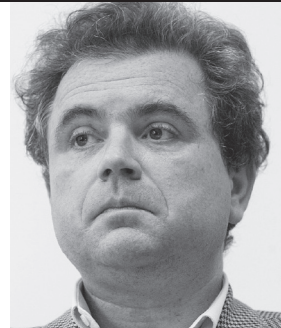


Igor Grdina



Odpor do zgodovine

V 19. stoletju zgodovina ni bila samo vednost o tem, kaj se je dogodilo ljudem v preteklosti, temveč tudi osrednji filozofski problem – prav takšen, kot je postal jezik v 20. Njena humanistična naravnost, tj. mišljenje unikatnosti človeka v razdaljah in situacijah, ki jih zaobsega pojem čas, jo je potiskala v središče zanimanja. Naraščajoča organizacijska in tehnološka zmogljivost sveta – najprej Zahodne in dela Srednje Evrope, potem pa tudi Severne Amerike in Japonske – je opozarjala, da se bliža konec neke epohe. Humaniteta je prehajala do meja sveta, v katerem je sama narekovala tempo in smer premikov ter jim gospodarila. Organizacija in tehnologija sta se začeli kot postavki v spreminjanju vsega osamosvajati in nista bili več le instrumenta, s katerima je upravljala človeška misel o dobrem, prav(ičn)em, učinkovitem ipd. Premik je bil vsaj tako radikalen kot tisti v jeseni srednjega veka, ko se je svet začel preobražati v to, kar obdaja človeka, živečega v razsežnostih in dogajanjih, ki jih “pokriva” oznaka čas.

Ni naključje, da se je prav v 19. stoletju razumevanje zgodovine, ki je v epohi, zaznamovani z razsvetljskim racionalizmom, veljala za filozofijo s primeri, poprej – od časov Leonarda Brunija, Flavia Bionda, Bartolomea Platine in Pietra Bemba dalje – pa je bila nespregljiv element kompleksa z imenom *studia humanitatis*, močno razširilo. Po eni strani je k temu sililo obče zanimanje zanjo, katerega izraz je bil prodor njene problematike v območja filozofskega načina mišljenja, po drugi pa je v tej tendenci svoje odtise bržčas puščalo občutenje, da se sredi zagledanosti v novo, ki sta ga utelešali zlasti brez predaha sledeči si prva in druga industrijska revolucija, vse spreminja in da je zato treba ohraniti vednost o tem, kako je nekoč dejansko bilo. Ob razvojnem gledanju, ki je bilo tedaj običajno – za standardno interpretacijo je veljala misel, da forme in izrazi sedanjosti rasejo iz preteklih oblik in artikulacij stvarnosti –, je bil

pomen zgodovine razumljiv brez nadaljnjih utemeljitev. Da jo je Jacob Burckhardt opredelil kot kulturno vseobsežnost brez (lastne) vednostne metodologije, prav tako ne more presenečati.

Zato pa se je s tem v dobi, ki je pulzirala v znamenjih znanosti in njenih paradigmatik, izgubljalo razumevanje zgodovine kot posebnega načina vednosti. Njena načelna edinstvenost oziroma razlikovalnost se je omejevala na tematsko vseobsežnost. Le manj nadarjeni poznavalci, ki pa so bili v večini, saj povprečnost vedno kolikostno prevladuje nad talentom, so jo dejansko opredeljevali s področjem, tj. sprva s (preteklo) politiko, nato pa še z gospodarstvom in umetniško dejavnostjo. Na tak način so jo spreminjali v samopostrežno restavratorstvo svetov, kjer si vsakdo lahko odreže svoj kos preteklosti. Ko je v razsvetljenem stoletju prevladala bohotno razcvetena teorija družbe – Paul Veyne njeno zamisel značilno imenuje “sistem Rousseau”, čeprav je za njo mnogo razsežnejši in globlji miselni micelij –, ki je vse življenje razlagala v neizogibni interakciji, so se je oprijeli mnogi zgodovinarji, saj so menili, da jim daje primeren razlagalni okvir za vse. Toda poznejše porajanje historiografskih motrenj s poudarjeno delnega oziroma posebnega zornega kota – npr. mentalitetnega, feminističnega, ekološkičnega ipd. –, ki je odkrivalo še nevidene krajine preteklosti, je razdrlo utvaro o doseženem celovitem pogledu v socialnem vizirju. Rečeno s paradoksom: vseobsežnost nekdanjosti je (bila) v kakršnem koli opazovanju zaznavna le parcialno. Zgodovine zato ni bilo mogoče opisati v celoti.

