



Valter Benjamin

PRILOZI O ISTORIJI

Uvodna napomena

Ovi malo poznati ili čak nepoznati Benjaminovi zapisi o istoriji, neophodni za razumevanje njegovih teza o pojmu istorije, potiču iz autorove arhive. Ovde se prvi put pojavljuju u srpskom prevodu. Ispisivani su počevši od 1918. godine do 1940. godine Benjaminove smrti.

Benjamin je svakako jedna od najmarkantnijih intelektualnih figura 20. veka i, bez ikakve sumnje, najvažniji svedok krize duha u Evropi, a jedna od ključnih problematika u njegovom delu nesumnjivo jeste istorija.

Kad govorimo o autorovim pogledima na istoriju, valja reći da oni u mnogo čemu izmiču klasifikacijama na koje smo navikli u filozofiji istorije. Njegova kritika filozofije koja u istoriji vidi neprekidan progres u doslovnom smislu je revolucionarna. Nije ta kritika ni filozofska u klasičnom smislu, nije sistem, ali možda upravo zato seže dalje od filozofskog sistema. Njeni izvori su naoko disparatni. Autor te izvore (romantizam, mesijanizam i materijalizam) čak i ne sintetizuje. Odnos njegovog mišljenja prema njima je, kako on sam kaže, u jednoj od beleški iz 1940. godine, za svoj odnos prema teologiji: to je odnos upijača prema mastilu. Slova i reči se na upijaču razlivaju i nestaju u lavirintskoj unutrašnjosti papira. Od napisanog ništa ne ostaje, ali je upijač zato bogatiji. Izvorima je tako Benjaminova misao samo bogatija. I na papiru možemo da pročitamo samo njena slova i njene reči, koje se jednostavno i efektno aktiviraju, i tako nam otvaraju oči za ono što smo, ideološki zaslepljivani, previdali i od čega smo strepeli, sluteći katastrofu. Otvara nam oči za istinskog anđela istorije koga oluja iz prošlosti nosi ka budućnosti kojoj je okrenut leđima.

J. A.

[Krivica]

Za prikrivanje linearnosti događanja najviša kategorija svetske istorije jeste krivica. Svaki moment u svetskoj istoriji okrivljava i okrivljavajući je. Uzrok i posledica nikada za strukturu svetske istorije ne mogu biti odlučujuće kategorije, jer ne mogu da odrede nikakav totalitet. Na logici je da dokaže stav da nikakav totalitet kao takav ne može biti uzrok ili posledica. U tome je greška racionalističkog poimanja istorije da ma kakav istorijski totalitet (tj. neko stanje sveta) sagledava kao uzrok ili posledicu. Ali neko stanje sveta je uvek samo krivica (koja se odnosi na nekakvo odocnelo stanje sveta). Da li je ono okrivljeno i u vezi s nekim ranijim (analogno kao što je svaki mehanički stadijum uzrok i posledica), tek bi trebalo istražiti. Štaviše, nikakav totalitet nije uzrok ili posledica, nikakav uzrok ili nikakva posledica nije totalitet. Naime, neki totalitet može u sebi sadržati neki kauzalni sistem, ali nikad ne može pomoću istog biti tačno definisan.

Relaciju između svetske i božanske istorije valja metodično istražiti i izložiti je pomoću istraživanja niza istorijskih datuma.

„Moralna filozofija“ je glupa tautologija. Moral nije ništa drugo nego refrakcija delanja u saznatljivosti; nešto što spada u područje saznanja. Nije moral: stanovište u mišljenju.

Vrste istorije

Istorija prirode postoji jedino kao kosmogonija ili kao istorija stvaranja. Lažna je Herde-rova koncepcija o njoj, ako na nju gledamo sa zemnog stanovišta, ali zemlja je već *svetsko-istorijski* individuum, jer ljudi žive na njoj.

Povezanost fenomena ne važi samo za nebeski svet nego i za zemnu prirodu (i za nju već važi *svetskoistorijska* povezanost), pa i za *anthropos* kao fenomen – recimo, kao seksualno biće – sve do granica istorije.

Istorija prirode ne seže do ljudi, a podjednako ni do svetske istorije; poznaje samo ono što je individualno. Čovek nije ni fenomen ni posledica nego stvoreno biće.

[Svet i vreme]

1) Svet i vreme

U očitovanju božanskog je svet – pozornica istorije – podvrgnut ogromnom procesu dekompozicije, a vreme – život prikazivača na toj pozornici – ogromnom procesu ispunjenja. Propast sveta je razaranje i oslobađanje neke (dramske) predstave. Iskupljenje istorije od onoga ko je prikazuje. / Ali možda u tom smislu najdublja antiteza „svetu“ nije „vreme“ nego „svet u nadolasku“.

2) Katolicizam – proces nadolaska anarhije

Problem katolicizma jeste problem (lažne, sekularne) teokratije. Tu je osnovno načelo: istinska božanska moć može da se manifestuje *drukčije nego destruktivno* jedino u nadolazećem svetu (svetu ispunjenosti). Ali tamo gde božanska moć stupa u sekularni svet, njeno disanje je razaranje. Stoga u tom svetu nema ničeg postojanog i nikakva organizacija se ne može zasnovati na božanskoj moći, jer samo vladavina je njeno vrhunsko načelo. (Više o tome videti u mojim zapisima o kritici teokratije.)

3) a. Moja definicija politike: ispunjenje nedoraslog čovečanstva.

b. To nipošto ne bi trebalo da znači postizati to pomoću religije nego samo putem profanog zakonodavstva. Mojsijevski zakoni verovatno bez izuzetka ne spadaju u takvo zakonodavstvo. Oni pripadaju zakonodavstvu koje reguliše područje telesnosti u najširem smislu (navodno) i zauzimaju poseban položaj; oni određuju zonu i način *neposredne* božanske intervencije. I neposredno tu gde ta zona postavlja svoje granice, tu gde ona odstupa, nalazimo oblast politike, profanog, koja je bez zakona u religijskom smislu.

c. Značenje anarhije za područje profanog treba da bude određeno polazeći od mesta slobode u filozofiji istorije. (Teže je za dokazivanje: tu se javlja osnovno pitanje veze telesnosti i individualnosti.)

4) U svom sadašnjem stanju, socijalno je manifestacija utvarnih i demonskih sila, često, dabome, u njihovoj vrhunskoj napetosti prema Bogu, pri čemu same sebe prevazilaze. Božansko se manifestuje u njima samo u revolucionarnoj sili. Samo u zajednici, nikad u „društvenim ustanovama“, božansko se manifestuje silom ili nenasilno. (U tom svetu

božanska moć je viša nego božanska nemoć; u nadolazećem svetu božanska nemoć je viša nego božanska moć.) Takva manifestacija ne treba tražiti u sferi socijalnog već u opažanju okrenutom ka otkrivenju i, naposljetku i pre svega, u jeziku, prvenstveno svetom jeziku.

- 5) a. Ono o čemu je reč nije „ostvarenje“ božanske moći. Taj proces je, s jedne strane, sam najviša stvarnost, a božanska moć, s druge strane, u sebi sadrži sopstvenu stvarnost. (Loša terminologija!)
- b. Pitanje o manifestaciji je centralno.
- c. „Religiozno“ je besmislica. Između religije i ispovesti ne postoji nikakva suštinska razlika, ali potonja je uži pojam u većini perifernih konteksta.

