

УДК 316.334.3:329.12/.15"1989/..."
930.1:316.75

DOI <https://doi.org/10.31212/tokovi.2021.1.kulj.217-246>

Прегледни рад

Примљен: 7. 4. 2020.

Прихваћен: 1. 2. 2021.

Тодор КУЉИЋ

Филозофски факултет, Универзитет у Београду
todorunbg@ptt.rs

Контрасећање левице: начела

АПСТРАКТ: У раду се разматрају принципи на којима почива култура сећања левице након 1989. Левица треба да дефинише властито схватање времена и приоритете сећања. У дијалектичком сећању треба памтити историјске антитезе, у прошлости распознавати снажније или слабије унутрашње напетости одређених временских деоница, а не славне садржаје властите прошлости. Нова организација времена левице формирана је између два светска рата. Размотрена је еволуција филозофије историје левице и ново дефинисање односа између прошлости и садашњости. Скренута је пажња на гносеолошку предност поражене левице. За разлику од идентитетског линеарног виђења властите славне националне прошлости, оквир саморефлексивног сећања левице јесте контингентно време. Чини га дијалектички биланс противречности прошлости левице.

Кључне речи: левица, контрасећање, историјске антитезе, дијалектичко сећање

Немачки филозоф Валтер Бењамин (*Benjamin*) је у дневнику записао да га је јула 1938, када је био у избеглиштву у Данској, Бертолд Брехт (*Brecht*) као домаћин затекао у врту своје куће како чита *Капитал*. Рекао му је да најрадије чита познате књиге када изађу из моде.¹ Одговор је провоцирао шири проблем – како у неактуелном

1 Walter Benjamin, *Eseji*, (Београд: Nolit, 1974), 321.

открити актуелно? Шта је граница између живе и мртве прошлости? Лако је уочити да се променило модерно и немодерно, али је нешто теже одговорити на питање да ли је немодерно постало и неактуелно. У сваком добу модерне идеје на посебан начин гуше. Било је превише галаме око левице и око Маркса у времену социјализма, мноштво наизглед разних а у суштини врло сродних, недовољно диференцираних и тријумфалистичких тумачења. Какво је стање данас?

У сваком добу левица се може дефинисати властитом културом сећања: чега се сећа и како се сећа. Свака култура сећања почива на одређеним филозофско-историјским и социолошким претпоставкама. Сећање је увек повезано са интересом групе и уоквирено нарочитом врстом темпоралности, тј. различитим онтолошким схватањем детерминизма и природе историјског времена. Филозофија историје формулише нарочите појмовне стратегије код распознавања метаисторијске дубинске структурне везе између прошлости, садашњице и будућности које су тешко уочљиве код хронолошког приказа дешавања. У онтолошком погледу код разних култура сећања различите су резерве према класичном разликовању темпоралних димензија на прошлост, садашњост и будућност. За теологе је бог, једини који није подвргнут судбини, спона и контролор вечности. Различите метаисторијске визије тока времена користе различите темпоралне категорије у разним констелацијама (циклично време, линеарно време, хронос, каирос). Свака осмишљена визија времена подстиче нарочита очекивања (промене, прогреса, обнове традиције или револуције). Историја повезује субјективност делања и страдања људи са објективношћу темпоралних процеса у свету које схвата као резултат божје воље, људске праксе или као неизбежну борбу вера, раса или класа. Историјска времена су сложена и конфликтна. Основно метаисторијско питање је: да ли постоји једно историјско време, више времена или право време? И овде су одговори различити. Постструктуралистички историчари наглашавају да се непрегледност прошлости најуспешније свладава различитим онтолошким и уметничким верзијама наратије (структурираног излагања прошлости), реторичким машинеријама смештеним у разне обрасце темпоралности. Тек са наратијом је време постало људска творевина, а приповедањем по узору на књижевност (романтични, трагични, комични и сатирични жанр) време се организује и осмишљава. У осмишљеном времену прожима се субјективно и објективно, вредности и чињенице, прошлост, садашњост и будућност, идентитет и разлике. Овим

усложњавањем осмишљено време је постајало делатно,² а различите врсте времена су постајале различити функционални оријентирани људског живота. У овом прилогу биће размотрен један могући начин осмишљавања прошлости левице као важан сегмент њеног делатног потенцијала.

Ради се о покушају другачијег уређења прошлости левице на супрот политички коректном сећању које процењује прошлост левице са становишта обновљених старих вредности (капитализма, национализма и религије) крајем прошлог века. Нова хегемона политика памћења коју намеће капитализам интегрише растрзане фрагменте прошлости левице у нове континуитете и наратије са новим смислом. Левица се недовољно опире демонизацији јер нема изграђену властиту послесоцијалистичку културу сећања. Овај рад је део нацрта нове филозофскоисторијски и социолошки промишљене антикапиталистичке парадигме сећања. Данас контрасећањем левице треба рушити неолиберални презентизам (тезе о крају историје), а контрабудућношћу рушити хегемону неолибералну нормативну нормалност. Данашња историја је ново гробље аристократије јер памти платежно способне, а не обесправљене. То треба мењати. Другим речима, раширену сизифовску перспективу антикапиталистичке левице треба заменити прометејском ослањајући се на заборављене просвећене сегменте прошлости. Код избора важног треба се ослонити на дијалектику.

Дијалектичко сећање

Дијалектичко схватање прошлости полази од класичне новокантовске разлике природе и друштва, физичког и друштвеног времена. Друштвено време није објективно физичко неутрално календарско раздобље него је различито осмишљено време чије се деонице и структуре мењају и користе. Иако је неповратна, прошлост је променљива. Зато што је снабдевена смислом, прошлост може бити жива и мртва, корисна или неупотребљива. Заборављено може бити важно колико и запамћено зато што моћ мења критерије за процену важног. Дакле, прошлост није фиктивно ни статично време са непроменљивим значајем и значењем него је динамична идејна целина,

2 Jörn Rüsen, "Making sense of time. Toward a Universal Typology of Conceptual Foundations of Historical Consciousness", *Time and History. The Variety of Cultures*, ed. J. Rüsen, (New York – Oxford: Berghahn Books, 2007), 196.

па је отуда и свако тумачење прошлости посредна или непосредна смерница за будућност. Још нешто. Историја није дефинитивна слика неповратног, нити је позитивистички схваћена прошлост саздана од дешавања која су се углавном само тако морала збити. Дијалектички схваћено историјско време је нераздвојиво од неостварених могућности као што је упамћено често нераздвојиво од неоправдано заборављеног. Зато истински историјско није споменик него анτισпоменик. Није, наиме, аутентична славна прошлост него је истински историјска суровост скривена у свечаном (угњетавање присутно у разним ослобађањима и у процедури правне државе).

Саморефлективно сећање се бави границама самоспознаје властите прошлости и разликује се од углачаног идентитетског сећања центрираног око једностране славне прошлости. Метатеоријска саморефлексија укључује и питање о смислу данашњих самотумачења левице, да ли и како памтити поразе и сенке из властите прошлости? Дијалектички одговор јесте да треба памтити историјске антитезе? Ево неколико примера. Да ли је за немачку прошлост важнији Гете (*Goethe*) или Бухенвалд? Ако је логор Бухенвалд био у непосредној близини Гетеовог Вајмара, чега се пре свега треба сећати, а шта заборављати? Да ли је могуће сећати се у пару – Гетеа и нацизма? Да ли ова места сећања треба антагонизовати или их дијалектички схватати као две стране немачке прошлости? Да ли су нацисти ексцес немачке историје или је ближи истини Ђерђ Лукач (*Lukacs*) када под разарањем ума подразумева дуги ток ирационализма од Шелинга (*Schelling*) до Хитлера? Дијалектичко памћење контрадикција је најсложенији поступак и не своди се на учовавање парадокса. Линеарно и хомогено памћење бележи искључиво позитивне стране групе прошлости (државе, нације, партије), није просвећено, славно је и реваншистичко, тражи признање и обештећење. Борбено је, конфликтно и осветничко, идентитетско, морализаторско. Томе насупрот, најоштрије контрадикције из прошлости су најпоучније: Гете и Бухенвалд, Гагарин и гулаг, лет на Месец и рат у Вијетнаму, ауторитарност и модернизација, цивилизовање и колонијализам. Сећање треба да маркира достигнуће и цену достигнућа, јединство културе и варварства, толеранције и насиља, свечаности и суровости. Најсложенији поступак је дијалектички биланс контрадикција прошлости. Да ли је за прошлост Русије важнији Стаљин или Стаљинград?