Znanost je kajpak zadevala ob isti problem. A pri njej je bilo to razumljivo samo po sebi, saj se je razcepila na posamezna področja, celoto, o kateri so verniki na evropskem Zahodu govorili skozi *Biblijo*, pa je poskušala oblikovati na enciklopedičen način, tj. s sestavljanjem dokončnih (delnih) vednosti z različnih področij. Zgodovina, ki je že od nekdaj “zavzemala” vse pramene “bitja in žitja”, je bila v nasprotju z njo obsojena na tematizacijsko preliminarost: zadnje besede niti o (svojevoljno) jasno zamejenih problemih ni mogla izreči, saj se nikjer ni zares sklepala. Znanost se je zavedala, da lahko o tem ali onem vprašanju, ki je natančno opredeljeno, pove tudi kaj, česar ni mogoče preseči. (Kljub temu pa se ni bati, da je končna, ker jo bistveno potrebuje tehnologija, za katero se od začetka industrijske revolucije dalje ve ali vsaj slutiti, da ne more imeti meje.) Zgodovina je zaradi svoje drugačnosti – preliminarističnosti – zanjo lahko postala tudi samo okrasek oziroma zanimivost. Iztek neke dobe, ki je postal očit v 19. stoletju, je načine vednosti začel radikalno ločevati. Na primeru vse očitnejših razlik med znanostjo in zgodovino je bilo to nemara še najočitnejše.

Ko je razvojni pogled na forme in izraze s strukturalizmom v 20. stoletju postal ne samo nesamoumeven, temveč tudi kar naravnost problematičen, je zgodovina, ki se nikakor ni mogla vključiti v znanost tako harmonično, kot se je nekoč vpela v okvir z imenom *studia humanitatis*, doživela dodaten šok. Naglo se je preobražala v edino vednost oziroma njen način, za katero/katerega imajo spremembe v razdaljah in situacijah, ki jih označuje pojem čas, bistven pomen. Čisto gotovo ni bila kar avtomatsko obsojena na eksotizem, saj se je lahko novi dobi paradigmatško prilagodila z raziskovanjem zaporedja posameznih sinhronih stanj. Tako so Jürgen Kuczynski, David Pietrusza in Bill Bryson prispevali vznemirljive študije o posameznih letih ali celo še krajših obdobjih v cesarski Nemčiji oziroma v Združenih državah Amerike (1903, 1920, poletje 1927, 1948, 1960). Toda zastavlja se vprašanje, kaj je takšno bližanje zgodovine intelektualni običajnosti 20. stoletja pomenilo zanjo kot za poseben način vednosti. Zaobrnjenje perspektive je prispevalo nekaj novih zornih kotov in poudarkov, vendar mišljenja o tem, kaj se je dogajalo človeku in ljudem, ni "prevajalo" v nepreliminaristično vedenje. Zgodovina ni postala popolna znanost. Prav tako se ni drugače intelektualno standardizirala oziroma sistematizirala. Kljub temu pa je strukturalna ukinitve človeka nanjo vplivala negativno: v zveze med pojavi se je vnašal mehanicizem, to pa je pomenilo zožitev možnosti razumevanja tistih individuumov, ki se niso vdali logiki stroja in so še naprej ravnali kot bitja. Zgodovina, žal, ni samo ugotavljala uveljavljanja takšne interpretativne strategije, temveč se ji je začela prilagajati tudi sama. S tem je izgubljala neodvisnost. Prav tako je posredno slabila zavest o potrebnosti lastne samostojnosti ter posledično celo obstoja.

Za spremembe v dojemanju *historie* v tistem delu 20. stoletja, ki mu je najmočnejši pečat vtisnil strukturalizem, je značilno pojavljanje želje po zgodovini brez ljudi. Poskus zlitja z duhom epohe, ki odpravlja človeka, je v tej zamisli Emmanuela Le Roya Ladurieja popoln. Medtem ko je bila od poznosrednjeveškega humanizma dalje zgodovina v bistvenem smislu navezana le na ljudi ter na njihova dejanja in stvaritve, tj. civilizacijo in kulturo, je v obdobju avantgardističnega modernizma prišlo do popolnega preobrata (ki pa se je napovedoval že od srede 19. stoletja).

