia, in which the accordion appears as a form of social and cultural struggle. In the conclusion, however, I also wonder about the possibilities of an alternative social life of the diatonic accordion. In the article, I largely follow the already completed trajectories, and its purpose is to clearly specify the elements of cultural and technical history of the (diatonic) accordion.

Key words: accordion, diatonic accordion, folk-pop music, Slovenia, Yugoslavia

Povzetek

V članku se ukvarjam z zgodovino harmonike. Pri tem sledim konceptu družbenega življenja glasbenih instrumentov in harmoniko opredelim tudi tehnološko kot harmonikarski stroj, ki je v 19. stoletju temeljito spremenil in rekodiral glasbo tako rekoč po vsem svetu. Po začetni opredelitvi harmonikarskega stroja se posvečam njegovi vlogi pri zgodnjem razvoju popularne glasbe, ki se je končal z nastopom električne kitare in kitarških glasb. Drugi del članka je namenjen specifičnosti in zgodovini družbenega življenja diatonične harmonike na območju današnje Slovenije, v kateri harmonika nastopa tudi kot oblika družbenega in kulturnega boja. Navsezadnje pa se sprašujem tudi o možnostih alternativnega družbenega življenja diatonične harmonike. V članku v veliki meri sledim že opravljenim trajektorijem, njegov namen pa je pregledno specifikiranje elementov kulturne in tehnične zgodovine (diatonične) harmonike.

Ključne besede: harmonika, diatonična harmonika, narodnozabavna glasba, Slovenija, Jugoslavija

Robert Bobnič je doktorski študent medijskih študij na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani in raziskovalec na Centru za proučevanje kulture in religije na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani, kjer deluje kot član projektne ekipe, ki raziskuje slovensko narodnozabavno glasbo. Njegova področja zanimanja vključujejo študije popularne glasbe in raziskovanje medijskih tehnologij, med drugim avtomatizacije potrošnje v obliki algoritmičnih sistemov, kar je tudi predmet njegove doktorske disertacije.

*Mlad sem fant, harmoniko igram,
mladina vsa se mi obrača stran,
bi radi vsi le disko, rokenrol in pa droge, alkohol.
Pravijo mi, ti si čisto nor,
zakaj ne kupiš raje kakšen si motor
za te stvari pa meni nič ni mar,
frajtonarca je prava stvar.*

Boštjan Konečnik s prijatelji, *Frajtonarca je prava stvar*, *Frajtonarca je prava stvar*, Melopoja, 2001

1.

Vse kaže, da je frajtonarca v Sloveniji, pa tudi še marsikje drugje v bližnji severni okolici, res prava stvar, *the real deal*. To pa ne pomeni zgolj, da je »gotovo najbolj množično igrano ali poslušano glasbilo v Sloveniji« in da opravlja socialno funkcijo »v vsakdanjih ljudskih glasbenih praksah«, kot v primeru žuranja, porok, obletnic, veselic, športnih in turističnih dogodkov, ampak da »je vključena tudi v simbolno ikonografijo prezentacije slovenstva« (Kovačič, 2015: 87). Poleg tega se s frajtonarco hodi na Triglav, včasih tudi do papeža,¹ padajo Guinnessovi rekordi² in z njo se tečejo maratoni.³

Temu je tako ali naj bi vsaj bilo tako predvsem zaradi slovenske narodnozabavne glasbe, katere zvočna identiteta temelji (sicer ne ekskluzivno) na rabi diatonične gumbne harmonike, po domače frajtonarce. Kljub poskusu Modrijanov, trenutno najbolj poslušanega narodnozabavnega ansambla v Sloveniji,⁴ da sledeč sodobni komenzurabilnosti narodnozabavnih in pop(u-

1 Ob trideseti obletnici Republike Slovenije je harmonikar Denis Novato iz zamejske Italije papežu podaril slovensko harmoniko. Glej: <https://www.rtvsllo.si/zabava-in-slog/popkultura/druzabno/glasbenik-denis-novato-papezu-francisku-podaril-slovensko-leseno-harmoniko/595657>

2 Leta 2012 je Zoran Zorko frajtonarce igral kar 31 ur in 25 minut. Glej: <https://www.rtvsllo.si/zabava-in-slog/popkultura/druzabno/foto-novi-guinnessov-rekord-v-slovenijo-prinesel-harmonikar/290108>

3 Leta 2018 je Matej Banovšek na Konjiškem malem maratonu v Slovenskih Konjicah pretekel 10 km in zraven igral *Na Golici*. Glej: <https://www.24ur.com/popin/zanimivosti/atletska-prireditiv-prerasla-v-glasbeni-maraton.html>

4 V raziskavi Centra za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij s Fakultete za družbene vede Slovensko javno mnenje 2021, za katerega smo pripravili poseben raziskovalni sklop o poslušnosti in potrošnji slovenske narodnozabavne glasbe, je v točki »Naštejte največ tri izvajalce slovenske narodnozabavne glasbe, ki jih poslušate najpogosteje«, 31 odstotkov tistih, ki so nanjo odgovorili (odgovorilo je 38 odstotkov vzorčne populacije (n=1022)), kot prvega in najbolj pogosto poslušanega izvajalca navedlo Modrijane. Na

larnih) glasbenih vzorcev iz komadov odstranijo harmoniko (poslušaj npr. komad *Tebi*), ostaja diatonična harmonika neomajna identiteta slovenskih narodnjaških žanrskih muziciranj. Zgodovinsko gledano je namreč slovenska narodnozabavna glasba žanrska in kolektivna (bendovska) ekstenzija harmonikarskih godcev,⁵ na primer Lojzeta Slaka, Franca Miheliča, Henčka (Henrika Burkata), Petra Finka, Tonija Verderberja, Roka Žlindre in drugih. Vendar pa kolektivnost ne zadeva zgolj ljudi in njihova (glasbenoprodukcijska) razmerja, ampak tudi glasbene instrumente in njihova objektna razmerja (dispozitiv harmonike, baritona, basa, kitare, klarineta, trobente), med katerimi zavzema diatonična harmonika hegemonsko vlogo.⁶