Pravo na upotrebu sile

Uz odeljak I¹

1) „U suštini pravni poredak teži da upotrebom prinude reaguje na pokušaje da bude srušen i da tako postojeće stanje prinudno održi, odnosno ponovo uspostavi.“

Osnovanost ovog stava je neosporna, ali greška je objašnjavati ga upućivanjem na unutrašnju težnju prava da ostvaruje svoj autoritet. Reč je o podređenoj stvarnosti kojoj se pravo obraća. Reč je o silovitom ritmu nestrpljenja u kojem pravo egzistira i ima svoju vremensku meru, i koji je protivstavljen dobrom (?) ritmu očekivanja u kojem teku mesijanski događaji.

2) „Jedino država ima pravo na upotrebu sile“ (a svaka upotreba sile, sa svoje strane, iziskuje neko posebno pravo).

Ako je država shvaćena i ustoličena kao najviša pravna institucija, onda iz stava 1 sledi nužno važenje stava 2. Štaviše, ovde je irelevantno da li država sebe kao najvišu pravnu instituciju uspostavlja na osnovu sopstvenog autoriteta moći ili nekog spoljašnjeg. Drugim rečima, stav 2 važi i za sekularnu teokratiju. Neko drugo značenje države s obzirom na pravni poredak, a da je drukčije od dva navedena u prethodnom stavu, nije zamislivo.

Uz odeljak II

Kritičke mogućnosti^{2 3}

- A) Oспорiti pravo države i pojedinca na upotrebu sile.
- B) Bezuslovno priznati pravo države i pojedinca na upotrebu sile.
- C) Priznati pravo države na upotrebu sile.
- D) Samo pojedincu priznati pravo na upotrebu sile.

Uz A) Ovaj pogled autor opisuje kao etički anarhizam, čije pobijanje od strane autora ni na koji način ne može da bude održivo. Jer, 1) misao o prinudno dostignutom stepenu

¹ Benjamin u ovom tekstu zapravo kritički komentariše članak Herberta Forverka (Herbert Vorwerk, „Das Recht zur Gewaltanwendung“), objavljen u *Blätter für religiösen Sozialismus*, 1920, knj. 1, br. 4, časopisu koji je u to vreme izlazio u Berlinu. (Prim. prev.)

² Nap. U smislu ovih disjunkcija, pojedinac *ne* stoji nasuprot žive zajednice nego nasuprot državi.

³ Za državu ovde nabrojane mogućnosti važe u njenim poslovima s drugim državama, kao i s građanima.

kulturnog razvitka, koji bi navodno trebalo da opravda upotrebu sile, jeste *contradictio in adjecto*. 2) Tipično moderna je zabluda, koja počiva na krajnje mehanicističkom mišljenju, da ma koji kulturni poredak može biti izgrađen na zadovoljavanju minimalnih potreba, od kojih je jedna, recimo, obezbeđenje fizičke egzistencije. Mogli bismo možda da ustanovimo pokazatelje stepena kulturnog progresa, koji bi tada postali ciljevi ljudskog stremjenja, ali oni svakako nisu minimalne potrebe. 3) Potpuno je lažno da borba za opstanak u pravnoj državi postaje borba za pravo. Štaviše, iskustvo nam najnedvosmislenije pokazuje da stvar stoji obrnuto. A to je nužno tako, jer pravo je samo prividno ustanovljeno zbog pravednosti, dok je, istinu govoreći, zbog samoočuvanja života. I to ustanovljeno zbog sopstvenog života naspram sopstvene krivice. U pravu, zapravo, normativna *snaga* dolazi, u presudnim slučajevima, *neprestanto* do faktički realnog. 4) Ubeđenje da prinuda, uprkos svemu što protiv nje može imati etičar, naime da ona „utiče na unutrašnje stavove ljudskog bića“, počiva na grubom *quaternio terminorum*,⁴ time što je „unutrašnji stav“ pomešan sa „moralnim stavom“. Inače, naime, taj argument u nekom etičkom ubeđenju nema dokaznu snagu. Nasuprot tome, takozvani etički anarhizam je invalidan iz sasvim različitih razloga.

Uz B) Pogled koji autor članka zastupa u odeljku II, pod 2), po sebi je protivrečan. Jer država nije jedna osoba između ostalih nego je najviša pravna institucija koja, kao što je u gornjem stavu etički prihvaćeno, isključuje bezuslovni pristanak na ma koje pravo pojedincu da upotrebljava silu. Izgleda da autor članka ipak stoji na tom stanovištu, pošto on, a da se ne odriče države, prihvata nasuprot nje mogućnost upotrebe sile od strane pojedinca.

Uz C) Ovaj stav u načelu može biti branjen tamo gde vlada ubeđenje da moralni poređak poprima oblik pravnog, koji onda može biti zamišljen samo posredstvom države. Važeće pravo povremeno zahteva priznavanje ovog stava, a da ga nije implementovao. (U sadašnjem stanju njegova implementacija jedva da je zamisliva.)

Uz D) To je pogled čija faktička nemogućnost izgleda tako očevidna autoru članka da on ni na trenutak ne shvata da je to specifično gledište čija logička mogućnost nije pod sumnjom. Umesto toga, on je odbacuje kao nekonsekventnu jednostranu primenu ideje etičkog anarhizma. Bez obzira na to, taj pogled mora biti zastupan tamo gde, s jedne strane, doduše (nasuprot A) nije uočena nikakva načelna protivrečnost između sile i morala, ali i, s druge strane (nasuprot V), gde je uočena načelna protivrečnost između morala i države (odnosno prava). Izlaganje ovog stanovišta spada u zadatke moje filozofije morala, a u čijem kontekstu termin „anarhizam“ može veoma dobro da bude korišćen za opisivanje teorije koja poriče moralno pravo ne na silu kao takvu nego na svaku čovekovu instituciju, zajednicu ili individualnost, koja za sebe iziskuje monopol ili pravo na silu s ma kojeg gledišta, pa makar i kao opšte načelo, umesto da ga poštuje, u pojedinačnim slučajevima, kao dar dobijen od božanske moći, kao *apsolutnu moć*.

⁴ Svaki silogizam može imati samo tri člana. Ali ako je jedan od njih formulisan dvosmisleno, neizbežno se javlja i četvrti član, koji dovodi do logičke greške. To je takozvana obmana pomoću četiri člana, *quaternio terminorum*. (Prim. prev.)

Dve napomene uz pogovor urednika:

I – „Etički anarhizam“ je, u stvari, kao politički program, to jest kao plan akcije usmerene na uređenje novog svetskog građanskog poretka, nakrcan protivrečnostima. Bez obzira na to, ostali argumenti izneseni protiv njega i sami su podložni prigovorima. 1) Ako se tvrdi da „svako ko je nedozreo“ nema, u stvari, sredstava da se zaštiti od nasrtaja sile, možemo da uzvratimo da i odrasli često jedva da imaju прибежишта u takvim slučajevima (uostalom, ta situacija nema veze s tim koliko je ko zreo). Štaviše, ništa nije dalje od duha „etičkog anarhizma“ nego predlagati da se na silu uzvratilo silom. 2) Nema mesta ni prigovoru na „gest“ nenasilja, čak i ako on okončava u mučeništvu. U moralu, a pre svega u moralnom delanju, bez ograničenja važi Minjonova izreka [Minjon, jedan od likova u Geteovim *Godinama učenja Vilhelma Majstera*]: „Pusti me da tako izgledam, barem dok to ne postanem.“ Nijedna pojava ne dočarava preobražaj bolje od navedene reči. 3) S obzirom na prognoze o političkom uspehu ove strategije neopiranja, kao i o većitoj vladavini sile na zemlji, ni najveća skepsa nije neopravdana, posebno u pogledu sile na zemlji, s tim da pod silom valja da razumemo fizičku akciju.