Саморефлексија левице мора, хегеловски гледано, укључити и једну особену фазу прошлости у којој је хуманизам повезиван

са терором. Најупадљивија епизода ове врсте била је глорификација Стаљина, али не код обичног човека, него код водећих интелектуалаца. Лако је појмљиво да су очекивања од моћне совјетске државе у свету левице била огромна. Након Октобарске револуције хилијазам је ношен римом „Америка и Енглеска/ биће земља пролетерска“. Слично је и црногорски сељак певао лета 1941: „Ој Стаљине мудра главо,/ све што кажеш имаш право“. Па ипак, тешко је рећи да су неосмишљена очекивања ове врсте код сиротиње и подјармљених била стаљинистичка. Стаљинизму су ближа она друга осмишљенија очекивања код интелектуалаца који су Стаљиново насиље правдали филозофскоисторијски, а не моралистички као обично реактивно насиље. Филозофско упориште налазили су код Хегела. Овде је довољно скренути пажњу на гледишта француског филозофа Мерло-Понтија (*Merleau-Ponty*)³ и критичку анализу финског историчара В. Отинена (*Oittinen*)⁴ да би се показала сложеност само једног карактеристичног историјског сегмента свести левице.

Не могу се, наиме, заборавити разне утицајне историјскодијалектичке рационализације Стаљиновог терора правдане класичним шаблоном Гетеовог Мефиста, који је за себе говорио да је „део оне силе која је увек хтела зло, а увек је добро стварала“. „Не може се рећи да у радничкој Русији влада слобода. Али се може рећи: тамо влада ослобођење“, писао је Брехт 30-их година 20. века. Била је то брехтовска скептичка уздржаност.⁵ Корак даље начинио је Лукач настојећи да несхватљиво учини схватљивим. Писао је о лукавству ума, које се огледа у томе што је стаљинизам слуга великих циљева социјалистичке будућности, упркос бруталности у садашњој фази историје.⁶ Као и Наполеон, „светски дух на коњу“ (речима којима му се дивио Хегел) који је спроводио „револуционарни тероризам“ (како је писао Маркс), тако је и Стаљин био носилац новог духа времена, писао је Лукач поредећи СССР са Француском револуцијом.⁷ Било би неисторично превидети сасвим особени контекст ових дијалектичких процена. Пред снажним успоном фашизма, који је добар део Европе видео као „млад и модеран покрет“ (наравно и отуда што Хитлер није крио свој будући антикомунистички поход на Исток), требало је от-

3 Moris Merleau-Ponty, *Humanizam i teror*, (Beograd: Ideje, 1986).

4 Vesa Oittinen, „Stalin mit hegelschen Brillen gesehen? ‘Dialektik des Stalinismus’ bei Brecht, Lukacs, Bucharin“, *Das Argument* 306 (2014).

5 Исто, 3.

6 Цит. према: Oittinen, „Stalin mit hegelschen Brillen gesehen“, 4.

7 Исто, 5.

крити ум у сили кадрој да му се одупре или се приклонити Толстојевом и Гандијевом ненасиљу. Стаљинградска битка, комунистички Верден, била је реални оружани и морални преокрет рата, епохални тријумф који је отворио нову наду. Не победа у бици, него метафора ратне победе. Носила је име Стаљина, па је за фашизам и антифашизам била од великог симболичког значаја. Срушен је мит о непобедивом Вермахту и Хитлерова самоувереност: „Са Шестом армијом могу небо да освојим“. Може ли се Бухариновој смрти супротставити Стаљинград, да ли су Московски процеси (Велика чистка 1936–1938) увећали шансе руске победе, питала се и Симон де Бовоар (*Beauvoir*). Из ове антиномије је по Лукачу био могућ само хегеловски излаз: делање треба просуђивати последицама. Морис Мерло-Понти је 1947. године писао: „Ми нисмо пред избором између чистоте и насиља него између разних облика насиља“, а Лукач је и 1971. отворено тврдио да је Троцки је био против Стаљинове линије која је једина била кадра за отпор Хитлеру.⁸ Обојица су се позивала на Хегелов став да се светска историја не може тумачити моралистичким критеријима. Мерло-Понти је писао о прогресивном насиљу које тежи властитом укидању, о томе да комунизам не налази насиље него да га затиче и да се злочин мора ситуирати у историјски тоталитет коме припада, а не да се, у складу с моралом који се погрешно назива „чистим“, по себи осуђује.⁹ Томе је додавао класични марксистички став да „револуционари садашњост већ виде као прошлост“,¹⁰ а у логици историје разликовао је „контингенцију добра“, тј. свладавање узрока историје, од „контингенције зла“, непрорачунљивог отпора добру.¹¹ У овом хегеловском склопу Стаљин је испадао другачији. Иако је био апаратчик и теоријски скроман, историјски догађаји су га довели у ситуацију да стекне светскоисторијску улогу. Као личност безначајан, био је и остао значајан као челник моћне државе и партије које су социјално обликовале 20. век, нову епоху левице. У рату су у Стаљина биле упрте наде света, а не само левице, па је генсек КП СССР-а по положају био светскоисторијска личност.¹² У том добу је свака опозиција Стаљину била налик издаји. Бухарин је на суђењу 1938. о себи говорио хегеловски као о несрећној свести. Сврставао је себе у оне који

8 Исто, 7.

9 Merlo-Ponty, *Humanizam i teror*, 41.

10 Исто, 68.

11 Исто, 246.

12 Oittinen, „Stalin mit hegelschen Brillen gesehen“.

су субјективно били за социјализам, али су објективно против њега радили. Да ли је то говорио као слепи заробљеник бољшевичке самокритике и да ли је иронија историје то што је Џингис Кан са телефоном (како је Стаљина звао Троцки) био светскоисторијска личност? Да ли је на делу тврда комунистичка телеологија или скривена дијалектика? Да ли се ради о јачању парарелигијског фетиша бољшевичког јединства партије кроз самокритику или је одиста велика држава реално моћна и кадра за светскоисторијске задатке само ако је јединствена? Хегел је у својој *Науци логике* писао: „Светска историја је светски суд“. У овој оцени згуснут је важан проблем саморефлективне културе сећања левице која није лишена крупних историјских антиномија. Није, наиме, питање да ли је у ауторитарној модернизацији социјализма важнија прва или друга реч него да ли је ова синтагма дијалектичка или логичка противречност? Морализам не помаже код одговора на ово филозофскоисторијско питање. Неизбрисиви део сећања и учења левице јесу Московски процеси, који су постулирали напетост између субјективног поштења и објективне издаје револуције. Њих левица не треба да потискује него да препишује, али не као моралистичку опомену на зло, него као сећање на особену ситуацију када је насилно на свим странама лако постајало историјско. Нема подвлачења црте код саморефлексије нити новог нултог часа фиксираног на избрисаној прошлости. Није то мазохистичка самокритика него просвећено сећање.

Саморефлексија није евоцирање неселективног линеарног дешавања. Левица не треба да трага за властитим уметнички и наративно уређеним линеарно углачаним идентитетом, него за деоницама из прошлости испресецаним дијалектичким противречностима и контингентношћу. У прошлости треба распознавати снажније или слабије унутрашње напетости одређених временских деоница. То није лако. Колико год историчар био непристрасан до безобзирности, његова свест о прошлости остаје површна уколико није праћена свешћу о употребљивости одређене верзије прошлости.¹³ То никако не значи да истину треба скривати да не би постала оружје освете. Али у истину треба уградити мање или више значајну антитезу која може бити и поглед са стране. Нпр. крсташки ратови нису били само (1) службени покрети курије за ослобађање Христовог гроба него и (2) настојање француског ритерског племства да осигу-

13 Dejvid V. Blajt, „Pomama za sećanjem: Zašto i zašto danas“, *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, prir. M. Sladeček i dr., (Beograd: Zavod za udžbenike, 2015).

гура лено за потомство и (3) хришћански империјализам виђен очима исламских народа.