Tako kot pri drugih instrumentih (npr. električni kitari) pa je tudi pri diatonični harmoniki godec zgolj njen medij (in ne obratno), nad katero godec nikoli nima zares nadzora. To se med drugim kaže tudi v razmerju, ki se vzpostavlja med godcem in harmoniko. Henček in njegovi fantje v komadu *Šmentana harmonika* takole opredelijo libidinalno vez, ki se vzpostavlja v omenjenem razmerju: »Ta prešmentana harmonika mi postala zvesta je ljubica / saj nihče me bolje ne pozna / lumpa sva oba / hej!« Da je harmonika transgresiven instrument, ki hkrati dekodira in rekodira tradicionalno družbeno strukturo in na njej utemeljeno (narodnozabavno) obrtniško delitev dela, pa je tema komada *Harmonika je kriva* v kolaboraciji ansamblov Veseli Podgorci in Viharnik: »Harmonika kriva je, da je tako, / da krivci smo mi, pa držalo ne bo, / smo čisto tapravi družinski možje / in radi imamo vsi naše žene.« Pri harmoniki, tako kot pri drugih instrumentih in glasbi nasploh, je vse odvisno od afekta, ki pa je v primeru diatonične harmonike zaradi tehnične in glasbene organizacije srednjeevropskega polka miljeja kodirana z občutki veselja in razposajenosti. Temu pritrjujejo tudi naslovi instrumentalov, kot sta *Vesela harmonika* Ansambla bratov Avsenik in *Razposajena harmonika* Ansambla Franca Miheliča – da pa je tudi malo (ampak očitno res malo) kinki, je možno sklepati iz naslova komada *Žgečkljiva harmonika* Klemena Rošerja. Če kaj, potem velja (slovenska) frajtonarca za izrazito družaben instrument.

mestu prve izbire jim sledijo Ansambel bratov Avsenik z 27 odstotki in Ansambel Lojzeta Slaka z 12 odstotki.

5 V zadnjih desetletjih se slovenska narodnozabavna glasba sicer odmika od obrtniškogodčevskega k (boy)bendovskemu znamčenju, katerega najbolj znan model so Modrijani.

6 Tu in tam skušajo ansamblji emancipirati še kakšen instrument, tako da ga postavijo v aditivno razmerje s harmoniko, kot na primer Ansambel bratov Avsenik v komadu *Harmonika in orglice* in Ansambel Henček v komadu *Harmonika in klarinet*. Pri tem je zanimivo, da je za razliko od orglic klarinet konstitutiven element »obekrajnerske« in alpske narodnozabavne oblike, katere zgodovinski nosilec je Gorenjski kvartet, ki ga je v petdesetih letih prejšnjega stoletja ustanovil Slavko Avsenik.

V tekstu, ki predstavlja razširjen sinopsis nastopa na konferenci *Glasni spomini, turbo ljudje*, me bo primarno zanimalo družbeno (ne zgolj družabno) življenje diatonične harmonike na način kot koncept družbenega življenja glasbenih instrumentov v stilu sodobnejših materialističnih teorij opredeli etnomuzikolog Eliot Bates: »Trdim, da je velik del moči, mističnosti in privlačnosti glasbenih instrumentov neločljiv neskončni množici situacij, v katerih so instrumenti vpeti v mreže kompleksnih razmerij – med ljudmi in objekti, med ljudmi in ljudmi in med objekti in drugimi objekti« (Bates, 2012: 364). Preprosto rečeno: glasbeni instrumenti niso zgolj reprezentacije in simbolizacije družbenega življenja, ampak imajo svoje družbeno življenje. V kolikor pa ne želimo glasbenih instrumentov zgolj razprostrti med mrežo težko obvladljivih razmerij, je treba v družbeno življenje glasbenih instrumentov zajeti tudi njih same kot tehnologijo in materializacijo tehničnozvočnih konceptov. V nadaljevanju (ne da bi se zares lotil vsega, kar omenja Bates) me bosta po začetni opredelitvi harmonikarskega stroja in njegove vloge pri razvoju popularne glasbe⁷ posledično zanimala predvsem specifičnost in zgodovina družbenega življenja diatonične harmonike na območju današnje Slovenije. Vendar pa tukajšnji tekst ni rezultat zgodovinske raziskave, ampak prej uvodno preciziranje, zato sledim predvsem trajektorijam, ki sta jih v podobnih razpravah in raziskavah opredelila Bibič (2014) in Kovačič (2015).

2.

Harmonika je eno najbolj kontroverznih glasbil v (modernejši) zgodovini. Oblikovala je globalno razširjeno sonosfero, ki obsega raznotere in med sabo izključujoče (v ideologijah tudi sovražne) glasbene žanre in idiome. Njena vladavina se je v veliki meri končala z (glasnim in samozavestnim) nastopom električne kitare in razvojem trga mladinskih kultur v 50. letih prejšnjega stoletja. Zato se bom najprej posvetil tehnični in kulturni zgodovini harmonike v obdobju, ko je harmonika vzpostavila omenjeno globalno sonosfero in nastopila kot pomemben agens razvoja trga popularne glasbe, še posebej v Združenih državah Amerike.

Harmoniko je leta 1829 na Dunaju patentiral Armenec Cyrill Demian. To je bila preprosta bisonorna (dvozvočna) harmonika s sistemom preniha-jočih jezičkov, ki so ob pritisku na gumb sprožili akord, katerega interval se

⁷ Harmonika je »preveč ‚folk‘ za muzikologe« in »premalo ‚drugi‘« za etnomuzikologe (Jacobson, 2012: 7), zato je primerna za kulturološka in kulturnoštudijska raziskovanja, v tehničnem smislu pa tudi za medijskoarheološka.

je spreminjal glede na gibanje meha v smeri potega ali potiska. Harmonika je tako eden najnovejših izumov v organološkem rodu aerofonov s preniha-jočimi jezički (instrumentov, v katerih jezički vibrirajo glede na zračni tlak), kakršen je starodavni kitajski šeng, in aerofonov z vmesnikom, kot so orgle. Poleg harmonike med moderne aerofone sodijo še njej sorodni pojavi, kot so orglice, harmonij, koncertina, melodika in tako naprej (glej Hermosa, 2013, Bibič, 2014).

V zvezi s šengom Bibič piše: »Šeng so izumili pred več kot 3000 leti pred našim štetjem zato, da bi nanj – takšno nalogo naj bi takratni cesar zadal enemu svojih učenjakov – lahko odigrali petje ptiča feniksa. Potem so sčasoma ugotovili, da je zvok tega glasbila še nabolj podoben človeškemu glasu in so ga začeli uporabljati v religioznih in posvetnih obredih, v katerih je igranje nanj nadomestilo oziroma reprezentiralo glas človeške ali božje govornice« (Bibič, 2014: 14). Tudi harmonika je ekstenzija človeškega glasu, toda ne kot njegova reprezentacija, ampak kot produkt tehnične (v zgodovini tudi neločljive od magije) ontologije umetnega glasu, ki že zelo zgodaj pokaže, da glas ni izključno metafizična (kulturna in simbolna) lastnost človeka ali bioloških organizmov, ampak specifičen (frekvenčno določljiv in izračunljiv) vzorec medija zvoka, ki ga proizvajajo naravna in umetna telesa. Zanimivo je namreč, da je bila harmonika *kolateralni* produkt strojne (mehanske) sinteze govora v času pred nastankom elektronskega procesiranja signalov (ki je potem v svojem analognem vrhu zdolgočaseni mladini predstavil tudi električno kitaro in izraznost *feedbacka* in distorzije). Leta 1779 je Christian Kratzenstein, v Nemčiji rojen zdravnik in fizik, v Sankt Peterburgu izdelal mehanski stroj z več prostimi jezički, ki je lahko s pomočjo meha proizvedel pet samoglasnikov. Zgolj leto kasneje pa je Kratzenstein svojo tehnokustično zvedavost skupaj z izdelovalcem orgel Franzom Kirsnikom, ki se je navdušil nad mehanskim razvojem aerofonske tehnologije preniha-jočih jezičkov, realiziral v glasbilu, ki velja za tehnični predhodnik harmonike (Hermosa, 2013: 18). Harmonika tako ni zgolj instrument, ampak tudi in predvsem stroj.

