

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 Kracauer: 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 menjalo 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 pa 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 Cornelli.

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 zaveza – 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 stoletju 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 Webera –, 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, ustvarjalen 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 »trema 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 levice 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. Padeč 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.