S druge strane (i neki politički program može biti podjednako invalidan kao „etički anarhizam“), neki primereni oblik delanja može (kao što je već nagovešteno pod 2) do najveće visine uzdići moral pojedinca ili zajednice u situacijama kad oni pate, jer se nikakav božanski element ne javlja da im odobri nasilan otpor. Kad su komune galicijskih Jevreja napustile odbranu svojih sinagoga, to nema nikakve veze sa „etičkim anarhizmom“ kao političkim programom nego je u pitanju puko „neopiranje zlu“ kao vid moralnog delanja u svetlosti svetog.

II – Mogućno je i nužno dospeti do opštevažne odluke o pravu na upotrebu sile, jer istina o moralnosti ne zastaje kod himere o moralnoj slobodi. – Ali ako zanemarimo ono što smo već dopustili sebi u *ad hominem* argumentima, možemo da primetimo da subjektivna odluka u korist ili protiv nasilnog delanja *in abstracto* ne može stvarno da bude sprovedena, jer istinski *subjektivna* odluka zamisliva je samo u svetlosti određenih željenih ciljeva.

Filozofija istorije u poznom romantizmu i istorijska škola

U izvesnom pogledu, jalovost te filozofije istorije, uprkos tome što ona nije bez značajnih misli, potiče iz jedne od njenih modernih karakteristika. Naime, ona s mnogim naučnim teorijama novog doba deli apsolutizam metode. Još od srednjeg veka izgubili smo svoj uvid u bogatstvo slojeva od kojih se sastoji svet i njegovi najbolji sadržaji. A upravo ti slojevi imaju delimično ontološki status, što će reći da se obrazuju na skali koja se proteže od egzistencije do pojave. – Filozofija istorije u vreme restauracije gubi na težini srazmerno sa isticanjem „rasta“ istorije kao jednog jedinog oblika istorijskog kretanja. U istoj meri prividni uvidi zauzimaju mesto uvida u privid koji i vlada istorijom. – Ono što zapravo sačinjava problem ove filozofije istorije može biti formulisano kao pitanje pristupa rastu istorije. Njen filozofski genije leži u tome da su teorijski i praktički stav bili istovetni, to jest leži u jedinom pristupu koji ona priznaje. On se sastojao u posmatranju. Za razliku od današnjih mislilaca, za romantičare posmatranje nije bilo neko naprosto teorijsko postupanje. Mogli bismo,

štaviše, da razlikujemo ranoromantičku i poznoromantičku teoriju posmatranja, u čijem se središtu, za prvu, nalazi refleksija, dok je za drugu, u tom središtu, ljubav. Ono što je obema bilo zajedničko jeste vera u delotvornu snagu posmatranja. Poznoromantičko shvatanje videlo je u kontemplaciji sunce pod čijim se zracima predmet ljubavi razvija i krepko raste. Ali ako ti zraci slabe, on ostaje u tami i biva sve nemoćniji. U otklonima koji variraju te načine pristupa dati su ne samo naučna nego i praktična gledišta. Jer ta moć, koja je ovde pripisana posmatranju, u osnovi je ona koju poprima očev pogled prilikom odgajanja. Odrastanje deteta mora da bude svesno ne samo budnosti očevog oka u njegovoj snazi zračenja nego i njegove turobnosti. A taj nenasilni nadzor, koji valja da počne, dabome, od trenutka detetovog rođenja, ima više uticaja, u suštinskim stvarima, na dete nego ma šta drugo (više i od fizičkog kažnjavanja, pa i znatno više nego što je to sila naširoko razglašanih primera); taj način je i za oca značajniji od savetovanja deteta. Jer dok pogledom prati, njegovu oko uči da vidi ono što detetu pogoduje. A jedino onaj ko je pomoću pogleda naučio mnoge stvari poseduje snagu kontemplacije. Upravo tako možemo definisati stanovište istraživača koji pripadaju istorijskoj školi. Bez obzira na to, hipoteza na kojoj se zasniva njihov pristup pada, budući da što posmatranje istorije razgovetnije ukazuje na neku univerzalnost, ta univerzalnost vodi s onu stranu granica očinske ljubavi. Jer ova se zapravo suštinski, čak i isključivo, brine o rastu. Njen stav je za svaki ljudski rast uzoran. Drukčije je to kod istoričara: njegov odgajivački autoritet je utoliko nepouzdanije utemeljen što je polje njegovog posmatranja nesagledivije, i uz to nije samo na materinskom tlu mirnog rasta nego i u okruženju krvavih odluka i sukoba. A to okruženje ne bi smelo da bude zanemareno, i trebalo bi da na njega gledamo kao na jedan od onih regiona čija posebna suverenost, kojoj kategorije modernog mišljenja nisu u stanju da se prilagode, samo dozvoljava da moderno mišljenje bude osposobljeno da nosi celo nebo istorije izdvojeno po zasebnim sferama. Suviše se stvari u „organskom“ posmatranju stropoštavaju jedne u druge. Ali, naposletku, ono uviđa sopstvena ograničenja kad ga njegova zaokupljenost idealom nekog neoštećenog prirodnog stanja i njegova vera u „lep“ razvoj ovog ili onog naroda očigledno dovedu do napuštanja istinski istorijskog, tj. religijskog i pragmatiskog posmatranja, i oburavaju u položaj koji bespomoćno osciluje između etičkog i estetičkog opserviranja, u promašaj koji nikakvo sagledavanje ne može da izbegne i gde nedostaje snaga da se svet sazna u njegovim različitim slojevima. Veze između njih osvetljava teologija jedino pod uslovom da posredovanje filozofije ostavi njihovu prirodnu napetost nerešenom.

Značenje vremena u moralnom svetu

Navikli smo da na pravne institucije, koje nam omogućavaju da ustanovimo činjenice i sudove u vezi s davno prošlim vremenima, gledamo kao da nisu ništa drugo nego s vrhunskom pregnantnošću postignute intencije morala. Ali ono što daruje pravu ovo interesovanje za daleku prošlost i tu moć nad njom jeste nešto veoma različito od savremene predstave o moralnosti u prošlosti, a to je tendencija, inače najstrože odvojena od moralnog sveta, ka odmazdi. U modernom pravu odmazda se utamničuje na period od trideset godina, na trajanje jednog naraštaja, čak i u ekstremnim slučajevima ubistva, kao da je to iz straha da se ne prekorači trajanje čovekovog života. Ipak, poznato nam je iz starih oblika

prava da je sila odmazde bila sposobna da dosegne niz naraštaja. Odmazda je, u osnovi, ravnodušna prema proticanju vremena i ostaje tokom mnogih stoleća neumanjena u svojoj snazi, pa se još i danas bezmerno pomalja u tom smislu na slikama Poslednjeg suda. Na Poslednji sud se gledao kao na trenutak kad su sva odlaganja ukinuta i sve odmazde dopuštene. Sama ta pomisao, međutim, da je utvrđivanje ma kakvog vremenskog roka tek uzaludno odlaganje, ne uspeva da shvati neizmerni značaj Sudnjeg dana, tog neprestano odlaganog dana koji se, sa svakim zlodelom, postojano pomera u budućnost. Taj se značaj ne otkriva u svetu prava, u kojem vlada odmazda, nego jedino u moralnom univerzumu gde se srećemo sa oprostajem. Da bi se borio protiv odmazde, taj oproštaj moćnog saveznika nalazi u vremenu. Jer vreme, u kojem Ate [personifikacija zablude i moralne zaslepljenosti u grčkoj mitologiji] prati zločinca, nije samotno zatišje straha nego je silna oluja oproštaja koja prethodi mećavi Sudnjeg dana, a kojoj ona ne može da se izmakne. Ta oluja nije samo glas u kojem se gubi užasnuti krik zločinca nego je i ruka koja uklanja tragove njegovog nedela, čak i ako bi zarad toga morala da opustoši zemlju. Kao što pročišćavajući uragan najavljuje gromove i munje, božji gnev se u oluji oproštaja rasprostire istorijom da bi zbrisao sve što bi moralo da bude rastureno u božanskom nevremenu.