V medijskoarheološkem smislu, ki se z medijsko (tudi zvočno) kulturo ukvarja kot z razkrivanjem »tehnično implicitne vednosti, ki medijskim operacijam podeljuje aktivno epistemogenično vlogo« (Ernst, 2020: 3–4), je harmonika kot specifična tehnologija za produkcijo zvoka tudi tehnologija, ki na specifičen način opredeljuje mehansko epistemologijo glasbe in njeno kodiranje. Tudi zato v študiji harmonike v 19. stoletju Hermosa ključno vlogo pripiše izdelovalcem harmonik. »Proizvajalci harmonik so bili skozi njeno zgodovino temelj razvoja instrumenta, ne le z organološkega vidika, temveč tudi zaradi krepitve razširjanja instrumenta na različna področja« (Hermo-

sa, 2013: 31). Pri tem ima Hermosa v mislih predvsem tehničen razvoj instrumenta, kot je sistem basov na levi strani, in pa nastanek klavirske (kromatične) harmonike v petdesetih letih 19. stoletja, ki predstavlja ključen dogodek v njeni nadaljnji zgodovini. Kljub številnim diferenciacijam namreč generalna tipologija tega modernega glasbenega stroja ostaja enaka tisti iz 19. stoletja. Harmonike delimo glede na (1) vmesnik človeško-strojne interakcije: gumbne in klavirske harmonike in (2) glede na tehnološko materializacijo teorije glasbe zahodne zvočne kulture: diatonične (z omejenimi sklopi diatoničnih lestvic, kakršna je durova), ki so zgolj gumbne, in kromatične (z vsemi 12 poltoni zahodnega tonalnega sistema), ki so lahko tako gumbne kot seveda klavirske.

Kljub temu da je z razvojem harmonika, »kot simbol napredka in modernosti«, svojo publiko najprej »našla v mestnih srednjih stanovih, kupovala pa jo je predvsem ambiciozna, modam sledeča in v prihodnost usmerjena mladina sicer ne premožnega, a na družbeni lestvici vzpenjajočega se drobnega meščanstva« (Bibič, 2014: 36), pa se že od začetka spopada z glasbenim in kulturnim razvrednotenjem. Tudi iz zgoraj opisanih razlogov, kot sta dvozvočnost in tonalna »ekskluzivnost« diatonične harmonike, je bila harmonika nevredna (in nemogoča) glasbene notacije in potemtakem tudi izključena iz sistema glasbenega izobraževanja. To sicer velja predvsem za diatonično gumbno harmoniko, medtem ko so kromatične harmonike že bile vključene tudi v višje vrednotene glasbene in kulturne prakse ter izobraževanja (v nekaterih glasbenih okoljih, kot je slovensko, je diatonična harmonika, za katero so bili že v začetku 20. stoletja izdelani tudi posebni tablaturni sistemi, v javni sistem glasbenega izobraževanja vstopila šele v 21. stoletju – glej spodaj). Vendar pa je z nastankom snemalnih tehnologij konec 19. stoletja simbolno reproducirana in kompozicijsko (konceptualno) zamišljena notna glasba začela izgubljati *gatekeepersko* moč. S fonografskimi tehnologijami se je glasba začela reproducirati kot realnočasovno tehnično zabeležen dogodek; natančneje, kot dogodek vibracij, ki jih je možno najprej mehansko in kasneje elektrotehnično zaznati in ohranjati. Harmonikarski stroj, ki je nastal kot kolateralni glasbeni produkt mehanske paradigme strojne avtomatizacije človeškega izražanja, se je znašel v središču medijskotehnoloških sprememb v reprodukciji glasbe, ki so nastale konec 19. stoletja.

Tehnična evolucija harmonikarskega stroja, ki je bil neodvisen od notno reproducirane glasbe, je krepila in bila neločljiva širitvi instrumenta v različne glasbene in kulturne miljeje. Kot kažejo etnomuzikološki in drugi zgodovinopisni viri, so bile zgodnje dvozvočne harmonike z durovskimi lestvicami v enaki tonaliteti (kar pomeni, da je nemogoče igrati »narobe«)

»pisane na kožo ljudski glasbi tistega časa«, kljub temu da so tudi ljudski neinstitucionalni organi nadzora nad dobrim okusom v njej razpoznavali disruptivno (in starim godcem konkurenčno) silo (Bibič, 2014: 28–30). Bibič celo piše, da je zgodovina harmonike sočasno tudi »zgodovina nekaterih družbenih emancipacijskih procesov« in da predstavlja zgodovinskoglasbeno diskontinuiteto.

Po eni strani je harmonika, v svetu glasbil verjetno prva, ki izhaja iz formativnega obdobja manufakturno-industrijskega kapitalizma, prekinila ekskluzivnost glasbenih praks, ki je bila značilna za predindustrijska obdobja. Takrat je bilo dejavno udejstvovanje v (instrumentalnih) glasbenih praksah po eni strani v izključni domeni izučениh ekspertov, ki so kot skladatelji in instrumentalisti služili v cerkvenih, mestnih ali aristokratskih službah, in omikanih aristokratskih in meščanskih slojev, ki so muzicirali ljubiteljsko. Po drugi strani je bilo aktivno muziciranje v rokah (večinoma pol-) profesionalnih ljudskih godcev, ki so igrali po vaseh in mestih ob cerkvenih in posvetnih praznikih (sejmih, porokah, krstih, pogrebih ...) na glasbila (kot so dude, godala, citre, cimbale ali strunske lajne), ki so bila relativno redka, preprostemu in revnemu ljudstvu nedostopna in zaradi izključenosti iz izobraževalnih možnosti ter prevladujočega težaškega ročnega dela tudi težko naučljiva (npr. godala). Zato so bile množice laikov pri prakticiranju glasbe vezane predvsem na glas oziroma na petje ob morebitni spremljavi enostavnih zvočil iz sveta uporabih predmetov vsakdanjega življenja (žlice itd.) (Bibič, 2014: 34–35).