Ни левица не треба да дипломатски кроти и крати властиту прошлост. Нема слободнолебдеће левице која брише прошлост да би ова очишћена и недужна живела у садашњици и будућности. Сенке прошлости треба дијалектички рашчлањавати. Стаљинизам је био дуга деоница организованог насиља које је опстајало и отуда што је било снабдевено хегелијанском историјском легитимношћу. И комунистичка дефашизација је у Југославији, као и свуда, 1945. била одмазда, тада у свету саморазумљива, али и брутална због сећања на патње које је сама трпела. У политици је тешко срести масовно трпљење лишено потоњег насилног одговора. Жртва и целат су растегљиве категорије и отуда што се жртва лако претвара у целата. Даље, дијалектичко сећање никада не заборавља да је прошлост променљива: не мења се само протоком времена него и са променом контекста. Сећање на Битку на Неретви 1943. било је непосредно, необрађено и расуто све до краја рата, а затим неговано, наративно згуснуто, реконструисано и домишљено у титоизму и потом након нестанка социјализма деконструисано као идеолошко и запуштено. У свим фазама сећање је зависило од употребљивости, односно од потреба група које су биле кадре да га контролишу. Дакле, слични или исти садржаји се у разним приликама и контекстима другачије вреднују и организују. Ни наративи, начини излагања садржаја, нису неутрални. Исти садржаји могу се упаковати у епопеју, меланхоличну причу или у контрадикцију. Ово треће је најтеже. Данас у региону сећање ритуално прелази у параду националних комеморација, у колоне сећања. Мртви се наоружавају, али не увек истим смислом. У наоружавање националних хероја уграђује се нарочити заборав. Славна национална историја је важан искључиви линеарни оквир (хронос) у ком се представља прошлост: рођење, успон, пад и поновно рођење нације. Социјално је фуснота, а социјалне револуције су патологија. Унутарнационални класни сукоби гурају се под тепих, на делу је национални заборав социјалног. Игнорисање ненационалних делова прошлости јесте дискурзивно сиромашење организованог памћења. Национални заборав је процес у ком ишчезава моменат несавршеног, а тиме и моменат другачије могућности (Бењамин).

Заборавност коју негују националне историје у постсоцијализму јесте пример нереклексивног сећања. Код линеарног националног памћења заборав страстишта и страдања властите групе је

национална издаја, сумње су сумњиве иако се на комеморацијама не прозивају увек исте групе сумњиваца. Текућа политика контекстуализује колоне сећања. Ову политичку контекстуализацију, променљиву употребу прошлости, не треба мешати са историчношћу која је нужна код процене историјског извора. Данас у региону не посустаје поама националног сећања, емоционализованог и утешитељског. Линеарно медијски каналисано, слепо патриотско сећање успешно потискује историјске контрадикције. Јавно сећање на социјализам је такође динамично и прилагодљиво, али није свечано као што је сећање на националне устанке. Па ипак, демонизације социјализма такође спречавају његов заборав. Чак се и претежно запуштени комунистички споменици, као окамењене подструктуре прошлог јавног сећања, другачије гледају 2020. него 1995. Нове генерације у њима виде другачије смислове. Може ли рад на сећању левице учинити левицу важнијом, а самовиђење левичара значајнијим у мору изгубљених идентитета? Може уколико се издвоји саморефлексијом и дистанцом према нарцизму властите правдољубивости. Сећања се неизбежно крећу од митова до антимигова. Митови су идеје које су „изгубиле сећање на то да су икада биле измишљене“ (*R. Barthes*). Зато левица треба да се сећа и властитих митова, бирократских измишљотина прошлости. Свет лишен противречности, јасан и очигледан – то је мит. Историчар треба да гурне нос у контрадикцију, а то значи објаснити зашто се митови јављају и прихватају.¹⁴

Управо по томе разликује се саморефлективна историја од углачане хронолошке прошлости разних нерелективних идентитета (вере, нације, државе). Ови потоњи виде делове прошлости као сегменте чврстог континуитета и садашњост представљају као достојанствено и часно настављање истих. Критичка историјска свест, међутим, раздваја се од критички испричане историје и тиме избегава њену инструментализацију. Дакле, нужно је, не поистовећивање, него указивање на разлике прошлог и садашњег момента, зато што постоји разлика самосвести од опаженог предмета и од органа који опажа. То је смисао Бењаминове опаске о „искакању“ историје подвлашћених из буржоаског „континуитета“ у негативном смислу. Нешто се може ваљано промислити тек када се уоче слојеви који показују *друго* које постоји између прошлог и актуелног. Просто речено, нужна је дистанца између предмета и аналитичара. У том смислу историја левице јесте *друго* од левице, а између је увек

14 Исто, 323.

празнина, простор између догађаја и онога који приповеда.¹⁵ Али није довољно само уочити да је прошлост увек нешто *друго*. Треба додати да је *други* важна инстанца саморефлексије. То значи да је историја властите групе, колико год била блиска актуелним назорима историчара, увек историја *других*. Саморефлексивно речено, нису историчари него је прошлост за памћење. У реченом смислу постоји подвојеност између дешавања у историји левице и сећања левице на њих. Свесна ове разлике левица треба да пушта прошлост да сама говори. Реч је о познатом опрезу према приписивању и искривљавању изворног. Важно је бити увек свестан разлике између смисла изворне активности Че Геваре (*Guevara*) и нашег данашњег сећања на Гевару. Само тако се може осигурати аутономија прошлости контра њене политичке употребе. Колико год нам били блиски узор из прошлости, нисмо истоветни са историјом, историја увек треба да буде *други*. Историјска солидарност није поистовећивање него сарадња са прошлошћу.¹⁶ Дешавање и његово стално „поновно рађање“ у сећању и у политичкој акцији јесу повезани, али су различите сфере. Шта у гносеолошком смислу значи да треба пресећи везе са прошлошћу да би се отворила будућност? То да не треба мешати оштру слику садашњице са мутним сећањима на сличне ситуације у прошлости. Тиме се историјска романтика левице везује за мелодрамске, херојске или катастрофалне епизоде историје и мање или више крутим аналогјама лишава моћи расуђивања у садашњици. То је штетни вишак историје, пуцањ у будућност. Након Маркса и Ниче (*Nietzsche*) је упозоравао: уместо „следи ме“ треба рећи „следи самог себе“. Због нужне разлике између јуче и данас, између прошлог и нашег века, мора постојати мнемотехничка дистанца између узора и следбеника. У том смислу треба делом сузбити и моћ традиције левице. Просто речено, примарна поука из историје јесте да левица данас треба другачије да чини, а не да је прошлост учи шта да чини. Дакле, не инструментални однос левице према властитој прошлости, нити слепо величање властите историје, а још мање њених заветних порука. Левица нема националних, верских ни крвних предака него идејних претходника.

15 Hennig Fischer, „Erinnerung, Vergessen und das linke Geschichtsbewusstsein“, *Grundrisse, Zeitschrift für linke Theorie und Debatte* 12 (2011), 62–71.

16 Исто.

Ратови и филозофија историје

Поред нелинеарних деоница прошлости упадљиво згуснутих у дијалектичке противречности, треба памтити и опасне прекретнице. Још је код Бењамина формулисана кључна веза између опасности и проницљивости¹⁷ којом је левица другачије организовала историјску темпоралност. Формулација је настала у добу успона фашизма, који није претио само ратом него и новом миленијаристичком визијом времена. Нису само реалне противречности доба глобализације подстакле нови презентизам историјског времена него су и раније велике историјске прекретнице биле подстицаји теоријске реорганизације историје. Свестан хазардности ових покушаја, Ниче се својевремено саморефлексиивно запитао да ли је наше време овлашћено да пред страшни суд изведе читаву прошлост.¹⁸ Убедљивом метафором скренуо је пажњу на то да знање није коначно и да претензија на дефинитивни суд није само телеолошка него и теолошка.