Ono što je ovde slikovito rečeno, mora da bude jasno i razgovetno artikulirano u pojmovnom jeziku: značenje vremena u ekonomiji moralnog sveta, u kojem ono ne briše samo tragove nedela nego u svome trajanju – s one strane svakog sećanja i zaborava – na krajnje tajanstveni način, pomaže i oprostaju, premda nikad mirenju.

Književna istorija i nauka o književnosti

Uvek ćemo iznova pokušavati da istoriju svake pojedinačne nauke predstavljamo u kontinuitetu u sebe zatvorenog razvoja. Rado se govori o autonomnim naukama. Pa čak i ako ta formula pre svega smjera samo na pojmovni sistem disciplina uzetih pojedinačno – ideja o autonomiji lako proklizava u područje istorije i vodi nas dotle da istoriju nauka sebi predstavljamo kao odvojen i nezavisan proces odsečen od svekolikog političkog i intelektualnog događanja. Nemamo ovde prava da raspravljamo o takvom postupku; koji god odgovor ponudili na to pitanje, nemoguće je definisati sadašnje stanje ma koje discipline a da ne pokažemo da je njena data situacija ne samo beočug u autonomnom istorijskom toku te nauke nego, pre svega, i element u sveukupnom stanju kulture u razmatranom trenutku. Ako je tačno, kao što ćemo pokazati u nastavku, da je književna istorija u jeku krize, onda je to samo parcijalni aspekt izvesne znatno opštije krize. Književna istorija nije samo jedna od disciplina nego je, u samom svom razvitku, moment opšte istorije.

Da, svakako je moment opšte istorije. Ali, da li je ona doista disciplina? Da li je disciplina istorije? Nadalje ćemo pokazati u kojem smislu možemo to da joj osporimo; ali, na mestu je podsetiti da se ona na svojim počecima, uprkos tome što njen naziv pretpostavlja, nije javljala u okvirima izučavanja istorije. Kao ogranak obrazovanja plemenitog duha, neka vrsta učenosti primenjene na ukus, ona se u osamnaestom veku nalazila između estetičkog priručnika i knjižarskog kataloga.

Kao prvi pragmatiski književni istoričar javlja se, 1835. godine, Georg Gotfrid Gervinus, s prvim tomom svoje *Istorije nacionalne poetske literature Nemaca*. On se ubrajao među

zagovornike istorijske škole. Za njega su velika dela „istorijski događaji, pisci geniji aktivnosti, a sudovi o njima dalekosežno utiču na javnost. Osim sa svetskom istorijom, ta antologija ostaje i tesno povezana sa individualnom pozicijom Gervinusa u meri u kojoj je njegov postupak konzistentan u zamjenjivanju gledišta, koja su, po njemu, odsutna u filozofiji umetnosti, 'poređenjem' velikih dela s drugima, njima 'srodnim.'“ Ovo sjajno, mada metodski naivno delo nije moglo da problematizuje istinski odnos istorije prema književnoj istoriji, a još manje vezu između istorije i književne istorije. Pogledamo li pak na sve pokušaje do polovine stoleća, primećujemo koliko je položaj književne istorije ostao potpuno nejasan bilo unutar izučavanja istorije ili u odnosu na njega. Kontraudar ove saznanjokritičke zbrke možemo da uočimo i kod autora kao što su Mihael Bernajs, Rihard Hajncel, Rihard Marija Verner. Više ili manje namerno napušta se usmerenost ka istoriji da bi se književna istorija pridružila egzaktnim prirodnim naukama. Iako bibliografski orijentisane kompilacije nude pregled opšteg toka, pokušaji se istrajno zadržavaju na monografskom radu „sabiranja i očuvanja“. To vreme pozitivističkog učenja svakako je doprinelo obilju istorija književnosti dobrodošlim za domaću upotrebu kao kompliment strogo naučnom radu. Ali panorama koju su one otvarale kad je reč o svetskoj istoriji, nije bila ništa drugo nego neka vrsta deskriptivnog komfora za autora i njegovu publiku. Šererova *Istorija književnosti* sazdana na podlozi tačnih činjenica i s velikim ritmičnim periodizacijama u odsecima od dva do tri stoleća može veoma dobro biti čitana kao sinteza dva osnovna smera u tadašnjem istraživanju. S pravom su se isticali kulturnopolitički i organizacioni projekti iz kojih je poteklo ovo delo i ukazivalo na to da se ono zasniva na makartovskoj [po imenu Hansa Makarta (1840–1884), austrijskog akademskog slikara istorijskih prizora] viziji kolosalne trijumfalne povorke idealnih nemačkih likova. U svojoj zamašnoj kompoziciji, Šerer središnje likove izvodi „čas iz političke, čas iz književne, religijske ili filozofske atmosfere, pri čemu nemate utisak o nekoj višoj nužnosti, pa makar i spoljašnjoj konsekventnosti, nego ukršta njihove uticaje sa uticajima pojedinačnih dela, apsolutizovanih ideja ili književnih junaka, stvarajući tako živopisni galimatijas, ali baš ničeg od istorijskog poretka“.

Ono što se ovde priprema jeste lažni univerzalizam kulturnoistorijskog metoda. Taj razvitak završava s pojmom nauka o kulturi, koji su skovali Rikert i Vindelband; pobeda koncepcije kulturne istorije bila je čak tako dalekosežna da je sa Lamprehtovom *Nemačkom istorijom* postala saznanjoteorijska osnova pragmatske koncepcije. S proklamovanjem „vrednosti“, izučavanje istorije definitivno je krivotvoreno u smislu modernizma, istraživanje se prometnulo samo u službenje laicima nekog kulta u kojem su „većite vrednosti“ bile veličane prema nekom sinkretističkom ritualu. Ono o čemu još vredi razmišljati jeste brzina kojom se odatle prešao put do najčudovišnijih zabluda književne historiografije; to je čar koju je ova metodika lišena muževnosti umela da pronađe, iza zlatne kapije „vrednosti“, u najogavnijim neologizmima: „Kao što, naposletku, svako književno stvaralaštvo cilja na svet 'izrecivih' vrednosti, tako ono, s formalnog gledišta, označava i krajnje razrastanje i interiorizovanje neposrednih izražajnih snaga govora.“ Prema tom iskazu, bilo da je to bolje ili gore, postajemo već neosetljivi na šok saznanja da sam pesnik to „krajnje razrastanje i interiorizovanje“ doživljava kao „zadovoljstvo u verbalizovanju“. To je onaj isti svet u kojem je „jezičko umetničko delo“ u svom rodnom mestu, a retko neka izazvana reč pokazuje toliko velikog plemstva u sebi kao što je to slučaj u reči „književnost“. Tako sebe čini važnom