V času, ki ga je opredelila pospešena industrializacija in kapitalistično dekodiranje predkapitalističnih družbenih tokov, se je harmonika viralno širila in kot pošast čedalje glasneje igrala in motila fina ušesa po vsej Evropi in kmalu tudi svetu. Harmonikarski stroj je deloval kot vojni stroj, kjerkoli se je pojavil, je ljudsko glasbo začel spreminjati v tisto, kar še danes imenujemo popularna glasba, kar pomeni predvsem tehnično (fonografsko) reproducirano in konzumirano glasbo.

V Združenih državah Amerike, kjer je fonografski efekt⁸ dokaj hitro dosegel industrijsko stopnjo razvoja, o kateri smo brali pri Adornu in Horkheimerju (2002), je harmonikarski idiom različnih etničnih miljejev (francoski, italijanski, nemški, poljski, slovenski in tako dalje), ki je tja prispel z valom migracij v začetkih 20. stoletja, svoj »večni novi dom« našel na gramofonskih ploščah ameriških založb, ki so odigrale ključno vlogo pri vzpostavljanju popularne glasbe. Glede na vire je »ameriška založba Columbia izdala več tujih naslovov iz ZDA kot pa od drugod, tako uspešna so bila njena prizade-

8 Tako Katz označi spremembe v poslušanju, izvajanju in ustvarjanju glasbe, ki jih povzročajo zvočne smemalne tehnologije (Katz, 2010: 2).

vanja, da oskrbi imigrantska občinstva in nišne trge med leti 1908 in 1923« (Gronow v Gitelman, 2006: 17). Med njimi je bilo poleg drugih vzhodnoevropskih tudi slovensko občinstvo, zato so založbe snemale tudi slovenske godce, kot sta Matt Hoyer (Matija Arko) in Louis (Alojz) Špehek,⁹ pri čemer je veliko vlogo, kot »iskalec talentov« za založbe, odigral tudi v ZDA priseljeni izdelovalec harmonik Anton Mervar, ki je leta 1921 v Clevelandu odprl tudi svojo harmonikarsko manufakturo (Debevec, 2014: 104).

V zgodovinskem popisu gramofonskih posnetkov slovenskih glasbenih izvajalcev v ZDA pred 2. svetovno vojno Debevec omenja tri faze: (1) akustično obdobje (pred snemanjem s pomočjo elektrotehničnih zvočnosnemalnih tehnik), v katerem prevladujejo priseljenci z glasbenimi stili, ki sledijo normam njihove nekdanje domovine; (2) elektrificirano obdobje, v katerem se pojavijo že v ZDA rojeni otroci priseljencev in tisti, ki so tja prišli še kot otroci, a še ne opustijo iz domovine podedovanih vzorcev, vendar pa v svojo muziciranje vpeljejo elemente jazza, ragtima in broadwayskih žanrov; (3) obdobje od tridesetih in do konca 2. svetovne vojne, ko je začel dominirati žanr polka bendov (Debevec, 2014: 97–98). Med slednjimi so bili tudi bendi Frankieja Yankovica, kralja polke, natančneje »Slovenian style polke«, ki je leta 1986 prejel tudi grammyja. A pomenljivo je, da je za Yankovicev popkulturni in estradni uspeh na ameriškem glasbenem trgu zaslužno prav to, da je že zelo zgodaj frajtonarco zamenjal za v ZDA etnično nevtralno in standardizirano klavirsko harmoniko (Bibič, 2014: 48). Kot v študiji kulturne zgodovine harmonike v ZDA pokaže Jacobson, je klavirska harmonika različnost diatoničnih harmonik nadomestila »z homogenizirano *mainstream* kulturo velikega dela ameriškega belega srednjega razreda« (Jacobson, 2012: 9).

Klavirska harmonika je med leti 1938 in 1963, »z vrhom leta 1953, ko je njena prodaja konkurirala skupnemu seštevku prodaj vseh drugih bendovskih instrumentov« (Jacobson 2012: 9), postala eden najbolj popularnih instrumentov v Ameriki. Harmonika je v tem času postala imanenten element ameriške (popularne) kulture, k čemur je pripomogel tudi (z Jacobsonovimi besedami) harmonikarski industrijski kompleks, ki je standardizirano in moderno dizajnirano (črnobelo harmoniko brez ornamentacij kot pri diatoničnih harmonikah) klavirsko harmoniko promoviral kot utelesitev ameriškega načina življenja (takšnega, kot se je zaradi hitre in uspešne industrializacije vzpostavljala v ameriških predmestjih tistega časa). Lahko celo rečemo, da je šele z nasprotovanjem industrijskemu kompleksu harmonika kasneje v 20. stoletju pridobila tudi status ustvarjalne kuriozitet v glasbe-

⁹ Nekaterim posnetkom lahko v digitalizirani obliki prisluhnite tudi tukaj: https://www.loc.gov/search/?fa=subject_target_audience:slovene. Glej tudi: Kunej D. in Kunej R. (2016).

nih miljejih, kakršne tvorijo t.i. »koncertne harmonike« in pa glasbe sveta. Kar navsezadnje pomeni (glej Jacobson, 2012), da so se v harmonikarskemu stroju (prej kot v kakšen drugem glasbenem instrumentu) akumulirale tudi sile boja med kulturno industrijo in kulturo, ki poskuša avtentičnost zadržati v višje vrednotenih umetniških praksah, ki si rok ne mažejo z množično in od romantične avtentičnosti alienirano tehnologijo, ki naj bi ji podlegale širše množice.

Vendar so se ti boji premestili, ko je na sceno prišla električna kitara in se je vzpostavil trg mladinskih kultur in glasb ter njihovih vrednotnih sistemov, ki je popularnomodernizacijsko paradigmo harmonikarskega stroja postavil na mesto tradicionalizma in celo nazadnjaštva, tako glasbeno kot kulturno. Kitarska zvočnoglasbena in ideološka paradigma se je vzpostavila ravno v negativno reverzibilnem in izključujočem razmerju s harmoniko. Podobno, a nikakor ne enako, pa danes elektronske zvočne tehnologije, ki proizvajajo glasbo na elektrotehničen in softversko sintetičen način, tudi kitarsko paradigmo (predvsem njene žanrske glasbene oblike) postavljajo v konzervativen tehnični in kulturni položaj. A to ni predmet tukajšnje obravnave.

3.

