

Preteklost šele pride¹

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

Keywords: Climate change, Anthropocene, Modernity, Postcolonial theory

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

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

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

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

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

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

1.

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

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

4.

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

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

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

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

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

5.

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

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

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

6.

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

7.

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Strathern, *Unearthly Powers*, 4.

¹⁹ Strathern, *Unearthly Powers*, 132.

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

8.

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

9.

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

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

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

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

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

10.

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

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

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

25 Latour, *Facing Gaia*, 177.

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

11.

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

26 Latour, *Facing Gaia*, 178.

27 Toulmin, *Cosmopolis*.

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

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

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

12.

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

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

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

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

prostora.« Komentari, ki temu sledi, spodbujajo potrpežljivost in opozarja, da

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

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

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

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

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

33 Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, 2013, §223, dostopno na https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione_ap_20131124_evangelii-gaudium.html, dostopano 26.1.2022.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

40 Westhelle, *Eschatology and Space*, 2012.

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

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

Prevod Katarina Majerhold

Daho Djerbal

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

Povzetek

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

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

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

Abstract

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

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