ta nauka koja neprestano sebe ističe „rasponom“ svojih predmeta i svojim „sintetičkim“ stavom. Njena nesreća je u njenoj silnoj težnji da sve obuhvati. Evo da čujemo: „Snagom i čistotom bujice izbijaju duhovne vrednosti [...], ‘ideje’ od kojih ustrepti pesnikova duša i podstiču je da proizvede neko simboličko delo. Nesistematski, a ipak dovoljno jasno, pesnik nas nagoni da u svakom trenutku osetimo kojoj vrednosti ili kojem vrednosnom sloju on daje prednost, pa možda i u koju hijerarhiju on svrstava vrednosti uopšte.“ U toj močvari kao u svojoj kući obitava hidra školske estetike sa svojih sedam glava: kreativnost, uosećavanje, vanvremenost, ponovno stvaranje, uživljanje, iluzija i umetničko zadovoljstvo. Ako želite da se zbližite sa svetom njenih obožavalaca, dovoljno je da prelistate skorašnji zbornik u kojem se aktualni predstavnici nemačke književne istorije trude da izlože vrhunce svog rada i odakle smo preuzeli gornje navode⁵. Međutim, to svakako ne znači da saradnici u tom zborniku solidarno jamče jedan za drugog; autori, kao što su Gumbel, Cisar, Mušg, Nadler, nesumnjivo se izdvajaju iz haotične osnove na kojoj se pojavljuju u zborniku. Ali, on je utoliko značajniji što ljudi, koji su, u naučnom smislu, kadri za vredne radove, malo ili nimalo uspevaju da u zajednici svojih kolega podrže stav koji je do nedavno činio čast germanistici. Za ma koga upućenog u stvari književnog stvaralaštva ceo poduhvat odaje onespokojavajući utisak kao da u lepo i čvrsto zdanje književnog stvaranja, pod izgovorom da dolazi da se divi blagu i sjaju, teškim korakom provaljuje četa plaćenika i da odmah biva jasno da oni dovode đavola da rastura red i nameštaj u toj kući, te da su naprosto hrupili unutra zato što je to mesto pogodno da se puca na most ili neku železničku prugu, na objekte čija je odbrana od važnosti u građanskom ratu. Tako je književna istorija zauzela kuću književnosti zato što položaj „lepog“, „doživljaja vrednosti“, „idejnog“ i sličnih tananosti nudi najbolje zaštićeno mesto za oružanu vatru.

Ne bismo mogli reći da protivničke trupe u ovom malom ratu raspolažu dovoljnom školovanošću. One su pod komandom materijalističkih književnih istoričara, među kojima stari Franc Mering nadvisuje ostale za glavu. Počevši od njegove smrti, sa svakim novim pokušajem materijalističke književne istorije biva iznova potvrđen značaj tog čoveka. A to je najočitije s Klajnbergovom knjigom *Nemačka književnost u njenim socijalnim, istorijskim i intelektualnim uslovljenostima*, delom koje ropski, do najsitnije crte, preuzima kliše jednog Lajksnera ili Keniga i onda ih ukrašava ornamentima pozajmljenim iz slobodnog mišljenja; to je prava ikona domaćinskog blagoslova namenjena svima. Mering je, međutim, materijalista znatno više po rasponu svojih znanja iz oblasti opšte i ekonomske istorije nego po svojoj metodi. On teži Marksu, ali ga njegovo obrazovanje vraća na Kanta. Tako je delo ovog čoveka, koji je čvrsto verovao da „najuzvišenija dobra nacije“ zadržavaju svoju vrednost u svim okolnostima, znatno više konzervativno, u najboljem smislu tog izraza, nego što je revolucionarno.

Ali fontanu mladosti istorije napaja Leta, reka zaborava. Ništa ne obnavlja tako kao zaborav. S krizom kulture, književna istorija sve više poprima karakter uprizorene praznine koja se nigde ne pojavljuje tako jasno kao u slučaju mnogih popularizujućih pregleda. To je uvek isti haotični tekst koji se javlja čas u ovom, čas u onom redu. Odavno već on nema nikakve veze s naučnim radom i njegova jedina funkcija jeste da u izvesnim slojevima odaje

⁵ *Philosophie der Literaturwissenschaft*, prir. Emil Ermatinger, Berlin, 1930, str. 478. (Prim. prev.)

iluziju da sudeluje u kulturnim dobrima lepe literature. Samo nauka koja se odriče svog muzejskog karaktera može ono što je stvarno da zameni iluzornim. To ima za pretpostavku ne samo zanemarivanje odlučivanja o mnogim stvarima nego i sposobnost da svesno ukotvi rad na književnoj istoriji u doba u kojem, iz dana u dan, raste broj onih koji pišu – a to nisu samo literati i pesnici – i kad interesovanje, u tehničkom smislu, za stvari pisanja biva znatno izrazitije nego za samo zdanje. Analiza anonimne spisateljske produkcije – recimo, u kalendarima, almanasima i kolportažnoj literaturi – kao i sociološko istraživanje publike, književnih udruženja, mehanizama za difuziju knjiga u različitim vremenima, jesu putevi koji će omogućiti, a već su delimično i omogućili, novim istraživačima da se suoče s tim zadatkom. Ali, ovde je možda manje reč o nekom obnavljanju nastave pomoću istraživanja, a više o obnavljanju istraživanja pomoću nastave. Jer postoji tačna srazmera između krize kulture i činjenice da je književna istorija potpuno izgubila iz vida svoj najvažniji zadatak, koji joj je kao „lepoj nauci“ dodeljen u samim njenim počecima, naime didaktički zadatak.

Toliko o društvenim okolnostima. Mada je ovde modernizam, u pojmu muzejske kulture, iznivelisao napetost između saznanja i prakse, on je u istorijskom području iznivelisao i napetost između sadašnjosti i prošlosti, to će reći između kritike i književne istorije. Modernistička književna istorija ni ne pomišlja na to da se legitimiše u očima svoga vremena nekim plodnim istraživanjem prošlosti. Više teži da do tog cilja dospe svojom brigom o savremenoj književnosti. Tu je neobično videti kako univerzitetska nauka sve prihvata i svemu se prilagođava. Ako je stara germanistika iz svog istraživačkog polja isključivala književnost svog vremena, to nije bio, kako se danas shvata, izraz nekog mudrog opreza nego učinak izvesnog pravila u asketskom životu, koje su upražnjavali istraživači po vokaciji koji su prošlost istraživali u obliku najpogodnijem njihovom razdoblju i tako mu neposredno služili. Stil i pogled braće Grim svedoče u kojoj meri takav rad iziskuje, ne manje od velikog umetničkog stvaralaštva, strogu dijetetiku. Umesto da sledi taj primer, nauka svu svoju ambiciju upućuje, u kvantitativnim terminima informacije, na rivalizovanje s ma kojim visokotiražnim dnevnim listom.