Tako kot v marsikaterem glasbenem in zvočnem boju v drugih miljejih tudi v našem okolju harmonika ni zgolj izpodrinila hegemonске vloge drugih instrumentov, ampak je kot sila zvočne modernizacije, ki je bila tudi sila pospešene glasnosti in glasbenostrojne remediacije ločenih glasbenih elementov (ki so jih prispevali drugi instrumenti), transformirala instrumentalni dispozitiv ljudskega muziciranja in njegovo polprofesionalno ekonomijo. V veliki večini se je harmonika pojavljala kot solo instrument, ki je bil dovolj glasen in je lahko hkrati proizvajal tako melodijo kot ritem; harmonikarske usluge so bile posledično cenejše in solo godec je tudi spil manj kot pa celotna godčevska kompanija. Toda njegovo funkcijo je v zadnji instanci vendarle determiniral afekt kot tista zvočna sila, ki spravi v gibanje kolektivno telo: zaradi močnega basa je harmonika primerna za v srednjeevropskem glasbenokulturnem miljeju popularen ples polke.

To še toliko bolj velja za tako imenovano štajersko (diatonično) harmoniko, ki se uporablja predvsem na Bavarskem, v Avstriji, Južnem Tirolskem, na Češkem in v Sloveniji.¹⁰ Preprosto: frajtonarca je štajerska harmonika.

10 Glej: https://de.wikipedia.org/wiki/Steirische_Harmonika

Njena lastnost so močni (t.i. heligonski) basi in pa en ton v vsaki vrsti, ki zveni enako ne glede na gibanje meha. Ojačan bas je diatonični harmoniki dodal Franz Lubas, ki je leta 1888 s sinom (ki je bil med 2. svetovno vojno pomemben član nacistične stranke, po vojni pa ubit) v Slovenj Gradcu in Dravogradu ustanovil harmonikarsko manufakturo, po razpadu habsburškega cesarstva pa je proizvodnjo preselil v Celovec.¹¹

Kot kažejo študije Draga Kuneja, so bili prvi gramofonski posnetki slovenskih izvajalcev izdani leta 1908 v Ljubljani. Poleg ljubljanskega zbora Glasbene matice, moških kvartetov, ženskih dvospevov, zbora ljubljanske stolne cerkve in pihalnih godb posnetki zajemajo tudi dobršen delež harmonike s komadi kot so *Polka na sedem korakov*, *Špic polka*, *Al' me boš kaj rada imela*, *Žegnjanje v Tomačevem* (Kunej, 2014: 66). Pred 1. svetovno vojno je harmonikarski stroj zavzel tudi že celoten zvočni teritorij današnje Slovenije: diatonična harmonika je bila do takrat »že zelo razširjena po vsem Slovenskem« in »je že začela uspešno izpodrivati starejša glasbila« (Kumar, 1972: 66), med katere so v 19. stoletju sodili predvsem instrumentalni sestavi gosli (violine), basa in pa opreklja, klarineta, trobente. Kovačič pravi, da v »zvočni zbirki Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU, ki je nastala predvsem po letu 1950, skoraj ni posnetka godčevske zasedbe brez harmonike, kar govori o njeni vsesplošni razširjenosti med ljudskimi godci« (Kovačič, 2015: 90). Kot navaja Kumar, je najstarejši vir, ki priča o harmoniki na Slovenskem, »panska končnica s konca 19. stoletja, na kateri je naslikana skupina nabornikov s harmonikarjem na čelu« (Kumar, 1972: 55). Klavirske harmonike pa so po mnenju avtorice na slovenski trg v večjem številu vstopile šele po drugi svetovni vojni. Kaže torej, da narodnozabavna glasba v zgodovini družbenega življenja diatonične harmonike na Slovenskem ne predstavlja takšne diskontinuitete, kot si morda mislimo, kajti harmonika je bila že pred nastankom narodnozabavnega žanra popularen glasbeni instrument, predvsem za igranje polk in valčkov: neomadeževana ljudska diatonična harmonika ne obstaja.

Pred 2. svetovno vojno je bila večina (diatoničnih) harmonik v Slovenijo uvoženih iz Avstrije, Nemčije in Italije, vendar pa Kumar navaja tudi domače mojstre: »Npr. na vasi Boštetje na Dolenjskem jih je izdeloval Matevž Zakrajšek, na Rakitni pri Ljubljani neki Žot, blizu Dobrunj pri Ljubljani (pri Sv. Lenartu) pa Franc, po domače Skretar. Takim domačim harmonikam so rekli slovenske ali celo staroslovenske. Bile so ožje in višje od nemških, na 6 basov in okrašene z gadovo kito (intarzija iz biserne matice)« (Kumar, 1972: 58). Po 2. svetovni vojni, ko je diatonični harmonikarski stroj (zaradi njegove razširjene rabe in njegove primernosti »postajanja vojni stroj«) svoje

11 Pri Lubasu se je obrti učil tudi prej omenjeni Mervar.

odšpilal tudi v partizanskem boju in njegovemu kulturnemu ter glasbenemu življenju, je bila leta 1946 ustanovljena tovarna glasbil Melodija Mengeš, ki je z diatoničnimi harmonikami oskrbovala slovenski, s klavirskimi pa ostali jugoslovanski trg.¹² Danes pa je v Sloveniji več kot 60 izdelovalcev (diatoničnih) harmonik,¹³ zato lahko nemara govorimo o slovenskem harmonikarskem obrtniškem kompleksu.

Vsekakor pa je zgodovina diatonične harmonike na Slovenskem neločljiva od zgodovine harmonike v Jugoslaviji (in potem od poosamosvojitvenega obdobja, ko se z razmahom privatnih radijskih postaj začne vzpostavljati slovenska kulturna in estradna ekonomija, tudi s harmoniko na čelu). Kakšno je bilo »zares« mesto (diatonične) harmonike, ki z nastankom narodnozabavne glasbe dobi novo družbeno življenje v dispozitivu benda (ampak godčevskega ne izgubi¹⁴), v kulturnopolitičnem kontekstu socialistične Jugoslavije, je predmet še ne opravljene zgodovinske analize.

Harmonika, tako diatonična kot klavirska, je bila sicer tudi v Jugoslaviji prava stvar. Če verjamemo zapisu pod geslom Jugoton na slovenski wikipedii, je jugoslovanska glasbena založba Jugoton točno petdeset let po tem, ko so v Ljubljani snemali prve slovenske harmonikarje, izdala svoj prvi stereo posnetek s komadom *Tam, kjer murke cveto* Kvinteta Avsenik. Dalje pa zapis navaja, da je v »letih 1959 – 1969 od 169 LP plošč izdanih pri Jugotonu kar 127 plošč narodne glasbe – od tega 70 izdaj slovenske narodne glasbe (*Kvintet bratov Avsenik*, *Beneški fantje*, *Ansambel Lojzeta Slaka*, *Ansambel Borisa Franka*). Med 1965 in 1970 je bilo na primer pri založbi kar 8 albumov Ansambla Lojzeta Slaka prodanih v nakladi čez milijon izvodov, zato so med prvimi prejeli nagrado *Zlata ptica*, izbrani so bili tudi za prvo kasetno izdajo zagrebške založbe in hkrati prvo kaseto v Jugoslaviji na sploh, kot najbolj komercialna long play zasedba takratne države.«¹⁵ V mestu Sokobanja na jugovzhodu Srbije pa je od leta 1962 potekalo tudi tekmovanje in festival