Zunanjemu opazovalcu se je seveda lahko zdelo, da je spreminjanje v razumevanju in raziskovanju preteklosti le iskanje novih perspektiv in poudarkov oziroma navdihovanje historiografije zdaj pri eni, zdaj pri drugi veji znanosti/veščini (klimatologiji, urbanizmu, gradbeništvu itd.). Od znotraj pa je bila stvar bistveno drugačna. Na mesto kavzalnosti v tematizaciji pojavov, ki je že ob zamiranju klasičnih srednjeveških analog

v zgodovinopisju povsem premagala koncepcijo registracije in zgolj ohranjanja podatkov, je začel stopati determinizem. Da se je to dogajalo na ozadju prodora ideologij, ki so zagovarjale razumevanje popotovanja človeka skozi epohe kot sledenja nekakšnemu libretu – če si na tem mestu smemo sposoditi formulacijo Aleksandra Ivanoviča Herzna –, zaradi česar so se premene v življenjih ljudi konceptualizirale kot odrazi razvijajoče se stvarnosti, ni presenetljivo. Ta mehanizacijski oziroma instrumentalizacijski proces se je začel razglušati za poznanstvenjevanje razumevanja in interpretiranja zgodovine, kar je dejansko pomenilo izbri-sovanje slednje kot posebnega načina vednosti. V svojem jedru je izražal veliko – v najglobljem pomenu besede: fenomenologistično – redukcijo tematizacije preteklosti in posledično tudi razumevanja človeka. Opis nekdanje dejanskosti se je v tem okviru skušal oblikovati po povsem drugačni logiki kot vsakdanje življenje. A odkritje njegove zgodovine, do katerega je prišlo na večer 20. stoletja, je marsikaj spremenilo. Prav-zaprav je šlo za najostrejši, pa tudi za najbolj značilen “odporniški” od-govor na ukinjanje kompleksnih mentalnih in stvarno nedeterminističnih interaktivnih povezav med ljudmi. Dejansko je bil to nepreslišljiv apel na slehernikovo izkušnjo v običajnih oziroma normalnih okoljih, ki so od kraja do kraja lahko zelo različna in medsebojno nerazvrstljiva po neekstremnosti in neabsurdnosti. Razumel ga je lahko vsakdo. Sčasoma se je izkazal za najučinkovitejšo obrambo razumevanja celovite preteklo-sti pred zoževalnimi koncepti dojemanja in tematiziranja *historie*. Če bi zgodovina, ki je pri kritiki virov povsem znanstvena, tudi pri njihovi izpovednosti in pri predstavitvi raziskovalnih rezultatov v svojem okviru morala postati metodološko uniform(ira)na, bi izgubila svojo unikatnost, tj. položaj posebnega načina razumevanja sveta. Delovala bi na enak način kot vede, ki razdalj in situacij, zaobseženih v pojmu čas, ne doumevajo kot bistvenih, tj. neponovljivost ustvarjajočih razsežnosti življenja. (Takšno je praviloma tudi človeško doživljanje v srcu vsakdanjosti.) Po drugi strani bi jo lahko radikalna fenomenologistična redukcija zlila tudi s filozofijo (a to pot povsem brez primerov, torej korenito drugače kot v 18. stoletju).

Razlike med zgodovino in ostalimi vedami pa ni mogoče najti samo v doumevanju pomena distanc. Ne gre pozabljati, da predstavitev rezulta-tov zgodovinarskega raziskovanja ni povsem primerljiva s prezentacijami rezultatov na drugih področjih. Historiografija ni le dopolnjevanje tistega, kar je že znano, temveč je predvsem nenehno prizadevanje po uzrtju in tematizaciji celote. V dimenzijah in situacijah, ki jih zaobsega oznaka čas, pojavom ni mogoče postavljati nespornih meja. Mišljenja kavzal-nosti se v smeri nekdanjosti dejansko nikjer ne dá zaustaviti. Prav to pa

zgodovino, kot smo že nakazali, zmerom navezuje na logiko vsakdanjega življenja, v katerem je prav tako očitno, da vzrokom – pogosto pa tudi ne posledicam – ni moč določiti konca (celo smrt ni zaključek historične biografije, saj pomen dejanj tega ali onega posameznika, ki postane vreden knjige, slej ko prej ustvarja živo dediščino). Tudi definitivnega ter za vse in vsakogar obveznega nabora bodisi prvih bodisi drugih pri katerem koli dogodkovnem vozlu ni. So le osebni ali kolektivni izbori vzrokov in posledic, ki jih je mogoče doje(ma)ti kot bistvene. Dá se jih – enkrat bolj, drugič manj na široko sprejemljivo – opredeliti in adekvatno pojasniti, ne pa tudi oktroirati od sedaj na vekomaj. Definitivne zgodovine so domena knjigotrških reklam oziroma platnic (ali ovitkov). Za njimi pa je vedno samo preliminarističen tekst.