Нова визија времена скоковито је сазрела од Француске револуције. Била је и у средишту крупних промена које је носио Први светски рат, догађај који је подстакао настанак друштвене теорије памћења Мориса Албваша (*Halbwachs*) (1925) и рад Карла Манхајма (*Mannheim*) „Проблем генерација“ (1928). У истом добу настали су и филозофскоисторијски радови Ђерђа Лукача, Ернста Блоха (*Bloch*) и Бењамина. Били су то претежно јеврејски филозофи који су бежали испред рата и фашизма и своју егзистенцијалну несигурност сублимирали у новој визији времена. Припадали су тадашњој младој филозофској генерацији формираној око 1914, у којој је било религиозних и атеиста. Сусретали су се пре и у току рата на семинарима код Георга Зимела (*Simmel*) у Берлину и код Макса Вебера (*Weber*) у Хајделбергу. Већина је под утицајем марксизма напустила ове учитеље. Отприлике у истом добу, поткрај рата и након њега, Лукач је изнео нову визију историје у књизи *Историја и класна свест*, Блох у *Духу утопије*, а Бењамин у тези о осавремењавању прошлости расутој у низу есеја.¹⁹ Док је на Лукача утицао Вилхелм Дилтај (*Dilthey*), код Блоха и Бењамина је динамичка напетост између светог и профаног у виђењу марксизма формирана под утицајем раширене теолошке тезе о секуларизованом јеврејском и хришћанском месијаниз-

17 Ulrich Plass, "From left-Wing to Communist Melancholy: Traverso's Wager", *History and Theory* 58, No.1 (2019), 156.

18 Fridrih Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, (Novi Sad: Svetovi, 2001), 79.

19 Benjamin, *Eseji*.

му. Прихватајући на особен начин марксизам, поменути филозофи су имали различит животни пут. Бењамин и Блох су избегли у Швајцарску за време рата, где су се срели. Блох је писао да их је током рата као студенте у Хајделбергу примао Макс Вебер у униформи резервног немачког официра, а слично се понашао и Зимел у Берлину. У избеглиштву је Блох написао *Дух утопије*, а Бењамин се под његовим утицајем и под утицајем Лукача и Брехта окренуо 20-их марксизму. Почетком 20-их Бењамин је учествовао у „вечерњим расправама о социологији“ у дому Маријане Вебер, удовице Макса Вебера, у Хајделбергу где је био и Алфред Вебер.²⁰ Крајем 20-их Блох и Бењамин се разилазе и поново одлазе у избеглиштво пред нацизмом. Бењамин се септембра 1940. убио на француско-шпанској граници јер су Шпанци хтели да га врате у Француску; Блох одлази у САД, након рата се враћа у Европу, а 1961. одлази из Лајпцига у Тибинген, да би се касних 60-их повезао са студентским вођом Дучкеом (*Dutschke*).²¹ Лукач је био у СССР-у, касније се вратио у Мађарску, Манхајм је завршио живот у Великој Британији, а Морис Албваш у логору Бухенвалд.

Потпуно нова стварност светског рата у ком су срушене три европске царевине, а затим доживљај Октобарске револуције и фашизма и све прожето искуством личног избеглиштва подстицали су код интелектуалаца левичара нова опредељења, нову филозофију историје, ново дефинисање односа између прошлости и садашњости и нову веру у будућност. Нова организација времена остала је забележена у њиховим антологијским филозофским и социолошким радовима. Код немачких мислилаца образованих на Хегеловом и Марксовом трагу видљива је дијалектичка, а не историцистичка визија темпоралности као дела промишљања радикално другачије некапиталистичке визије времена, с једне, и историјског искуства ратова, с друге стране. Притом их је Марксово учење о фетишизму робе и о митским временима у условима модерног капитализма више привлачило од Ничеовог нихилизма.

Гледано из висине, није нимало необична околност што је управо искуство светских ратова, фашизма и социјалистичких револуција нужно тражило и нове филозофскоисторијске организације времена. Након Октобра, наравно, све више под утицајем Маркса. Било је то доба идеално за нову филозофију историје, једнако под-

20 Benjamin, *Kapitalizam kao religija*.

21 Warren S. Goldstein, "Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularization", *Critical Sociology* 2001, 249-252.

стицајно као и раздобље столеће раније, након Француске револуције и Наполеонових ратова. Каирос револуција и катастрофе глобалних ратова су почетком оба столећа подстицале отпор класичном историографском позитивизму. И капитализму.

Није необично ни то што је Бењамин преузео појам фетишизма из *Капитала* након Октобарске револуције. А што је код промишљања времена и односа прошлости и садашњице, као важан проблем код њега и код Блоха искрснуо однос марксизма и месијанизма такође није случајно. Нове наде биле су повезане са питањем није ли укидање класног друштва одиста крај историје свих победника? Шта је значило разматрање замисли коначног искупљења у њима? Месијански гледано у садашњости је искупљење немогуће. Нужно стиже тек у будућности. Али, у овој врсти месијанства нема ни божје правде ни теолошке истине. Па ипак, да ли утопије само секуларизују теологију или можда и теологизују марксизам? Да ли су сфере верског и световног дијалектички повезане или су, пак, у дијалектичком сукобу? Док је Хабермас (*Habermas*) касније изричито тврдио да су марксизам и месијанизам неспојиви,²² Блох и Бењамин су много раније на различите начине скретали пажњу на паралелне филозофскоисторијске структуре код марксизма и месијанизма: поредили су наде у месију и у револуцију, враћање рају и пут у бескласно друштво и сл. Иако је јасно уочавао супротности између вере у бога и вере у себе, Блох је додавао да религија и марксизам деле исти садржај – наду. А где је нада, ту је религија. Био је атеист, али је дијалектички додавао да је месијанизам кулминација атеизма.²³ О чему се радило? За разлику од Голдштајна, који индиректно наговештава везу месијанизма и марксизма, Дарко Сувин изричито тврди да је Месија код Бењамина „фигуративна скраћеница за субјективну снагу која доводи до краја свијета класне повијести и до успоставе бескласног друштва“ и да је ова категорија настала под утицајем његовог узора Лукача.²⁴ Бењамин пише: „Капитализам је вероватно први случај култа који почива на кривици, а не на искупљењу. Тако се тај религиозни систем наглавачке баца у бујицу ширег кретања. Огромно осећање кривице, које не може наћи искупљење, окреће се култу, не зато да би се ослободило кривице већ да би је учинило општом, да

22 Исто, 272.

23 Цит. према: Goldstein, "Messianism and Marxism", 273–274.

24 Darko Suvin, *Poruke iz ruske revolucije: epistemološki pristup*, (Beograd: R. Luxembourg, 2017), 8.

би је закуцало у свест и на крају, и изнад свега, укључило и бога у ту кривицу, да би га коначно заинтересовало за искупљење“.²⁵ Ове речи из 1921. довољно сведоче о неоснованости не само директног него и далеког поређења Бењамина и Блоха са теологијом и потврђују Сувинову оцену. Када Бењамин каже да религиозни култ капитализма наглашава осећање кривице (дуга), али се не труди да је се ослободи, него би да је учини општом,²⁶ онда је то сасвим јасна критика опприрођавања судбине капитализма. Слично је и са Блохом. За разлику од Берђајева и конзервативаца, Блохова есхатологија је изведена из хуманог, из секуларизације која води из светог у профано, али не линеарно него дијалектички. Залагао се за осавремењавање прошлости као образац немузејског активног сећања. Сличну нетеистичку црту уочила је и А. Асман (*Assmann*) у дијалектичкој формулацији Бењамина о „присећању новог“. „Са значајем који придаје актуелном историјском тренутку садашњице, Бењаминов пројекат се удаљава од историје искупљења, које спајају крајње тачке времена, он постаје надвремен, пунктуалан, он форсира муњевито сећање као енергију тумачења која може да пробуди изгубљено, укочено, мртво, и да му подари нов историјски живот“.²⁷ Поменута диференцирања различитих спојева наде и месијанизма важна су због уочавања опречне улоге сећања код левице и деснице. Бењаминова активистичка употреба прошлости и Блохова теза да је марксизам посветовљење јеврејско-хришћанског месијанизма у дијалектичком оживљавању наде у световну хуманост сасвим су другачије од наизглед сличних теза супротне конзервативне струје Карла Шмита (*Schmitt*) и Рајнхарта Козелека (*Koselleck*). Ови потоњи нису код поређења теологије и револуције разликовали форму од садржаја, нису се враћали просветитељству него конзервативној реакцији на просветитељство, нису славили револуције него су их демонизовали.²⁸ Различита филозофскоисторијска дефинисања новог времена другачије су вредновала историјске прекретнице и маркирале другачије социјалне субјекте историјског кретања. Код тумачења повремених подударана њихових закључака не сме се сметнути с ума потпуно различит контекст у сагледавању историјског детерминизма. У ком смислу?

25 Benjamin, *Kapitalizam kao religija*, 5–6.

26 Исто, 5.

27 Цит. према: Alajda Asman, „O metaforici sećanja“, *Reč*, br. 56/2 (1999), 133.