12 V njej se je učil in delal tudi priznani in kasneje samostojni izdelovalec harmonik Valentin Zupan. Glej: <https://www.harmonikazupan.com/valentin-zupan/>

13 Glej: https://sl.wikipedia.org/wiki/Seznam_slovenskih_izdelovalcev_harmonik

14 »Ljudski godci, ki so igrali predvsem na svatbah, godovanjih in na veselicah, so se vedno prilagajali glasbenemu okusu časa in prostora. Tako so v svoj glasbeni repertoar vključevali aktualno in modno glasbo tedanjega časa. Repertoar so v obdobju pred množično dostopnostjo medijev, kot so radio in nosilci zvoka, širili predvsem z ustnimi komunikacijskimi sredstvi. Po letu 1950, ko je narodnozabavna glasba zavzela pomembno mesto v okvirih radijskih programov, pa so ljudski godci začeli množično prevzemati repertoar in slog igranja narodnozabavnih ansamblov. Takšna prilagoditev je zadovoljevala potrebe lokalne skupnosti po dobri zabavi ob aktualni popularni glasbi kot tudi finančne potrebe godcev po zaslužku« (Kovačič, 2015: 92).

15 Glej: <https://sl.wikipedia.org/wiki/Jugoton>

Prva harmonika Jugoslavije (od leta 2019 Prva harmonika Srbije), ki pa je bil namenjen klavirski harmoniki.¹⁶ Predvsem v Srbiji ter Bosni in Hercegovini je imela klavirska harmonika (frajtonarca se v južnoslovanskem glasbenem okolju, ki ga zaznamuje vpliv bližnjevzhodnih muzikalnih vzorcev, praktično ni nikoli uporabljala) poseben status zaradi njene vloge pri interpretaciji ljudske glasbe, vključno s plesanjem kóla. V Sloveniji pa so tekmovanja v igranju diatonične harmonike potekala že v letu 1928 (Kovačič, 2015: 94), od leta 1981 poteka festival Zlata harmonika Ljubecne,¹⁷ prvo državno tekmovanje v igranju diatonične harmonike pa je Zveza diatonične harmonike Slovenije organizirala leta 2015.¹⁸

Če je potemtakem diatonična štajerska harmonika tista zvočna tehnologija, ki (predvsem ko je potrebna političnokulturna in nacionalno-šovinistična ločitev od balkanskih in južnoslovanskih miljejev) postavlja nadnacionalne meje zvočnega teritorija Slovenije, Astrije, Bavarske in Češke, pa je zanimivo, da je Slavko Avsenik, s podobnimi nameni kot Yankovic v Ameriki, še pred nastankom žanra slovenske narodnozabavne glasbe v povojni Jugoslaviji s frajtonarce prešel na klavirsko harmoniko. Frajtonarsko paradigmo, ki je tudi v muziciranju želela ostati bolj zvesta podedovani tradiciji, je v žanr narodnozabavne glasbe vnesel godec Lojze Slak in potem tudi velika večina vseh ostalih harmonikarjev. Ravno godca, kot sta Slak in Franc Mihelič, sta skupaj z izdelovalci harmonik, kot je Rutar, prispevala tudi k modernizaciji diatonične harmonike, na primer z uvedbo gumba za polton (kar je povečalo tonalno izraznost diatonične harmonike). V intervjuju ob ustanovitvi Zveze diatonične harmonike Slovenije leta 2014 njen predsednik tako pravi: »Slakov in Miheličev gumb sta stalnica, ampak danes se ukvarjamo s štiri- in petvrstnimi harmonikami, s poltoni v zadnji vrsti, z dodatnimi gumbi, z nevtralnimi basom, z registri kot na klavirski harmoniki, z individualnimi modeli, ki mejijo na nekaj med klavirsko-kromatično-diatonično. Da pa se izkoristijo kompleksne sposobnosti takega inštrumenta, pa je potrebnega ogromno glasbenega znanja.«¹⁹ Zato »je prva naloga zveze vseživljenjsko izobraževanje in iskanje poti, da bi diatonična harmonika kot enakovreden inštrument drugim glasbilom našla pot iz nižjih glasbenih šol in zasebnih glasbenih centrov tudi v srednješolski učni sistem, ob hkratni zagotovitvi ustreznih učbenikov in notografij«. V javni sistem glasbenega izobraževanja je bila diatonična harmonika (vključno z narodnozabavnim

16 Glej: <http://www.prvaharmonika.rs/sr/pobednici>

17 Glej: <http://www.zh-ljubecna.si/who-we-are/>

18 Glej: <http://zdhs.si/index.php/tekmovanja>

19 Glej: <http://www.zdhs.si/pdf/nedeljski.pdf>

repertoarjem) kot ljudsko glasbilo vključena šele po sprejetju Zakonu o glasbenih šolah leta 2000, tudi s prizadevanji akademsko izobraženega glasbenika in priznanega frajtonarskega virtuoza Zorana Lupinca,²⁰ nekdanjega svetovnega prvaka v igranju diatonične harmonike in člana večih narodnozabavnih ansamblov.

Vzporedno z državno kulturno politiko, ki k diatonični harmoniki uradno ne pristopa kot k nacionalnemu glasbenemu instrumentu,²¹ se tako že več desetletij vzpostavlja tržna harmonikarska ekonomija, vključno z izobraževalno (privatno šolanje s strani narodnozabavnih harmonikarjev),²² ki je poleg izdelovanja, koncertiranja, medijev in turizma pomemben mehanizem reprodukcije družbenega življenja harmonike v Sloveniji. Kot pravi Kovačič, se v polju glasbe nacionalno občutenje (pa tudi kakšno drugo) vzpostavlja na svoj način, pri čemer pa je »prav množičnost te [narodnozabavne] glasbene prakse, njen tržni uspeh in prepoznavnost v mednarodnem prostoru« harmoniko postavilo »na piedestal narodnoreprezentativne simbolike« (Kovačič, 2015: 113). Vendar pa Kovačič nasproti ljudski spontanosti (ki je tako kot vsaka spontanost rezultat različnih razmerij in tudi med sabo izključujočih ali vsaj konkurenčnih sil) danes opaža »nasprotni proces, in sicer da z območja identifikacije množice ali smeri nacionalizacije 'od spodaj' narodno-zabavni žanr in harmonika prehajata tudi na raven družbeno-politične konstrukcije nacionalnosti in domoljubja (festivali domoljubne pesmi, programske vsebine na RTV, športne prireditve, politični shodi)« (Kovačič, 2015: 113).