Današnja germanistika je eklektična, što će reći da gleda da bude što je moguće manje filološka, ne u pozitivističkom smislu kakav zatičemo u Šererovoj školi nego u smislu braće Grim, koji su se trudili da nikad ne razmatraju konkretne sadržaje nezavisno od reči koji ih izražavaju i koji bi zadrhtali od jeze kad bi čuli da neko govori o nauci o književnosti koja se poziva na „transparentnu“ analizu „koja vodi s onu stranu svojih granica“. Dabome, otuda nijedna generacija, počevši od njihove, nije uspela, čak ni izdaleka, da utvrdi istorijska i kritička gledišta. I ako književna historiografija iz Georgeovog kruga – poglavito izdvojena i primetna samo po malom broju svojih radova (Helingrat, Komerele) – može da se približi onoj koja se upražnjava na univerzitetima, to je samo zato što ona, na svoj način, udiše isti antifilološki duh. Nizanje božanstava iz aleksandrijskog panteona u radovima ove škole, gde jedni uz druge stoje Virtus i Genijus, Kairos i Dajmon, Fortuna i Psiha, nema drugu funkciju nego da bude u službi egzorcizma istorije. I ideal za ovu vrstu istraživanja jeste da se celo polje nemačke književnosti izdela na svete žbunove u hramovima namenjenim besmrtnim pesnicima. Odbacivanje svakog filološkog istraživanja naposletku vodi – naročito u Georgeovom krugu – do lažnog pitanja koje sve više i više potresa rad književne istorije: do koje tačke um može i da li na bilo koji način može da dokuči umetničko delo? Nikom ne

pada na pamet saznanje da su postojanje umetničkog dela u vremenu i njegova dokučivost samo dve strane jedne i iste stvarnosti. To područje je rezervisano za monografska istraživanja dela i oblika.

„Što se sadašnjeg trenutka tiče“, piše Valter Mušg, „možemo da kažemo da je on, u svojim bitnim radovima, gotovo isključivo okrenut prema monografiji. Sadašnja generacija, u velikoj meri, još veruje da sveobuhvatna prezentacija ima najmanje smisla. Ona je sklonija da se bori s figurama i problemima za koje se ispostavlja da su ih stare opšte istorije propustile.“ Da, bori se s figurama i problemima – to je tačno rečeno. Ostaje da bi ona trebalo prvenstveno da se bori s delima. Nije dovoljno reći kako su ona nastala nego je važno barem donekle ocrtati vidokrug u kojem ona žive i utiču, to jest ocrtati njihovu sudbinu, njihovu recepciju od strane savremenika, njihove prevode, njihovu glasovitost. Delo se, naime, strukturise u sebi da bi obrazovalo mikrokosmos ili, bolje, mikroepohu. Jer, nije reč o tome da se književna dela predstave u kontekstu njihovog vremena nego da vreme u kojem su nastala bude sagledano u vremenu koje ih je upoznao, to jest u našem. Književnost postaje organon istorije, i zato je ona, a ne spisi koji su puka građa istoriografije, zadatak književne istorije.

[Zadatak istoričara]

Naklonost prema prošlom naposletku služi tome da se ono prizove u sadašnjost. Nije slučajno da se ta težnja veoma dobro usaglašava s pozitivističkom koncepcijom istorije. Projektovanje prošlog u sadašnjost, u području istorije, analogno je, u fizičkom svetu, supstituisanju identičnih konfiguracija podruvojačivanjima. Taj drugi proces je Emil Mejerison postavio u temelj prirodnih nauka (*De l'explication dans les sciences*). Prvi je kvintesencija „naučnog“ karaktera istoriografije, u smislu koji mu pridaje pozitivizam. On je obezbeđen po cenu potpunog uklanjanja svega onog što u njegovom izvornom određenju podseća na njegovu ulogu pamćenja. Lažna životnost uvođenja prošlog u sadašnji trenutak, odstranjivanje svakog odjeka nekog „lamenta“ iz istorije, označava konačno povinovanje istoriografije modernom pojmu nauke.

Drugim rečima, projekt otkrivanja „zakona“ koji navodno važe za tok istorijskih događaja nije jedini, a još manje najistančaniji način izjednačavanja istoriografije s prirodnom naukom. Predstava da se istoričarev zadatak sastoji u tome da „oprisuti“ prošlo kriva je za obmanu, a koju ipak zbog toga nije ništa lakše prozreti.

[Mesijansko vreme]

U zamisli o besklasnom društvu Marks je sekularizovao zamisao o mesijanskom vremenu. I to je bilo dobro. Jedino kad su socijaldemokrati tu zamisao pretvorili u „ideal“ počela je nevolja. Ideal je u novokantovskom učenju definisan kao „beskonačan zadatak“. A to učenje bilo je školska filozofija socijademokratske partije. Kad je jednom besklasno društvo bilo definisano kao beskonačan zadatak, prazno i homogeno vreme bilo je preobraženo takoreći u predsoblje, u kojem se, s više ili manje opuštenosti, moglo čekati na nastupanje revolucionarne situacije. U stvari, ne postoji nijedan trenutak koji sa sobom ne nosi svoju

revolucionarnu šansu, a ona će biti definisana kao specifična, naime kao šansa za potpuno novo rešenje nekog potpuno novog problema. Za revolucionarnog mislioca pogodna revolucionarna šansa proističe iz svakog istorijskog trenutka koji svoje jamstvo nalazi u političkoj situaciji. Ali za tog mislioca ona je podjednako zasnovana na pravu ulaska koje istorijski trenutak uživa u pogledu sasvim različite odaje prošlosti, one koja je dotle bila zatvorena ili zaključana. Ulazak u tu odaju podudara se, u strogom smislu, s političkom akcijom, i tek s tim ulaskom politička akcija, koliko god uvek bila destruktivna, prepoznaje sebe kao mesijansku. (Besklasno društvo nije konačan cilj istorijskog progressa nego je često njegov pogrešno, nepovratno izvedeni prekid.)

Istorijski materijalista koji istražuje istoriju radi, na svoj način, neku vrstu spektralne analize. Baš kao što fizičar određuje prisustvo ultravioletnog zračenja u sunčevom spektru, tako istorijski materijalista određuje prisustvo mesijanske snage u istoriji. Ko god bi hteo da zna u kakvoj se situaciji nalazi „iskupljeno čovečanstvo“, koje uslove zahteva razvoj takve situacije i kad se može očekivati da se taj razvoj odigra, postavlja pitanja na koja nema odgovora. To je kao da pita za boju ultravioletnih zraka.

Marks kaže da su revolucije lokomotive svetske istorije. Ali možda stvar stoji sasvim drukčije. Možda su revolucije pokušaj putnika na tom vozu – naime, ljudskog roda – da aktiviraju kočnicu za hitne slučajeve.

Kod Marksa se mogu ustanoviti tri osnovna pojma, a cela njihova teorijska armatura može biti sagledana kao pokušaj da se ta tri pojma stope zajedno. Oni su klasna borba proletarijata, tok istorijskog razvitka (napredak) i besklasno društvo. Struktura Marksove ideja je sledeća: kroz niz klasnih borbi čovečanstvo dospeva do besklasnog društva tokom istorijskog razvitka. = Ali besklasno društvo ne može da bude koncipirano kao krajnja tačka istorijskog razvitka. = Iz te pogrešne koncepcije Marksovi epigoni su izveli (između ostalih stvari) pojam „revolucionarne situacije“ koja, kao što znamo, nikako nije htela da nastane. Pojmu besklasnog društva mora biti vraćeno njegovo istinsko mesijanskog lice, i to u interesu revolucionarne politike samog proletarijata.

[Ka dijalektičkoj slici]

Istorija radi s vezama ili proizvoljno uspostavljenim kauzalnim lancima. Ali pošto istorija omogućava ideju o temeljnoj citatnosti svog predmeta, taj predmet mora sebe da predstavi, u najvišem obliku, kao trenutak čovečanstva. U tom trenutku, vreme mora biti zaustavljeno.

Dijalektička slika je loptasta munja koja se kreće po celom horizontu prošlosti.