Potemtakem je globoko logično opozorilo Marca Blocha, da dejansko obstaja samo obča zgodovina, tj. takšna, ki se nikjer ne konča. Kakršne koli omejitve v njej so stvar tistega, ki razumeva in tematizira dogajanje, ne pa slednjega samega. Najbolj plastično je to demonstriral sam Bloch, ki je s študijo o čudnem porazu Francije v uvodni fazi druge svetovne vojne prešel celo onstran črte, pri kateri naj bi se po splošnem – deklarativno tudi njegovem – prepričanju začnjala zgodovina, tj. okoli osemdeset let pred trenutkom, ko je mogoče pisati o njej na eminentno historiografski način. Njegova knjiga o vojni je pokazala, da ta meja dejansko ne velja. Preučevanje posledic dogajanja, ki naj bi v neeksperimentalni in z unikatnostjo vsega ukvarjajoči se vedi z imenom zgodovina povsem adekvatno nadomeščala poskuse v okviru znanstvenih disciplin – tako da bi njeni rezultati bili enako obče verodostojni kot njihovi –, dejansko ni vezano na distanco. *Historia*, ki jo je eden njenih največjih sodobnih premišljevalcev John Lukacs definiral kot zapomnjeno preteklost, premore vso za svojo tematizacijo potrebno dejanskost že takoj, ko se dogodi. Res pa je, da razdalje očitneje zarišejo pomen stvarnosti. Dandanes je, denimo, vsakomur jasno, da med trajnejše posledice prve svetovne vojne ne sodi oblikovanje dveh politično-ideoloških kolosov v Evropi, kakor se je precej na široko mislilo še pred štiridesetimi leti – toda že tedaj so posamezniki vedeli, da na marksističnih osnovah ni mogoče ustvariti več generacij stabilnega reda. Drži samo to, da je brez distance teže vedeti, ali je analiza dogajanja ustrezajoča stvarnosti, nikakor pa ni res, da je ni mogoče izvesti.

Kakor je historičnemu mišljenju prekoračljiva omenjena meja osemdeset let, mu tudi črta med zgodovino in prazgodovino, ki je bila potegnjena na podlagi prisotnosti pisanih virov, ne more veljati za Kitajski zid. Preteklost pač ni pomnjena samo v zapisih. Prav tako ne zgolj v jeziku (čeprav je samo v njem razberljiva). Zgodovinopisje ni večšina

prepisovanja oziroma citiranja, marveč dojemanja. Zato je ni v arhivih – tam je samo gradivo za njeno mišljenje –, temveč je le v človeških glavah. Prostor zanjo je isti, kakor tisti, ki ga poseljujejo spomini in izkušnje. Zato je na poseben način povezana – in za določena področja tudi prepletena – z njimi. Zgodovina brez spominov in izkušenj preprosto ne more biti celovita. Potemtakem je v svoji neomejenosti oziroma svetovnosti tudi osebna. Sega naravnost do historiografa. Prek vsebin, ki nam jih sporočijo zaupanja vredni ljudje, zlasti neposredni predniki, pa tudi spomini in izkušnje prenehavajo biti omejeni na samo enega človeka. Dejansko segajo še v prostore razumevanja in obravnav prejšnjih generacij (običajno dveh). Tu se ne samo stikajo z zgodovino, ampak so z njo povsem zrasli. Pri tem gre za mnogo več kot golo vzporednost. Historiografski način tematizacije, ki zmerom teži k temu, da je sinonim za vpogled v neomejenost tako v smislu tematike kakor razumevanja – prav neizključevanje je temeljna vsebina občosti zgodovine –, potemtakem nikakor ne izključuje ne spominov ne individualnih izkušenj. Dojemanja so raznolika – kakršne so tudi oblike človeškega življenja. Pri tem so predstave o normalnosti in običajnosti bolj izrazi navajenosti kakor antropologije.