28 Todor Kuljić, *Prognani pojmovi*, (Beograd: Clio, 2018), 33–53.

У оном у ком је Бењамин обраћајући се левици, дезорганизованом пред фашизмом, упозоравао да у сећањима морамо покушати да наслеђе поново преотмемо од конформизма, који намерава да њима овлада. А способношћу да из прошлости распири искру наде обдарен је само онај историчар који је прожет свешћу да ни мртви неће бити сигурни пред непријатељем, ако овај победи.²⁹ Историчар, пак, који припада школи историзма уживљава се у победника, а уживљавање у победника увек иде на руку властодршцима. Даље, донекле слично Ничеу, а много пре Козелека, и Бењамин је био критичан према тријумфу као основи критичког знања. Сличну сумњу је у бењаминовском тону, али ипак на нови начин, недавно развио и Енцо Траверсо (*Traverso*).³⁰ Мотиви поменутих, само наизглед сличних сумњи били су, међутим, дијаметрално различити. Ниче је био усамљени нихилистички борац против духа времена касног 19. века, Козелеково истицање гносеолошке надмоћи пораженог над победником било је резигнирана реакција на пораз Вермахта и нацизма и на страдање властите породице и нације, што он као разочарани добровољац са Источног фронта није могао да заборави, док је, њему насупротив, Бењамин скоро пола века раније исту сумњу развио опирјући се фашизму у успону. Напокон, треба поменути и Траверсово болно искуство 1989. године, које је било кристализација нагомиланих пораза левице 20. века, али и искуства једне генерације која је врло лако из комунизма склизнула у антикомунизам. Ако су, дакле, закључци били слични да ли су побуде интелектуалаца неважне? Нису. Ако неко мисли да је, зато што су им гносеолошки закључци слични, код свега реченог неважно то што је Козелеку био узор Карл Шмит, а Траверсо следи Валтера Бењамина, онда је то неисторично превиђање суштинске разлике између поражених субјеката према којима су ови интелектуалци гајили емпатију. Разлика није моралистичке природе не само отуда што се за пораженим Вермахтом не може жалити, јер уосталом, исто тако, не треба ламентирати ни над поразом социјализма, системом социјално подвлашћених. Разлика је просветитељске природе и састоји се у томе што подвлашћене треба и даље подбуњивати против победничког времена док фашизам треба ућуткавати.

Поменути императив антикапиталистичког јединства теорије и праксе разликује левичаре Бењамина и Траверса од десничара Ни-

29 Benjamin, *Eseji*, 81.

30 Enzo Traverso, *Melankolija ljevice*, (Zagreb: TIM press, 2018).

чеа и Козелека упркос сличној опомени која се среће код Ничеа: „Ко-лико ли крви и грозоте лежи у темељу свих ‘добрих ствари’“³¹ и код Бењамина да „нема документа културе који истовремено не би био и документ варварства“.³² Осим тога и Ниче и Бењамин су писали да се треба дистанцирати од традиције победника и ићи уз длаку историје. Ове сагласности, међутим, не подразумевају исту критичност према капитализму. За Ничеа и Козелека антикапитализам није био никаква теоријска провокација, док је за левицу антикапитализам основа теорије. Традиција угњетених подучава левицу да је „изузетно стање“ у ком живимо правило. Чуђење није филозофско, опомињао је Бењамин све оне који су се 30-их чудили успону фашизма.³³ И данас би се исто могло приговорити носталгичним левичарима. Пораз је дакле нормалан као и победа, а панорама коју памћење пораза оцртава јесте довољно широка основа критичког сећања. Зато нема места чуђењу због брзог урушавања европског социјализма, јер ако се чудимо обнови неједнакости као анахронизму који је могућ у 21. веку, то осећање спутава критичко промишљање разних борби против неједнакости. Маркс је другачије резонувао. Његова процена да је подјармљена, а не владајућа класа субјект историјског сазнања, а коју понавља Бењамин,³⁴ није епистемолошки оптимизам који треба да храбри левицу него је хладни реализам зато што је слика прошлости поражених лишена слепила које доноси тријумф. Од Бењаминове социјалне опомене да се не треба хранити сликом поробљених предака него ослобођених унука³⁵ па све до разних верзија Блохове конкретне утопије само је корак.

Гносеолошка предност поражених

Просто речено, као што је болест поучнија од здравља, тако је и пораз поучнији од победе. Па ипак, није довољно рећи „невоља гола, најбоља школа“ зато што пораз није поучан по себи, него само уколико се промисли. Како? Каирос као спој очекивања, искуства и новог јесте и одбијање судбине,³⁶ док је Хронос симбол вечне исти-

31 Fridrih Niče, *Genealogija morala*, (Beograd: Dereta, 2016).

32 Benjamin, *Eseji*, 82.

33 Исто, 83.

34 Исто, 86.

35 Исто, 86.

36 Цит. према: Kia Lindroos, *Now-Time/Image-Space: Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*, (University of Jyvaskyla: SoPhi Academic Press, 1998), 43.

не. Елиминација судбине јесте први корак ка рационалном поимању везе прошлости и будућности, али не као релативизација, него као могућност откривања истине у времену. То је рашчаравање и деконструисање судбине. У судбини нема кривице (за грех није одговоран грешник него нечастиви који га је завео), судбина је несамостално време лишено прошлости, садашњице и будућности.³⁷ Хронос не може контролисати Каироса који одбацује судбину. Ова идеја важна је за разумевање разних надоградњи социјалних прошлости које су династичку или теолошку легитимност рушиле вишом легитимношћу материјалног природног права. У истом смислу су социјалне револуције прекиди хронолошког времена, продор социјалног Каироса. Прекиди ове врсте не укидају капитализам само као судбину него и као религију. Бењамин је, ослањајући се на Вебера и на Маркса, препознао три карактеристике капитализма као религије: то је религија лишена догме, затим је то култ чије слављење је перманентно и, најпосле, капитализам је први случај култа окривљеног.³⁸ Уз поменуте изворе, Бењамин је код формулисања властитог каиролошког схватања темпоралности имао на уму и Ничеа. Упозоравао је да треба истицати ломове, руптуре, несинхроне садржаје и вишеслојне темпоралне димензије. То је време згуснутог искуства које кроји другачију темпоралност од сталног кретања, то је „семе садашњице“, а револуције постају актуелне када се врхови искустава (*стожерне истине*) из две епохе доведу у питање. Иако и револуционарни календар јесте политичко време (бележи победе и поразе и нове празнике, одређује шта памтити а шта заборавити), ипак он истовремено задржава отвореност будућности према тумачењу прошлости и према дисконтинуитету времена. Дакле, отворена будућност је нужна саставница каиролошког схватања темпоралности. Будућност је отворена и за поразе левице, које не треба схватати као дефинитивне катастрофе. Зато меланхолију која наступа након пораза треба схватати активистички. Колико је овај императив противречан?

Енцо Траверсо је покушао да га дијалектички разреши тумачећи у неутралном смислу меланхолију као скуп осећања који прожима прелаз ка новој епохи,³⁹ а који почива на билансу нагомиланих пораза и на психологији пораженог. Међутим, то није дефинитивни песимизам јер изгубљене битке јесу дуг и обавезују на наставак ос-

37 Исто, 44.

38 Benjamin, *Kapitalizam kao religija*, 5–7.

39 Traverso, *Melankolija ljevice*, 9.

лобађања. Да би поткрепио наду у привременост песимизма, Траверсо додаје да је меланхолије увек било на левици, то је скривена традиција левице⁴⁰ од Розе Луксембург (*Luxembourg*) до Грамшија (*Gramsci*) и Троцког. Другачије речено, историјска меланхолија левице јесте дијалектика наизменичних јуриша на небо и разочарања. И данас би меланхолија левице могла бити преображени учинак губитка,⁴¹ зато што жал и туговање нису неспојиви са борбеношћу. Домишљајући овај „депресивни оптимизам“ могло би се додати да пораз треба схватити као нормалан пут сазревања левице, али не као судбину нити као случајност, него као дијалектичку фазу јачања и слабљења конкретне утопије и наде.