Istorijski artikulisana, prošlost znači prepoznati one elemente prošlosti koji se javljaju zajedno u konstelaciji jednog i jedinog trenutka. Istorijско saznanje je moguće samo unutar istorijskog trenutka. Ali saznanje *unutar* istorijskog trenutka je uvek saznanje nekog trenutka. Kad prošlost ocrta sebe u datom trenutku – u dijalektičkoj slici – ona postaje deo nehotičnog pamćenja čovečanstva.

Dijalektičku sliku treba definisati kao nehotično pamćenje iskupljenog čovečanstva.

Predstava o nekoj univerzalnoj istoriji povezana je s predstavom o napretku i predstavom o kulturi. Da bi svi trenuci u istoriji čovečanstva bili uključeni u istorijski lanac, oni moraju da budu svedeni na zajednički imenilac – kulturu, prosvetećenost, objektivni duh ili kako god to neko zvaó.

[Večno vraćanje]

Samo ako tok istorijskog događanja prolazi kroz ruke istoričara glatko poput konca, možemo da govorimo o napretku. Ali ako je na hiljadu mesta iskidan i zamršen i visi poput kurjuka neuredne kose, tada nema svoje određeno mesto, ne može da se ujedno poveže i iziskuje frizera.

Osnovna koncepcija mita jeste svet kao kazna – kazna koja tek rađa one kojima je kazna namenjena. Večno vraćanje je kazna ponovnog učenja projektovana u kosmos: čovečanstvu je dodeljeno da bezbroj puta iznova ispisuje svoj tekst (Pol Elijar, *Ponavljjanja*).

Večnost kažnjavanja u paklu preuzela je svoj možda najstrašniji vrhunac iz antičke ideje o večnom vraćanju. On stavlja večnost muke na mesto na kojem je stajala večnost kruženja.

Još jedared, u devetnaestom veku, promišljajući ideju o večnom vraćanju, Niče postaje figura na kojoj se ispunjava mitska kob. Jer suština mitskog događanja jeste vraćanje. (Sizif, Danaide)

[Pitanje univerzalne istorije]

Utapanje u pragmatiku istoriju ne treba da favorizuje kulturnu istoriju. Uostalom, pragmatiku poimanje istorije ne zasniva se na zahtevima koje ispostavlja „stroga nauka“ u ime zakona kauzalnosti. Počiva na odlaganju istorijske perspektive. Razdoblje koje nije više u situaciji da na izvoran način transfigurise svoje pozicije moći, gubi vezu s transfiguracijama koje su favorizovale te pozicije u prošlosti.

Subjekt koji ispisuje istoriju jeste zapravo onaj deo čovečanstva čija solidarnost obuhvata sve potlačene. To je deo koji može da preuzme najveće teorijske rizike zato što, praktično govoreći, ima najmanje da izgubi.

Ne mora svaka univerzalna istorija da bude neizbežno reakcionarna. Ali je neka univerzalna istorija *lišena* konstruktivnog načela reakcionarna. Konstruktivno načelo univerzalne istorije dopušta da bude predstavljeno u parcijalnim istorijama. To načelo je, drugim rečima, monadološko. Egzistira u istoriji spasenja.

Ideja o prozi podudara se s mesijanskom idejom o univerzalnoj istoriji.

[Istorija i proza]

„Organizovati pesimizam znači... u prostoru političke akcije otkriti... sliku prostor. Ali ova slika prostor ne može više da bude kontemplativno merena. Ta davno tražena slika prostor..., svet svestrane i integralne aktualnosti“ (iz autorovog teksta o nadrealizmu).

Iskupljenje je *limes* napretka.

Mesijanski svet je svet svestrane i integralne aktualnosti. Tek u mesijanskom svetu postoji neka univerzalna istorija. Ali ne kao pisana istorija nego kao praznovana. Taj praznik je očišćen od svakog veličanja. Nema prazničnih pesama. Njegov jezik je oslobođena proza, proza koja je razbila okove pisma [*Schrift*]. (Ideja o prozi podudara se s mesijanskom idejom o univerzalnoj istoriji. Uporedi odgovarajuće mesto u autorovom eseju „Pripovedač“: vrste umetničke proze kao spektar istorijskih vrsta.)

Mnoštvo „istorija“ je, ako ne baš istovetno, svakako u bliskom srodstvu s mnoštvom jezika. Univerzalna istorija je, u današnjem smislu, uvek samo neka vrsta esperanta. (Izražava nadu ljudskog roda baš kao što to čini i naziv tog univerzalnog jezika.)

Sada saznatljivosti

Iskaz da je istoričar prorok okrenut prema nazad može biti shvaćen na dva načina. U tradicionalnom smislu, to je značilo da istoričar, prenoseći sebe u neku udaljenu prošlost, proriče ono što je u tadašnjem trenutku bilo viđeno kao budućnost, ali je, u međuvremenu, postalo prošlost. To stanovište tačno odgovara istorijskoj teoriji uživanja, koju je Fiste de Kulanž uobličio u sledećoj preporuci: *Si vous voulez reviver une époque, oubliez que vous savez ce qui s'est passé après elle.* [Ako hoćete da ponovo proživite neku epohu, zaboravite na to da znate šta se dogodilo posle nje.] – Ali gorenavedeni iskaz možemo da protumačimo i sasvim drukčije i onda bismo ga ovako razumeli: istoričar okreće leđa sopstvenom vremenu i njegova vidovitost biva osnaživana vrhuncima ranijih naraštaja dok oni tonu u sve dublju prošlost. Utoliko je u istoričarevom vizionarstvu njegovo sopstveno vreme daleko razgovetnije nego što to njegovim savremenima koji gledaju da sa svojim vremenom „drže korak“. Nije uzalud An-Rober Tirgo definisao pojam sadašnjosti, koja predstavlja intencionalni predmet nekog proroštva, kao suštinski i temeljno politički pojam. „Pre nego što smo u prilici da se obavestimo o nekom datom stanju stvari“, kaže Tirgo, „ono se već nekoliko puta promenilo. Dakle, uvek s kašnjenjem otkrivamo ono što se već dogodilo. Prema tome, možemo da kažemo da je obaveza politike da predviđa sadašnjost.“ Upravo taj pojam sadašnjosti leži u osnovi istinske historiografije. Ko po prošlosti pretura kao po ostavi nakrcanoj primerima i analogijama, taj nijednom ne stiže uvid u kojoj meri, u nekom datom trenutku, zavisi od njihovog prevođenja u sadašnjost.

Dijalektička slika

Ako neko na istoriju gleda kao na tekst, onda za nju važi ono što je jedan od skorašnjih autora rekao za književne tekstove, naime da je prošlost u njima ostavila slike koje se mogu porediti sa onima registrovanim na fotosenzitivnoj ploči. „Jedino budućnost raspolaže razvijanima dovoljno jakim da sliku učine vidljivom u svim njenim potankostima. Mnoge stranice kod Marivoa ili Rusoa sadrže skrovito značenje koje njihovi savremenici nisu bili u stanju potpuno da odgonetnu“ (Andre Monglon). Istorijska metoda je filološka metoda zasnovana na knjizi života. „Čitati ono što nikad nije bilo napisano“, nalazimo kod Huga fon Hofmanstala. Čitalac na koga se ovde misli pravi je istoričar.

Mnoštvo istorija je nalik mnoštvu jezika. U današnjem smislu, univerzalna istorija može da bude uvek samo neka vrsta esperanta. Ideja univerzalne istorije je mesijanska.