Nacionalizacija diatonične harmonike (ki harmonikarski stroj reducira na raven simbola in reprezentacije), ki bi jo bilo treba zgodovinsko še bolj natančno opredeliti, tako postaja dominanten način družbenega življenja harmonike v Sloveniji. Kljub temu v polju muziciranja obstajajo tudi alternativne rabe diatonične harmonike, med katerimi je treba poleg rabe diatonične harmonike v folk bendu Čompe posebej omeniti muziciranja Mihe Debevca, ki pa je vendarle bolj koncertnoharmonikarsko naravnano. Kot ugotavlja tudi Kaluža (2022) v prejšnjem Alpenechu, se slovenska narodnozabavna glasba in z njo tudi diatonična harmonika ne spaja s sodobnimi

20 Ob čestitici za njegov rojstni dan so na spletnem portalu veseljak.si med drugim zapisali: »Danes mladi glasbeniki s tem inštrumentom (tudi po njegovi zaslugi) ne igrajo samo narodno-zabavno glasbo po vaških veselicah, ampak igrajo resno glasbo v evropskih koncertnih dvoranah konservatorijev in filharmonij« (<https://veseljak.si/novice/597e2e331c6a0/vse-najboljse-zoran-lupinc>).

21 Razen v reprezentaciji, kot na primer na proslavah.

22 Če je to tržna ekonomija, potem je to tudi konkurenčna ekonomija, v kateri so se kot veliki akterji vzpostavljali ravno »Avseniki«, tudi s svojo Glasbeno šolo Avsenik, ki so jo po smrti Brigite Avsenik zaprli leta 2017, od takrat pa se Avsenikov modul izvaja v Glasbeni šoli Radovljica in v drugih zasebnih zavodih. Glej: <https://www.dnevnik.si/1042773968>

elektronskimi žanri (poskusi turbofolka v drugi polovici tega tisočletja so namreč hitro zastali), četudi diatonična harmonika vse bolj postaja tudi nujen zvočen element dobrega žura²³ in je poslušanje harmonike med določenimi skupinami današnje mladine preprosto *kul*.

4.

Harmonika je kontroverzen in tudi kontradiktoren glasbeni instrument, katerega dominantno družbeno življenje,²⁴ če sledim v uvodu omenjenemu konceptu Eliota Batesa, v Sloveniji je tudi oblika kulturnega in tudi družbenega boja na polju lokalnega zvočnega okolja. To je na primer razvidno tudi iz Bibičeve (Bibič, 2014) in Debevčeve (Debevec, 2003) analize, ki se vsaka na svoj način borita proti stereotipizaciji harmonike; prvi zunaj kulture diatonične harmonike in tudi bolj ideološko, drugi znotraj kulture diatonične harmonike in bolj glasbeno. Boj proti stereotipizaciji harmonike pa je v resnici tudi boj za vzpostavitev »alternativnega« družbenega življenja harmonike v Sloveniji.

Dovolil si bom naslednjo shematizacijo: harmonika se zgodovinsko izključuje predvsem s paradigmo električne kitare; zaradi zgodovinskih razlogov ima slednja v Sloveniji tudi določeno neinstitucionalno moč kulturnega in glasbenega vrednotenja v obliki liberalnega ali v sodobnosti urbanega kulturnega okusa, v katerega pa v nobeni obliki ni bilo zajeto tradicionalno ruralno in primestno življenje diatonične harmonike. Vendar pa zaradi zgoraj omenjene elektronske paradigme, ki spreminja popularno glasbo in družbeno življenje neelektronskih glasbenih instrumentov (kitarska paradigma lahko postane tradicionalna in tudi tradicionalistična), in zaradi zgodovinskega razvoja popularnoglasbenega trga v Sloveniji od sredine osemdesetih pa do danes, ta ločnica v množično razširjenih kulturnih miljejih tudi implodira.²⁵

Po drugi strani pa je harmonika iz opisanih zgodovinskih in tehničnih razlogov tudi zvočen medij množičnega (ali »ljudskega«) okusa, zato se je alternativno družbeno življenje harmonike vzpostavljalo predvsem s klavir-

23 Glej npr. Youtube kanal DJ Domači (<https://www.youtube.com/channel/UCFUIVDPoVeCgnhm-Xb7XYfQ/videos>), kjer najdemo raznovrstne elektronske mikse z diatonično harmoniko, ki imajo sicer tudi že kar dolgo zgodovino, predvsem s turbo miksi DJ Svizca.

24 Življenje, ki ga vzdržuje harmonikarska ekonomija, vključujoč izdelavo, izobraževanje, nastope in medijsko pozornost.

25 Na primer, Lojze Slak je leta 2006 nastopil na obletnici ljubljanskega rokarskega benda Big Foot Mama, še leto dni prej pa na festivalu Rock Otočec.

sko harmoniko, pa še to predvsem v stilu klasičnega in folk (kot novodobna reprezentacije avtentičnosti ljudskih glasbenih idiomov pred nastankom trga) muziciranja, ki predstavlja tudi obliko elitnega ali vsaj zelo partikularno določenega kulturnega okusa.

Zares »alternativno« življenje diatonične harmonike se (verjetno) lahko začne z miksanjem omenjenih shematičnih pozicij, ki ga omogočajo ravno sodobne elektronske glasbenokulturne prakse in estetike, vključno z ironizacijo in afirmacijo harmonikarskih stereotipov. Hyperpop kolektiv a s e b e n je to že poskusil z žanrom narodnozabavne glasbe; poslušajte Avsedrip – *Kronika*.²⁶ Zamislite pa si diatonično harmoniko tudi v *etnotreš glitchcore noise* izvedbi. In če ne veste, kako to misliti, vtipkajte na Youtube SsmKOSK in prisluhnite, kaj to pomeni v kombinaciji z drugimi narodnostilnimi glasbenimi elementi.

Literatura

Bates, Eliot (2012): *The Social Life of the Musical Instruments*. *Ethnomusicology* 56(3): 363–395.

Bibič, Bratko (2015): *Harmonika za butalce: ulomki iz življenja nekega glasbila*. Ljubljana: Študentska založba.

Debevec, Miha (2003): *Nadgradnja tradicionalnega pristopa v igranju na diatonično harmoniko: diplomsko delo*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Debevec, F. Charles (2014): *Slovenia Recordings Made in America Prior to World War II*. *Traditiones* 34(2): 97–117.

Ernst, Wolfgang (2020): *Existing in Discrete States: On the Techno-Aesthetics of Algorithmic Being-in-Time*. *Theory, Culture & Society* 38 (7–8): 13–31.

Gitelman, Lisa (2006): *Always Already New: Media, History, and the Data of Culture*. Cambridge, London: MIT Press.