Идеје левице се не преносе само кроз тријумф револуције, иако су идеје победника масовно и медијски увек привлачније од идеја поражених. Нису јачале само кроз бирократску канонизацију бивших социјалистичких режима, мада је државна пропаганда увек снажнија од опозиционе. Гледано одозго, тек кроз пораз се идеје левице целовитије критички разматрају, преоцењују и дијалектички сазревају. Наравно да ни овај ток није спонтан ни неизбежан, него увек зависи од подршке интелектуалаца и маса. Данас је тешко рећи да пораз левице надахњује нове радничке борбе, како су својевремено писали преживели прогнаници Париске комуне и непоколебљиви Карл Маркс. На сличан начин је и Роза Луксембург пораз устанка спартакиста 1919. славила као побуну и као залог обнове, упозоравајући да се „коначна побједа може припремити само низом ‘пораза’“.⁴² У хиљазму свих политичких покрета срећу се завети да дубоки порази јачају, да жртве нису узалудне, већ да обавезују на даљу борбу и сл. Чак и ако се ови завети ослободе патетике, преостаје сува плодност искуства пораза. Наравно да искуство пораза само по себи није делатно нити пораз спонтано тражи нови покушај. Не само што се историјски порази морају темељно промишљати него мора постојати и масовна основа коју ће ова промишљања активирати. Непредвидиве и дубоке кризе капитализма могу левицу подстаћи да искуство пораза искористи у мобилисању масовног незадовољства. Дакле, реалистична меланхолија левице, а не месијански неговане наде у нужни тријумф социјалне правде, јесте промишљено сећање на пораз. Лисјен Голдман (*Goldmann*) је својевремено упозоравао да револу-

40 Исто, 11.

41 Исто, 24.

42 Rosa Luxemburg, *Izabrani spisi*, (Zagreb: Naprijed, 1974), 306.

ција подразумева ризик, неуспех и наду у успех, да пораз стално прети, али да нада остаје.⁴³ Реалност тријумфа у последњој агонији показује слика комунисте Стјепана Филиповића са конопцем око врата у Ваљево 22. 5. 1942. како пре вешања стоји подигнутих руку и стиснутих шака. Слика се налази на улазу зграде УН-а и део је сталне поставке Меморијалног музеја Холокауста у Вашингтону. Да ли је реч о фанатизму, самопротивречности или о моралној надмоћи жртве?

Да ли по аутоматизму сећања поражених речено подразумева да чувари пламена несталог европског социјализма не треба да жале јер ће пре или касније сећање на пораз по себи активирати жељене промене постојећег? Нипошто. Извор пораза су различите грешке и заблуде. Лењин је почетком 1920. правио грешке, али не катастрофалне, него нарочите грешке из којих се могло учити. Да ли то значи да грешке једнопартијског европског социјализма можда крајем 21. века, када хоризонт историје буде шири и јаснији, неће изгледати судбински катастрофалне као што данас изгледају него ће бити поучне? Да ли ће када ослаби рад туговања и носталгије ојачати рад поуке? Ко зна. Али о реченом не вреди нагађати. Важније је питање како данас реорганизовати сизифовску свест о узалудности антикапитализма која је дубоко усидрена и негована у хегемонској неолибералној епохалној свести, односно како прихватити неуспех, мада не и капитулацију антикапитализма? Не треба се ни храбрити оценом да је развој увек неизвесан и да поуке из грешака треба сместити у склоп конкретног, а не некритичког оптимизма и у садржај конкретне утопије. Једнако треба избегавати манихејске дилеме и опсесивна питања да ли је слом европског социјализма био она врста грешке из које се може учити или је био катастрофа лишена сваке поуке. Нешто је ипак мало извесније. Конструктивно лутање левице у 20. веку између покрета и система, победе и пораза, чини конкретну утопију још конкретнијом, иако ниједна истинска револуција није црпла енергију из прошлости него из будућности. Пораз европског социјализма као матице светске левице 20. века може јачати проицљивост наредних антикапиталистичких прогноза. Социјализам 20. века није за левицу мрачна прошлост коју у целини треба одбацивати. Поучније је диференцирано проценити спој ауторитарног и модернизацијског у њему, спој у ком се дијалектички прожимала политичка култура неразвијеног света са конкретном утопијом рођеном у развијеном свету.

43 Цит. према: Traverso, *Melankolija ljevice*, 62.

Тражење делатног потенцијала у реалистичној меланхолији левице није празно самоохрабривање левице, али само уколико се довољно свестрано гносеолошки и дијалектички промисли. У новој организацији сећања и историје, судбине и наде након 1989, левица треба најпре да дефинише властиту темпоралност, властиту структуру времена. Не ради се о томе да се укине сат као инструмент мерења физичког времена, него да се преиспитају критерији историјског друштвеног времена које намећу победници. Сазнајна надмоћ историјске свести пораженог над самосвешћу победника лежи у ширем оквиру епистемолошке дијалектичке историје над историзмом који се тешко издиже из жабље перспективе победничке историје. Лишеност тријумфа гони пораженог на извлачење поука из разних ситуација, док је победа крунски доказ коме није нужна самокритична поука. Обе премисе (социолошка и гносеолошка) нераздвојне су и кључне код различитих промишљања Бењаминових теза о историји у којима Маркс, Вебер и Ниче нису еклектички спојени него синтетички промишљени.

Од сличних премиса пошао је и француски филозоф Данијел Бенсаид (*Bensaïd*) када је одмах 1989. истакао луцидност катастрофе и њену надмоћ над тријумфом. Важно је избећи деструкцију наде која повезује пораз са разочарањем. У том погледу је класична меланхолија Сен-Жиста (*Saint-Just*) и Бланкија (*Blanqui*) другачија од романтичне меланхолије Бодлера (*Baudelaire*) и Малармеа (*Mallarmé*), писао је Бенсаид. У прву групу сврстава Розу Луксембург, Троцког и Бењамина. Њихова меланхолија јесте луцидност истекла из катастрофе коју треба разликовати и од следе вере у прогрес.⁴⁴ Како је писао Бењамин, жеља за будућношћу кружи око пораза у прошлости у знаку Сатурна, планете меланхолије. А из перспективе Сатурна прошлост изгледа као питорескно поље рушевина.⁴⁵ Зато што меланхолија укључује мртве ствари у своју контемплацију, у њој је садржана теолошка црта. Домишљајући Бењамина, амерички историчар Е. Клајнберг (*Kleinberg*) додаје да историчар треба да се спусти до онога што је заборављено, можда и до онога што није било. То је својеврсна „нада у прошлост“ као оса обнове утопијске маште која је ослабила након слома СССР-а и након масовне конверзије шездесетосмаша, који су наду у немогуће својевремено снажно артикулисали у недогматском студентском антикапитализму.

44 Цит. према: Plass, "From left-Wing to Communist Melancholy", 150.

45 *Исто*, 151.

Утопијску машту је већ 90-их сменио победнички историзам. Насупрот обновљеном историзму, који се после 1989. персоналистички центрира око личности Регана (*Reagan*), Тачерове (*Thatcher*) и Горбачова и поистовећује са победничким неолиберализмом, потребно је оживети контраисторију поражених и заборављених. Хегемони некритички ретроспективни детерминизам о нужном слому европског социјализма треба слабити дијалектиком критичког искуства поражених незаслепљених тријумфом. Ако је алтернатива између историцистички образложене победе, с једне, и контраисторицистичког пораза, с друге стране, онда се дијалектички историчар мора ставити на страну потоњег. Није то нарцистичко враћање у бесплодну меланхолију нити утопијски и непосустали пркос левице, него је прихватање алтернативног обрасца историјске темпоралности, који се разликује од хомогеног и линеарног времена историзма. Алтернативно време је поцепано, вишесмерно и испуњено неоствареним могућностима. То је аутентични филозофскоисторијски лук отпора меланхолије левице од Бењамина до Траверса просторној и темпоралној хегемонији неолиберализма. Меланхолични оптимизам усидрен у гносеолошкој предности перспективе поражених над победницима јесте одговор дијалектичке историје телеолошком тријумфу неолиберализма. Први тражи неостварено у прошлости и угушене антикапиталистичке могућности прошлости лишене контрафактуалних спекулација и редуковања историје на чисту контингентност. Други растеже садашњицу у нову телеологију глобализованог капитализма.

Да би се алтернативно време активирало, потребно је и снажењем теорије подстаћи способности за подношење трауме. Савремена резигнација левице шири се и неверицом у теорију, односно слабљењем поверења у антикапиталистичку мисао и уопште неверовањем да мисао може бити искра преокрета. Теорија је беспомоћна и непотребна, кажу скептици, а нарочито су то велике приче и нове филозофскоисторијске визије развоја. Марксизам је *passé*, за промену су довољни организовани синдикати или атеоријски улични протестни покрети. Никаква нова визија не може активирати Каирос, однос теорије и праксе више није важан. И овде се може одговорити да је немогућа нетеоријска левица, тј. покрет лишен развијене визије некапиталистичког друштва. Лишена мисли, промена је *ad hoc* пролазна епизода, ефемерна буна, а не револуција. Истински критична је само осмишљена визија новог, без ње је Каирос буна лише-

на пројекта. С друге стране, капитулација пред праксом, неспособност уклапања праксе у шире историјско време јесте резигнација теорије. Теорије револуције лишене субјекта и нови антикапиталистички протести лишени теорије су маркери историјског стања савремене левице.