Srž Blochove ugotovitve o obstajanju zgolj obče zgodovine, ki je že pred svojo artikulacijo zaznamovala najprodnnejše tokove mišljenja dogode-nega, ni v nekakšnem aseptičnem sklepu oziroma temelju, marveč v težnji po približanju historiografske perspektive neskončnemu obsegu tistega, kar ji je treba videti in tematizirati. Pri tem pa se takoj zastavi vprašanje, ali je kaj takega sploh mogoče docela uresničiti. Zdi se, da je Bloch vsaj za svojo sodobnost dvomil o tem, saj je velik poudarek namenjal zamisli komparativne zgodovine. Primerjanje različnih prostorov in dob je vsekakor precejšen praktičen približek na poti k občosti. Definiranje razmerij med posameznimi diferencami na sinhroni in diahroni osi opozarja na odprtost mišljenja zgodovine. Šele primerjanje posameznih pojavov, se pravi razširjanje prostora posameznosti proti občosti ali vsaj nesamotnosti, lahko razjasni njihovo veljavo oziroma pomen. Pa seveda tudi vplivnost. Pogosto omenjana nepremerljivost posameznih pojavov je pretežno le oksimoron, ki naznanja njihovo radikalno različnost – a ta je ugotovljiva zgolj po primerjanju. Še pomembnejše pa je, da pri takšnih komparacijah nikoli ni mogoče odkriti identičnosti. Zgodovina živi le v unikatnosti. Celo serijski industrijski izdelki v njej nimajo enake usode, saj jih ločijo razdalje – tako v prostoru (kulture, civilizacije; njihova središča oziroma obrobja) kakor v dimenzijah in situacijah, ki nosijo oznako čas.

Pri raziskovanju in razumevanju dejanskosti v zgodovini, vredni svojega imena, ni nevarnosti abstrahiranja razlik in težnje k ustvarjanju modelov,

ki je tako značilna za znanost. Unikatnost slehernega dogajanja, ki je izražena skozi njegovo neponovljivost, dela vse obrazce nepotrebne. Izdelovati shemo za zgolj en izvornik, ki je predmet mišljenja zgodovine, je onstran meje smiselnega početja – vsaj kadar se ukvarjamo s spoznavanjem dejanskosti. Če gre za njeno predrugačevanje, pa to ne zadeva več *historie* kot vede, temveč je le še gradivo za premisleke v njej. Samo hudomušna krilatice govori o tem, da zmore zgodovinar celo tisto, kar ni dano niti Vsemogočnemu – spreminjati stvari in ljudi za nazaj. Vsakršno tiščanje v modele pa je v historični perspektivi natančno to. Vsaj v obliki prilagajanja. Za takšno pri- in prekrojitev ni potrebno (spo)znanje, temveč le eliminacionistična volja, ki zanemarja eno edinstvenost za drugo. V 20. stoletju, ko je na agendo sveta prišlo strukturalno odpravljjanje človeka, je postala takšna smer mišljenja že tako običajna in uspešna v razširjanju, da je mogel Wendell Berry opozoriti, kako med ljudmi kmalu ne bo več bistvena razlika med desnico in levico, temveč med tistimi, ki bodo ravnali kot bitja, in onimi, ki bodo delovali kot stroji. Prav tu pa se pokaže, da se je v dobi, ki jo je zaznamovala modernizacija, vprašanje človeškosti v mnogočem povsem zliilo s problemi, ki že od nekdanj zaposlujejo zgodovino in njeno mišljenje. Unikatnost, ki jo poseljuje, in temeljna neustreznost njenega dojetanja v okviru modelov oziroma obrazcev dandanes zadevata vsakogar. Dejansko gre za problem redukcionalizma in instrumentalizacije.

Vprašanje o tlačenju življenja v obrazce ni novo. Močno je zaposlovalo že tisti del 19. stoletja, ki je tipičnost dojemal kot posebej pomembno ali celo merodajno kategorijo – tako v industrijski produkciji (uveljavitev visokoserijskega izdelovanja stvari in odiranje vsega ostalega v kategorijo butičnosti) kot v različnih vedah in v umetnosti. Še globlji pečat je vtisnilo poznejši dobi, zaznamovani z razhajanjem med modeli in človeško stvarnostjo, ki ni bilo več identično s tradicionalnim humanističnim kontrastom teorija – praksa in zato tudi ne rešljivo v okviru predstave, da gre v njegovem okviru za odnos med predvidevanjem in dejanskostjo – na čemer je bila utemeljena klasična modrost *sapiens, qui prospicit*, pa tudi leibnizovska maksima *theoria cum praxi*. Seveda ni umanjala zavest o novi situaciji. Max Born jo je v konstelaciji silnic, ki so v dobi po drugi svetovni vojni generirale instrumentalizacijske obrazce v interpretaciji dejanskosti, leta 1957 tematiziral z naslednjimi besedami:

Marksizem uči, da je komunistična ekonomija nujnost, in izpeljuje svoj fanatizem iz tega prepričanja. Ta ideja izvira iz fizikalnega determinizma, ki sam rase iz Newtonove nebesne mehanike. A dejansko je fizika pred

približno tridesetimi leti opustila to teorijo [...], v luči česar se komunistično prepričanje, da se bodo marksistične napovedi nujno uresničile, kaže kot groteskno. Ameriška misel po drugi strani živi od milosti površnega pragmatizma, ki meša resnico in sredstvo. Ne morem se ji zapisati. [...] Evropa ni navezana ne na eno ne na drugo od teh skrajnih in absurdnih doktrin.

Born je zavračanje obrazcev obligatnega programskega ("marksizem") oziroma reklamersko priporočenega prevodnega ("ameriška misel") razmerja med dejanskostjo in modelom le-te, ki sta se v njegovem času vsiljevala za edini planetarni alternativni, utemeljil na evropski tradiciji. Slednjo je mogoče označiti za zgodovino z izkušnjo in spominom. Gre za brezbrežni prostor, ki ne pozna radikalnih ločevalnih črt med različnimi vednostmi – čeprav pa njihovih argumentacij med seboj ne meša. Bornovo stališče je v utemeljevanju navezano tako na koncepcijo indeterminizma, do katere se je malo pred letom 1930 prebila fizika oziroma naravoslovje, kot na konservativno, tj. ohranjajoče stališče, katerega prostor pokriva oznaka Evropa. To pa je cona, ki jo je skozi razdalje in situacije, znane pod imenom čas, nosila humanistična misel. Njena zgodovina je dejansko zgodovina vsega, kar vsebuje pojem Evropa, za katerega sta bistvena – kakor je *per negationem* leta 1957 dovolj jasno nakazal Born – neskrajnost in neabsurdnost. Na prvi pogled je nekaj podobnega tedaj mislil tudi Martin Heidegger, ki ga je skrbela mehanicističnost tehnologije, vendar pa je bil s svojo pripadnostjo nacionalsocialistični organizaciji (ne samo gibanju!), katere himna je izražala hkratno revolucionarno zoperstavljanje "Rdeči fronti" in "reakciji", bistveno drugačen: računanje s kakim morebitnim vseodrešujočim – nemara kar novim – bogom, je usmerjeno k zamišljanju zarij, ki jih še ni bilo. Nikakor si ni prizadeval biti samo "pastir" tega, kar je. Njegovo oko ni iskalo samo dejanskega, marveč tudi voditeljstvo v pohodu k novemu. Značilno je o distopični vrednosti in veljavi slednjega, ko se je vojaško zlomilo pod pritiskom moči Združenih narodov, intelektualno pa tudi pod težo lastnih zločinov, molčal. Naravnost ubijajoče molčal – s čimer se je najbolj tragično soočil Paul Celan.

Pomenljivo je, da je humanizem že v svojem epohalnem izhodišču navezan na zgodovinskost in konservativističnost oziroma ohranjevalnost. Poznosrednjeveška Italija, kjer se je pojavil, je hotela obnoviti človeškost, ki je bila potopljena pod vidne plasti antiki sledeče epohe. Slednja seveda ni bila povsem nasprotna civilizaciji staroveškega Sredozemlja, ki se je pokristjanila, je pa s svojo barbarsko zaznamovanostjo pomenila bistveno zožitev glede na poprejšnost. Ob tem moramo biti pozorni zlasti na naslednje: prizadevanja za obnovev nečesa, kar je že bilo, v zgodovini, kjer