Mesijanski svet je svet svestrane i integralne aktualnosti. Tek u mesijanskom svetu postoji neka univerzalna istorija. Ali ne kao pisana istorija nego kao praznovana. Taj praznik je očišćen od svakog veličanja. Nema prazničnih pesama. Njegov jezik je integralna proza, proza koja je razbila okove pisma i svi je ljudi mogu razumeti (kao što nedeljna deca razumeju jezik ptica⁶). – Ideja o prozi podudara se s mesijanskom idejom o univerzalnoj istoriji (vrste umetničke proze kao spektar univerzalnoistorijskih vrsta – u „Pripovedaču“).

Predstava o istoriji koja se oslobodila sheme progresije u nekom praznom i homogenom vremenu najzad je prizvala i podstakla destruktivne energije istorijskog materijalizma koje su dugo bile potisnute. Time su zaljuljane tri najvažnije pozicije istorizma. Prvi udar je bio usmeren na ideju o univerzalnoj istoriji. Predstava o tome da je istorija ljudskog roda sastavljena iz istorije narodâ, pošto je priroda narodâ zatamnjena podjednako njihovom datom strukturom koliko i njihovim datim odnosima jednog prema drugom, samo je pribežište intelektualne lenjosti. (Ideja o nekoj univerzalnoj istoriji stoji i pada sa idejom o nekom univerzalnom jeziku. Dok je ovaj imao neku osnovu, bilo u teologiji, kao u srednjem veku, ili u logici, kao docnije kod Lajbnica, univerzalna istorija zacemento nije bila nezamisliva. Naprotiv, univerzalna istorija kakva je upražnjavana od devetnaestog veka nikad ne može biti više od neke vrste esperanta.) – Druga utvrđena pozicija istorizma, koja se da sagledati, jeste u predstavi da je istorija nešto što se može ispričati. U nekom materijalističkom istraživanju epski moment će uvek biti rastočen u procesu konstrukcije. Likvidiranje epskog elementa mora biti prihvaćeno, kao što je to učinio Marks kad je pisao *Kapital*. On je spoznao da istorija kapitala može biti uspostavljena samo u gvozdenu, dalekosežno napregnutom okviru neke teorije. U Marksovom teorijskom nacrtu o radu pod vladavinom kapitala, interesi čovečanstva se bolje ističu nego u monumentalnim i obuhvatnim, u osnovi mlitavim radovima istorizma. Teže je slaviti pamćenje bezimnih nego slaviti pamćenje čuvenih, slavjenih, ne isključujući književnike i mislioce. Istorijska konstrukcija je posvećena pamćenju bezimnih i anonimnih. – Treći bastion istorizma je najjači i najteže savladiv. On sebe predstavlja kao „uživljavanje u pobednika“. Vladari su, s vremena na vreme, baštinici svih onih koji su u istoriji pobeđivali. Uživljavanje u pobednika svakad dobro dolazi vladarima. Istorijski materijalista poštuje tu činjenicu. On takođe vodi računa o tome da je to stanje stvari dobro utemeljeno. Ko god je iz hiljadu bitaka tokom istorije izišao kao pobednik, ima svoj udeo u trijumfima onih koji danas vladaju nad onima kojima se danas vlada. Istorijski materijalista može jedino da zauzme kritički stav prema inventaru dobara koja vladari iznose pred onima kojima vladaju. Taj inventar je nazvan kultura. U svakom slučaju, ta kulturna blaga imaju poreklo koje istorijski materijalista ne može da posmatra bez užasavanja. Ona svoje postojanje duguju ne samo naporima velikih genija koji su ih stvorili nego i anonimnom doprinosu drugih koji su živeli u istom periodu. Nema dokumenta kulture koji istovremeno

⁶ *Sonntagskind* (nedeljno dete) u nemačkom folkloru jeste dete rođeno u nedelju i zato raspolaze specijalnim moćima, recimo da vidi duhove, razgovara s mrtvima ili im ispunjava želje. To je dete, figurativno rečeno, rođeno „pod srećnom zvezdom“ i koje lako izlazi na kraj sa stvarima koje su drugima teške. Za njega je svaki dan u nedeljnom duhu. (*Prim. prev.*)

nije i dokument varvarstva. Istorijski materijalista drži distanciju od svega toga. On mora da slika istoriju do najsitnijeg poteza, čak i ako zbog toga mora da se ispomogne drvčetom šibice.

Kategorije za razvijanje pojma istorijskog vremena.

Pojam istorijskog vremena obrazuje antitezu predstavi o vremenskom kontinuumu.

Većita svetiljka⁷ je slika prave istorijske egzistencije. Ona citira prošlo – plamen koji je nekad bio upaljen – da traje *in perpetuum* [lat.: zauvek], pri čemu ga neprestano pothranjuje.

Egzistencija besklasnog društva ne može biti mišljena u isto vreme kad i borba za njega. Ali pojam sadašnjosti, u smislu nezaobilaznom za istoričara, nužno je definisan s ta oba vremenska poretka. Bez neke vrste provere besklasnog društva, postoji samo istorijsko akumuliranje prošlosti. Utoliko svaki pojam sadašnjosti participira u pojmu sudnjeg dana.

Iskaz iz jednog od apokrifnih jevanđelja – tamo gde sretnem nekog, na tom mestu ću mu i suditi – baca naročito svetlo na ideju o sudnjem danu. To nas podseća na Kafkin zapisak: poslednji sud je neka vrsta sumarne pravde⁸. Ali na to se pridodaje još nešto: Sudnji dan, prema tom iskazu, ni po čemu se neće razlikovati od ostalih dana. U svakom slučaju, ovaj jevanđeoski iskaz ocrta kanon za pojam sadašnjosti, koji istoričar usvaja. Svaki trenutak je trenutak suđenja o izvesnom trenutku koji mu je prethodio.

Vidovitost se rasplamsava na brzo udaljavajućoj prošlosti. To znači da je onaj ko je vidovit okrenut od budućnosti: on obrise budućnosti zapaža u jenjavajućoj svetlosti prošlosti koja kao da tone, ispred njega, u noć vremena. Taj vidoviti odnos prema budućnosti obavezno se uključuje u stav istoričara u smislu kako ga određuje Marks, to jest da je taj stav određen aktualnim društvenim položajem samog istoričara.

Da li kritika i proroštvo treba da budu kategorije koje nastupaju zajedno u „iskupljenju“ prošlosti?

Kako bi se kritika prošlosti združila s tim iskupljenjem?

Ojačati večnost društvenih događaja zapravo znači trajati u večnosti njihove prolaznosti.

(*Sabrao i sa nemačkog preveo Jovica Aćin*)

⁷ U *Knjizi izlaska* 27:20, Bog kaže Mojsiju na Sinajskoj gori da održava plamen svetiljke u hramu i da svetiljka bude uvek puna maslinovog ulja. Svetiljka treba stalno da gori kao znak Božjeg prisustva. (*Prim. prev.*)

⁸ Benjamin aludira na rečenicu iz Kafkine rukopisne ostavštine, koja u celosti glasi: *Nur unser Zeitbegriff lässt uns das Jüngste Gericht so nennen, eigentlich ist es ein Standrecht.* „Samo nas naš pojam vremena navodi da Poslednji sud tako nazovemo, a zapravo je to suđenje po kratkom postupku.“ Preki sud koji uglavnom donosi smrtne kazne! To suđenje nikad ne traje dugo i optuženik je obavezan da sve vreme stoji dok mu se sudi. (*Prim. prev.*)