Како рашчланити алтернативни филозофскоисторијски, а не емотивни хабитус, који Траверсо назива „културом пораза“? Пре свега тако што у некапитулантском склопу меланхолију не треба схватити као пасивност ни као разочарање, него као отпор повлачењу и издаји. Потребна је нова теорија унутар културе сећања која би помогла да сећање на социјализам постане снага која буди потенцијале прошлости, а да све то буде више поистовећивање са недостацима него са губитком. Речју, треба осмислити ново утопијско свладавање реалне историјске патње и Блохов принцип наде. Ниче се залагао за „компромис са гневом оних који су непосредно погођени злоделом“.⁴⁶ Томе је блиска Бењаминова и Траверсова хероизација меланхолије – развијена класична епистемолошка сумња у нереклексивну историју коју пишу победници. Али то није довољно. У поменуте сумње треба уградити и ново теоријско промишљање пораза левице. Велики револуционари јесу били надахнути великим надама, али, додаје Траверсо, и памћењем великих пораза. Да су говорили другачије и да нису памтили поразе, били би банални политичари никада кадри да јавно посумњају у властиту мисију.

Против линеарног времена

У линеарном националном времену појединац се увек сећа кључних дешавања с обзиром на то шта се тада дешавало његовом народу: „Први човек у космосу 1961, а да сећам се, тада смо били још у титоизму“, „Индира Ганди изабрана за председника Индије 1966“, „а да, сећам се“, додаје Албанац, „тада је срушен Ранковић“. Данас се Хрвати сећају 1945. године као нестанка властите државе, 1971. као гушења „хрватског прољећа“, а 1991–95. као раздобља конструисаног славног Домовинског рата. У линеарном времену прошлост је била тегобна, али славна и незадрживо се кретала ка суверенитету. Трпљење нужно води спасењу, понављају националисти незадрживу линеарност хришћанске есхатологије. По сличним обрасцима

46 Ниће, *Genealogija morala*, 212.

линеарног времена данас преуређују прошлост све послесоцијалистичке нације.

Што је нација старија то је историјски важнија, па се зато по-рекло нације такође линеарно спушта што дубље у прошлост. Док је левица окренута ка бољој будућности унутар прошлости чија је осовина (историја класних борби) лоша, етнонационалисти су окренути ка херојској славној прошлости чија је осовина позитивна. Где се још препознаје линеарно време као хегемон? Посвуда данас у региону код дизања цркава ради просторног разграничавања од других нација и због враћања конфесионалним коренима. При томе се користи синтагма „повратак коренима“ као неутрални израз за ново линеарно време. У њу се укључују додатне секвенце да би ојачале једносмерност националног времена: хрватски партизани су се борили за Хрватску, а српски четници су такође били антифашисти. *Doxa* националног времена је слепи патриотизам – монументална национална историја у којој је властита нација највећа жртва која је увек ослобађала, а никада освајала. Речју, банални „демократски патриотизам“.⁴⁷

У узајамном прожимању два дефинитивна линеарна времена (послекомунистичког и националног) пронађен је критериј историјског времена. Идентитетска историја смештена је у координатном систему 21. века у ком се укршта линеарно национално и телеолошко време дефинитивног капитализма. Идентитетско сећање у основи је нихилистичко, јер све што искаче из поменуте две линеарности не припада аутентичном телосу и није историјско. Повратак линеарном времену и хомогеној прошлости је у новим националним државама стекао привид Каироса, иако је у суштини сегмент хронолошког идентитетског времена. Прошлост у онтолошком погледу постаје инфериорна само уколико је као затворени ентитет прогнана из садашњице. Међутим „мртва прошлост“ није свака заборављена прошлост него само она прошлост која индукује непрогресивне сукобе. *Kairos* је прогресивна конфликтност која носи ново. Контингентна и дисконтинуирана темпоралност измичу замци прошлости, док је линеарно време њен заробљеник. Од 90-их је време технички

47 Zoran Terzić, „Erinnern als Vergessen. Zur Aestetik des ideologischen Wandels“, *Zwischen Amnesie und Nostalgie – Die Erinnerung an den Kommunismus in Südosteuropa*, hg. Ulf Brunnbauer, Stefan Troebst, (Köln: Böhlau, 2007), 255.

убрзано (дигитализација и глобализација), али је у социјалном погледу успорено (несигурност запослења и раст социјалних разлика).

Зато у овом раду сећање левице није уоквирено континуираним календарским ни убрзаним техничким линеарним временом, већ прекретничким краћим социјалним тренуцима историје. Док хронолошко сећање региструје само строги след дешавања, кариолошко сећање не памти само прекретничке тачке процеса него и скривене пропуштене могућности. Није само Маркс, и бројни просветитељски филозофи су градили властиту хронозофију на антифаталистичком и антипозитивистичком праксису прометејског и фаустовског типа. Различита је улога сећања код филозофије историје која попут сове Минерве излеће тек када падне ноћ (Хегел) од филозофије која је схваћена као „петао који најављује нова свитања“ (*J. Michelet*). Реч је о напетости између спекулативне филозофије и филозофија праксе, мртве и живе прошлости, музејског и делатног сећања. Међутим, и унутар разних струја левице визије времена нису истоветне. Има салонске левице која је за већу једнакост унутар нације, али не и између нација. Све је мање интернационализма и структурног антикапитализма. У овом раду је реч о антикапиталистичкој левици чије је време контингентно реметилачко, хаотично дешавање често противно намерама и критично према смислу хегемонског историјског мишљења. У новом непрегледном мноштву напетости и сукоба које плански ствара и надзире неолиберализам антикапиталистичка левица треба да ради на откривању антагонизма и на слабљењу симетричне релативизације неједнакости и насиља. Треба се запитати која неједнакост је кључна, ко несразмерно трпи насиље, а ко га несразмерно врши? Ако су револуције нелегалне, да ли су и нелегитимне?

Револуције нису спонтани и кумулативни продукт линеарног времена, а епохалне промене из 1789. и 1917. нису биле само социјални него и темпорални пробој. Иако идејно припремљене, ове две револуције се нису збиле због гвоздене нужности, већ су биле пробоји у сплету противречних и непредвидивих процеса. Још је важније то што је дотадашња хегемона теолошка телеологија (вечни Бурбони и Романови који владају по божјој милости) разбијена световном контингентношћу, новом врстом споне прошлости и будућности. Контингентност је начин дешавања који се не може уклопити ни у један склоп тумачења да би био схватљив са становишта

циљева људског живота.⁴⁸ Али не само отуда што револуције срзавају предвидиви поредак времена у хаос, можда још и више стога што су покренуле лавину у којој су се дешавања из прошлости отела контроли. Кад год се руши култура сећања владајућих, подјармљени траже другачије ослонце у прошлости. Луј XVI је јула 1789. размишљао у димензијама буна, а не револуција, зато што је социјална револуција тада била непостојећа могућност у каталогу владајућих. Тек када је постала реалност, немогуће је постало могуће.