se vse lahko dogodi samo enkrat oziroma unikatno, ne pomeni ponovitve. Tako tudi poznosrednjeveški humanizem ni vodil k vnovični vzpostavitvi antike, marveč k bohotni civilizaciji renesanse. Reformacija kot njen del kljub prizadevanjem za obnovo prvotnega krščanstva ni bila vrnitev k njemu, marveč je sooblikovala novi svet. Njene radikalno konservativistične težnje za civilizacijo renesanse niso bile ponovitev pokristjanjenja, ki bi bilo vzporedno dogajanju v pozni antiki, ampak dejansko formuliranje nove situacije. In s poznejšimi sklicevanji na humanizem ni bilo nič drugače. Ohranjanje v njegovem okviru nikoli ne pomeni togosti ali zacementiranja. Prav nasprotno: humanizem je v dobah, ki so poudarjale politično, intelektualno, produkcijsko ipd. statičnost, deloval izrazito dinamično. Ne zato, ker bi bil neopredeljiv, nejasen, dvo- ali troumen oziroma protejski, marveč zato, ker v svoji živosti ni imel oziroma nima meja. Njegovo ohranjevalno oziroma konservativistično počelo in izročilo nista konservirala. To ne samo da ni bil njegov cilj, marveč tudi nikoli ni bil rezultat delovanja sil, ki jih je sproščal. Brezskrbnost in negibnost nista humanistični zamisli. Nespremenljivost zaradi svoje nečloveškosti tudi ne.

Zgodovina je kot veda in način mišljenja ne glede na vse poskuse njene/njegove sistemizacije v okviru modelnega dojetanja sveta, ki kljub velikopoteznim ambicijam nikoli ni uspelo povsem triumfirati, navezana na brezmejno dejanskost humanitete. Če bi razsežnosti in situacije, ki jih označuje pojem čas, lahko vodile k ponovitvam, bi se nemara zmogla uvrstiti med eksperimentalne discipline. V kolikor in kadar pa je zvesta sebi, je to onstran praga mogočega. Volja, ki jo tlači v takšne ali drugačne obrazce, jo predeluje v ideologijo (enkrat bolj sociološke, drugič spet eminentneje politične sorte). Slednja se lahko pohvali s transparentno, naravnost verižno kavzalno logiko in more pojasniti vse – vendar nič drugega. Zgodovina, ki je prostor humanizma, pa premore drugačne, mnogo kompleksnejše vzročno-posledične zveze. Historiografija, ki v tem ni vsaj od daleč podobna tistemu, kar tematizira, ne zasluži svojega imena – ker ni več izraz posebnega pogleda na in v svet. Je vdaja logiki obrazca in posledično tudi stesnitev pameti. Neupoštevanje unikatnosti zgodovine je znamenje nehumanizma. Pa naj tak instrumentalizacijski postopek sam sebi pravi modernizem – katerega epoha tudi ni (bila) vsa zavzeta za odpravo človeka (kar dokazujeta vsaj del ekspresionizma in nova stvarnost, čeprav so determinizirajoči obrazci skozi Schönbergove in neoklasicistične zamisli trkali tudi na njuna vrata) – ali kako drugače.

Tlačenje v modele onemogoča tako humanizem kot zgodovino (poznosrednjeveška uvrstitev slednje v okvir *studia humanitatis* je, kakor so

pokazala poznejša iskanja *historie*, res bila enostranska, vendar vseeno globoko logična). Tendence, ki obema nasprotujejo in ju usodno prizadevajo, so enake: gre za reducirano ali zožujočo misel o povezanosti pojavov, ki razumevanje spreminja v izpolnjevanje obrazcev, v katerih so vse rubrike že definirane. Primerjanje v tem primeru nujno vodi v primerljivost. Tudi če te praktično ni, se o njej lahko piše. Agresivno nadomeščanje zgodovine s sistemi, ki se je uveljavilo celo v vedah o umetnosti, še zlasti o literaturi, posebej plastično opozarja na to. Čeprav je že Voltaire opozarjal, da se sleherni dogodek lahko dojema kot posledica, ne pa nujno tudi vzrok – kot je vsakdo nekomu sin ali hči, pri čemer pa njegovo očetovstvo ali materinstvo ni enako obvezno –, se zdi dandanes ta preprosta k nedeterminizmu vodeča modrost spregledana. Posledica je stesnitev oziroma somrak pameti. To ni pojav, ki bi bil kakor koli omejen, ker se dogaja humaniteti. Allan Bloom ga je opazil med prvimi in ga temeljito analiziral na primeru akademske Amerike, drugi mu bolj ali manj prodorno sledijo. Somrak pameti nima povsod enakih vzrokov, temveč le identične uničujoče posledice.