Hermosa, Gorka (2013): *The Accordion in the 19th Century*. Dostopno na: <http://www.gorkahermosa.com/web/img/publicaciones/Her->

26 Poslušaj in glej: <https://www.youtube.com/watch?v=cI9w6xiMZaM>

mosa%20-%20The%20accordion%20in%20the%2019th.%20century.pdf

- Jacobson, Marion (2012): *Squeeze This! A Cultural History of the Accordion in America*. Champaign: University of Illinois Press.
- Katz, Mark (2010): *Capturing Sound: How Technology Has Changed Music*. Berkeley in Los Angeles: University of California Press.
- Kaluža, Jernej (2022): Narodnozabavna glasba – slovenski (anti)turbo-folk ruralnega srednjega razreda? *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XLIX (282): 177–193.
- Kovačič, Mojca (2015): V deželi harmonike – nacionalizacija harmonike v slovenskem kontekstu. V *Venček domačih: predmeti, Slovencem sveti*, Jernej Mlekuž (ur.), 87–116. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kumar, Zmaga (1972): *Slovenska ljudska glasbila in godci*. Maribor: Obzorja.
- Kunej, Drago (2014): Leto 1908 – začetek diskografije slovenske glasbe? *Traditiones* 34(2): 51–73.
- Kunej, Drago in Kunej, Rebeka (2016): *Glasba z obeh strani: gramofonske plošče Matije Arka in Hoyer tria*. Ljubljana: ZRC SAZU; Ribnica: Rokodelski center, 2016.

INVENCIJE PROSTORA/ ARHITEKTURA IN SUBJEKTIVACIJA

(let. XLVI, št. 274)

Avtorji prvega bloka zimske številke se ukvajo z novimi percepcijami in invencijami prostora, ki jih omogoča spoj umetnosti, znanosti in filozofije ter na katere močno vpliva digitalna tehnologija. V drugem bloku pa pisci predstavljajo primere arhitekturnih praks, ki v središču postavljajo uporabnika in njegovo subjektivacijo ter arhitekturo razumejo kot dejavnik mogočih družbenih sprememb.

VESOLJSKA DOBA 50 LET PO APPOLU

(let. XLVII, št. 277)

Tematska številka je nastala ob 50. obletnici prvih človekovih korakov na Luni. Avtorice in avtorji v besedilih, intervjujih in skozi vizualni esej razpravljajo o tem, kakšen je danes pomen tega dogodka. Objavljena je tudi zmagovalna kratka zgodba prvega literarnega natečaja ČKZ.

NASILJE NAD LGBT-MLADINO IN ODRASLIMI

(let. XLVII, št. 275)

Avtorji in avtorice se v tematskem bloku posvečajo različnim vidikom in posledicam nasilja nad populacijo LGBT ter razmišljajo o mogočih taktikah boja proti njemu. V rubriki Članki predstavljamo prispevke o uveljavljanju interseksionalne analize pri raziskovanju diskriminacije, o načinih spopadanja s stigmatom ter politološko analizo o alternativah predstavniki demokraciji.

OKOLJSKI BOJI

(let. XLVII, št. 279)

Obsežna tematska številka se perečega problema okoljskega uničenja loteva iz gibanjske perspektive. Avtorji so večinoma pripadniki mlajše generacije, trenutno aktivni v okoljskih mobilizacijah, pišejo pa o teoretskih zagatah, predlogih zelenih politik in pobudah, znotraj katerih delujejo. Posebna sekcija je posvečena vodam, številko pa krasi tudi izvirno likovno delo.

STRAH KOT OROŽJE / BOJ Z NEUMNOSTJO IN NOVI FEMINIZMI

(let. XLVIII, št. 280)

Številka vsebuje dva bloka. V prvem se avtorji ukvarjajo s pojavi radikalizacije in ekstremnega nasilja: pojava poskušajo opredeliti ter razumeti njune izvire, mobilizacijsko moč in način delovanja. V drugem bloku pa avtorji izpostavljajo mizogine prakse vsakdanjega govora in življenja, jih analizirajo in postavljajo v kontekst feminističnih razumevanj.

MEJNI REŽIMI

(let. XLVII, št. 278)

Migracije so tema, ki ji v ČKZ posvečamo posebno pozornost. V tokratni številki jih avtorji in avtorice obravnavajo z vidika mejnih režimov in njihovega spreminjanja – eden vodilnih konceptov je zato eksternalizacija meja. Številka prinaša tudi intervju z Andrejem Grubačičem in krajši tematski blok o stavbi akademskega kolegija.

inštitut časopis
za kritiko
znanosti

SAMOODLOČBA

(let. XLVII, št. 276)

Tematska številka o samoodločbi problematizira ujetost tega koncepta v kapitalistično in evropsko moderno, po drugi strani pa nakazuje potencial koncepta, če ga postavimo v altermoderno matriko.

RASNI KAPITALIZEM. INTERSEKSIONAL- NOST SPOLNOSTI, BOJEV IN MEJNIH TELES

(let. XLVIII, št. 281)

Avtorice in avtorji številke večinoma prihajajo iz tujine, v svojih raznolikih prispevkih pa se ukvarjajo s prav tako raznolikimi vprašanji, na primer: Kako rasa konstruira ekonomske odnose? Kakšne so še danes posledice kolonializma? Kakšno vlogo pri oblikovanju realnosti igra (kolektivni) spomin? Kako se razmerja dominacije konstruirajo okoli spola? Kakšno vlogo lahko pri rušenju teh razmerij igra umetnost?





SPREMLJAJTE NAS:

www.ckz.si

FB: www.facebook.com/CKZrevija

TW: www.twitter.com/CKZ_revija

NAROČITE SE NA ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI

PRIDRUŽITE SE NAŠIM ZVESTIM BRALCEM IN SE NAROČITE NA ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI. LETNA NAROČNINA JE 30 EVROV, ZA ŠTUDENTE IN BREZPOSELNE PA 20 EVROV. NAROČNINA VELJA OD DATUMA PLAČILA, ZA NASLEDNJE TRI ŠTEVILKE.

Vsak novi naročnik prejme darilo: eno od zadnjih osmih števil (našteti na prejšnji strani) po lastni izbiri.

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo je uveljavljena družboslovna in humanistična znanstvena revija. Zavezani smo kritični misli in transdisciplinarnosti, osvobajajočim epistemologijam in odpiranju akademskega prostora. Govorimo o tistem, o čemer se ne govori. Brcamo proti toku in izumljamo nove sloge plavanja – že od leta 1973.

Svoje naročilo nam sporočite na elektronska naslova narocnine@ckz.si ali ckzrevija@gmail.com.



**NAPOVEDUJEMO:
JUBILEJNI 50. LETNIK: KORONA-KRIZA
(let. L, št. 285)**