Па ипак, култура сећања левице није једноставно прихватала контингентност као ненадани срећни упад у историјско време, него је у разним фазама ову могућност припремала и снабдевала новим историјским смислом. Окосница смисла било је материјално природно право које је још 1789. формулисало нови склад циљева и средстава у императиву „Отети отето“. Мање је важно то што за владајуће кругове класних друштава контингентно није било обичан несклад између прошлог и будућег, већ историјско-темпорални скандал, продор сатанског времена. Битније је што је, са становишта историјске темпоралности, рушење монархије као власти по милости божјој, једнако као и рушење капитализма као експлоататорског друштва новим контингентним а не линеарним временом, било нова производња непресушног природноправног смисла подјармљених. Показало се да је контингентно, револуционарно, неусклађено и непредвидиво увек отварало оно што је било немогуће са становишта дозвољених могућности владајућих. Бизаран доказ да контингентност чине и порази, а не само победе левице, била је и околност да ниједан од бројних института за проучавање комунизма на Западу крајем 80-их није слутио његово брзо урушавање. Слом социјализма није био само изненађење него и крах прогностичке способности западне мисли о друштву.⁴⁹

На другој страни у култури сећања левице остала су важна имена (Маркс, Луксембург, Бењамин, Блох, Траверсо) која поразе нису схватала као катастрофе него као епистемолошко преимућство. Козелек је знатно доцније, само на другачији, конзервативни начин, образложио исту тезу. Али зашто ово преимућство већ тридесет година не оставља важнијег трага у мисли левице након пада Зиде? Да ли је довољно времена прошло да би се дефетистички кон-

48 Jörn Rüsen, *Zerbrechende Zeit*, (Köln: Böhlau, 2001), 148.

49 Todor Kuljić, *Prevladavanje prošlosti*, (Beograd: HO, 2002), 283–291.

статовало да су државни порази левице катастрофалнији од онога што су оставили за собом, а то су хомогена празна послесоцијалистичка времена лишена алтернативних визија будућности, што нипошто није историја него честар прошлости којим командује владајућа класа? Није, зато што је још прерано за поменути песимизам. Зато што празна времена могу бити различите дужине, револуционарима је потребно стрпљење, то дуго нестрпљење, како је опомињао Лењин из Цириха. Стрпљењу може помоћи пажљиво организовање сећања левице увек с обзиром на стратешку окренутост будућности, а не златном добу из прошлости. Контрасећање левице је дијалектички спој незаборава Каироса и опомене да је млад само онај ко је кадар да заборавља.

Резиме

У чланку су изнета начела филозофскоисторијског сећања на пораз левице лишена месијански неговане наде у нужни тријумф социјалне правде. Размотрена је еволуција филозофије историје левице и ново дефинисање односа између прошлости и садашњости. Важни теоријски подстицаји нове организације времена тражени су у левичарској филозофији историје између два светска рата. У филозофији историје треба схватити да је пораз нормалан колико и победа, па је стога будућност отворена и за поразе левице, које не треба схватати као дефинитивне катастрофе. Епистемолошки гледано, тек кроз пораз, а не кроз тријумф, идеје левице се могу целовитије критички размотрити и дијалектички преоценити.

Чланак се бави питањем како левица треба да се сећа власти прошлости. Изнети су аргументи у прилог томе да у новој организацији сећања и властите историје након 1989. левица треба најпре да дефинише властиту темпоралност и да преиспита критеријуме историјског друштвеног времена које намећу победници. Линеарно и хомогено памћење бележи искључиво позитивне стране групне прошлости, оно није просвећено, славно је, реваншистичко, борбено, конфликтно, осветничко, идентитетско, морализаторско и самим тиме лишено саморефлексије. Насупрот томе, у раду се пледира за то да левица треба да се дистанцира од историје победника и оживи историју поражених и заборављених, за разлику од победничког неолибералног наратива о крају историје, који растеже садашњицу

у нову телеологију глобализованог капитализма. Треба да прихвати образац историјске темпоралности који се разликује од хомогеног и линеарног времена историцизма и напусти инструментални однос према властитој прошлости. Да полази од визије алтернативног времена које је поцепано, вишесмерно и испуњено неоствареним могућностима.

Literature

- Asman, Alajda. „O metaforici sećanja“. *Reč*, br. 56/2 (1999), 121–134.
- Benjamin, Walter. *Kapitalizam kao religija*. Datum pristupa: januar 2020. <https://anarhistička-biblioteka.net/library/walter-benj...>
- Benjamin, Walter. *Eseji*. Beograd: Nolit, 1974.
- Blajt, Dejvid V. „Pomama za sećanjem: Zašto i zašto danas“. *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, prir. M. Sladeček i dr. Beograd: Zavod za udžbenike, 2015.
- Fischer, Hennig. „Erinnerung, Vergessen und das linke Geschichtsbewusstsein“. *Grundrisse, Zeitschrift für linke Theorie und Debatte* 12 (2011), 62–71. Datum pristupa: januar 2020. <http://www.grundrisse.net/grundrisse40/erinnerung-und-das-linke-geschichtsbewusstsein.htm>
- Goldstein, Warren S. „Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization“. *Critical Sociology* 2001, 247–280. doi: 10.1163/156916301753835971
- Kuljić, Todor. *Prevladavanje prošlosti*. Beograd: HO, 2002.
- Kuljić, Todor. *Prognani pojmovi*. Beograd: Clio, 2018.
- Lindroos, Kia. *Now-Time/Image-Space: Temporalization of Politics in Walter Benjamin’s Philosophy of History and Art*. University of Jyväskylä: SoPhi Academic Press, 1998.
- Luxemburg, Rosa. *Izabrani spisi*. Zagreb: Naprijed 1974.
- Merlo-Ponty, Moris. *Humanizam i teror*. Beograd: Ideje, 1986.
- Niče, Fridrih. *O koristi i šteti istorije za život*. Novi Sad: Svetovi, 2001.
- Niče, Fridrih. *Genealogija morala*. Beograd: Dereta, 2016.
- Oittinen, Vesa. „Stalin mit hegelschen Brillen gesehen? ‘Dialektik des Stalinismus’ bei Brecht, Lukacs, Bucharin“. *Das Argument* 306 (2014), 1–11.
- Plass, Ulrich. „From left-Wing to Communist Melancholy: Traverso’s Wager“. *History and Theory* 58, No.1 (2019), 148–164.
- Rösen, Jörn. *Zerbrechende Zeit*. Köln: Böhlau 2001.
- Rösen, Jörn. „Making sense of time. Toward a Universal Typology of Conceptual Foundations of Historical Consciousness“. *Time and History. The Variety of Cultures*, ed. Jörn Rösen, 7–18. New York – Oxford: Berghahn Books, 2007. Datum pristupa: januar 2020. http://140.112.142.79/publish/pdfs/29/29_09.pdf

- Suvin, Darko. *Poruke iz ruske revolucije: epistemološki pristup*. Beograd: R. Luxembourg, 2017.
- Terzić, Zoran. „Erinnern als Vergessen. Zur Aestetik des ideologischen Wandels“. *Zwischen Amnesie und Nostalgie – Die Erinnerung an den Kommunismus in Südosteuropa*, hg. Ulf Brunnbauer, Stefan Troebst, 247–273. Köln: Böhlau, 2007.
- Traverso, Enzo. *Melankolija ljevice*. Zagreb: TIM press, 2018.

Summary

Todor Kuljić

Left-Wing Counter-Memory: Principles

ABSTRACT: The paper considers some principles of left-wing memory culture after 1989. How should the left remember its own past? It should define its own perception of time and its memory priorities. In dialectical memory one should remember historical antitheses. In the past, one needs to recognize the stronger or weaker internal tensions of certain time segments, not the glorious contents of one's own past. In the interwar years, the left introduced a new organization of time. This paper views the evolution of the left-wing's philosophy of history and gives a new definition of the relationship between past and present. It points out the defeated left's gnoseological advantage. Unlike the identity-based linear view of one's own glorious ethnic past, the framework of the left-wing's self-reflexive memory is temporal contingency. It contains the dialectical balance of the contradictions characteristic for the left-wing's past.

KEY WORDS: The Left-Wing, Counter-Memory, Historical Antithesis, Dialectical Memory

This article presents the principles of philosophical-historical memory of the left's defeat, deprived of the messianically nurtured hope for the necessary triumph of social justice. It considers the evolution of the left's philosophy of history and the new definition of the relationship between past and present. Important theoretical impulses for the new organization of time were sought in the leftist philosophy of history between the two world wars. In the philosophy of history, the defeat is considered to be as normal as victory. Therefore, the future is also open to defeats of the left which should not be understood as a definite catastrophe. Epistemologically speaking, only through defeat and not through triumph, the ideas of the left may be more critically considered and dialectically re-evaluated.

The article deals with the question of how the left should remember its own past. Arguments are made in support of the fact that, in the

new organization of memory and its own history after 1989, the left should first define its own temporality and re-examine the criteria of historical social time imposed by the victors. The article concludes that linear and homogeneous memory records only the positive aspects of the collective past and is, therefore, not enlightened but glorious, revanchist, combative, conflictual, vengeful, identity-driven, moralizing, and thus devoid of self-reflection. In contrast, the article argues that the left should distance itself from the history of the victors and revive the history of the defeated and forgotten, as opposed to the victorious neoliberal narrative of the end of history which stretches the present into a new teleology of globalized capitalism. The left should accept a pattern of historical temporality that differs from the homogeneous and linear times of historicism and abandon the instrumental relationship toward its own past. Instead, it should start from the vision of an alternative time that is torn, multidirectional, and packed with unfulfilled possibilities.