Bornova kritika “marksizma” in “ameriške misli”, ki je glede prvega gotovo povsem utemeljena, medtem ko stvari glede druge zaradi njene širine niso tako jasne, dejansko govori, če dobro premislimo, prav o tem. Nujnost in sredstvenost determinirata – vsaka na svoj način – prihodnost. Ta bi potem postala povsem drugačna, kot je bila v zgodovini in kot jo dojema historiografija, ki razume “svojo stvar”: vprašanja, ki bi si jih zastavljala, bi lahko zadevala zgolj delovanje, ne pa celotnega življenja. Pri tem bi bila usodno prizadeta tudi glasba, ki je že dolgo in v precej različnih okoljih dojemana kot nemara najstarejša in najgloblja značilnost človeškosti. Njena v živi izvedbi neugonobljiva *theoria cum praxi* ni predvidljiva; partitura ni načrt ali obrazec, temveč predloga – celo kadar izvajalci težijo h kar najbolj avtentični poustvaritvi. Tudi tod, tako kot ob vsakem valu humanizma, ne pride do ponovitve. Obrazci oziroma sistemi pa so naravnani prav k temu: na enakem mestu oziroma v enaki situaciji, ki jih zaradi redukcij v razumevanju dejanskosti kar mrgoli, naj se vselej pojavi le eno, ne samo predvidljivo, temveč tudi popolnoma določljivo. S stališča zgodovinske in humanistične izkušnje je to skrajnost in absurdnost, z gledišča *historie* pa njen epohalni konec. Dogodki bi se poslej samo perpetuirali in kombinirali, kar bi pomenilo začetek njihovega izstopanja iz unikatnosti ter večno vračanje istega.

Odpor do zgodovine, na katerega je v naših dneh mogoče naleteti na vsakem koraku – *historia* menda obremenjuje eksistiranje s kupom nepotrebnosti in podedovanih problemov –, je dejansko odpor do nereducirajoče

človeškosti, kakršna se vedno znova poraja z vselej indeterminističnim humanizmom. Prav slednji je pravo ime bremena vednosti o preteklosti v dobi, ki hoče biti gotova glede svoje prihodnosti. Korenine te tendence so slej ko prej v strahu, ki je nekaj drugega kot eminentno človeška skrb (kakor jo je še pred Heideggerjem razumel Franz Rosenzweig). Bojazen pri ljudeh, ki so se zapisali sistemskosti v dimenzijah z imenom čas, ni toliko povezana z njihovim umanjkanjem v najširšem okviru, kolikor z zamenljivostjo. To je neozdravljiva bolezen gotovosti. Tiste gotovosti, ki zaradi svoje absolutne sistemske instrumentaliziranosti tudi ne more seči v nobeno panhrono večnostno dimenzijo – niti v najbolj dvomečo.

Ob jasnem iztekanju moderne dobe, ki je s samouničevalnostjo tega, kar načrtuje za prihodnost in čemur pravi razvoj – napredek z zastrupljanjem prastarih elementov (zemlje, vode, zraka) marsikje ni privedel le do onemogočanja življenja, temveč je z dnevnega reda snel tudi že samo možnosti zanj –, ter s procesi birokratizacije, katerih jedro je logičen nasledek potrebe po upravljanju z vedno kompleksnejšimi sistemi (ti sami pač ne morejo delovati), se je tega dobro zavedati. Seveda v okviru humanistične misli in občutenja, ki nista nič novega, vendar prav s tem tudi nič, kar bi kakor koli vodilo v drdranje obrazcev. Slednje je slej ko prej tromba, ki naznanja nenujne gotovosti propada, nečloveškosti in eliminacionizma. Skrajnost in absurdnost nista zgolj podatka iz zgodovine na brezsravnosti utemeljenega 20. stoletja; dejansko sta zaostrena sklepa vsakršne koncepcije gotovosti oziroma iztek sleherne deterministične poti. Humanistična ponudba – vedno je bila samo to: nikoli ni mogla postati edina možnost – s svojo nereduciranostjo v človeškosti ni ne lahka in ne zanesljiva rešitev, je pa zaenkrat edina, ki vzbuja upanje. Če smo natančni: mnoga upanja. Tu seveda ni nikakršne gotovosti, ki je s stališča humanitete zmerom nekaj ekstremnega, mnogokdaj pa tudi absurdnega, temveč le možnost, v kateri ni nujnosti neizogibnosti, se pravi skrajnosti in nesmiselnosti.