

Zadnji Prospero

Problem poenotenja historičnega mišljenja

Oto Luthar

Vloge in zgodbe

Ariel: »Sem dobro delal ?«

Prospero: »Krasno moj jadrnik...«

Alonso: »Prečuden labirint, da nikdar tega; za tem vse več tiči kot le snovanj narave same: kako proročišče nam naj pojasni stvar.«

Prospero: »...Iz take smo snovi kot sanje, in drobno to življenje obkroženo je s spanjem. — ...ne mučite duha si z vrtanjem po zagonetkah o(b) priliki vam (...) razložim,(...) dotlej pa le veselo in mislite, da vse je prav.«

William Shakespeare, *Vihar*

*

Roy: »Vprašanja...«

Sebastian: »Jaz ne poznam odgovorov!«

Roy: »Kdo jih?«

Sebastian: »Tyrell, on je glavni...«

Ridly Scott, *Blade Runner*

Ko smo prvič tematizirali vprašanje ali ni prav zgodovina zgodovinopisja najboljša potrditev historiografskih zmot¹ smo za izhodišče uporabili Crocejevo primerjavo med zgodovino zgodovinopisja in *zmuzljivim in zavajajočim Arielom*. Naša pozornost je namreč veljala predvsem tematizaciji oblike v sodobni teoriji zgodovinopisja oz. določitvi mesta *pripovedi* v reprezentaciji historične realnosti.

Osnovni zastavek pričujočega prispevka pa je problematizacija vloge oblikovalca zgodbe tistega, ki stoji za dogajanjem, na kar pa nas mnogokrat opozorijo šele interpretacije interpretacij nekega realnega ali fiktivnega dogajanja; npr. risanka *Potovanje v Melonijo pred Viharjem*. Šele ta nas namreč prepriča o tem, da je pravzaprav *Prospera* bistveni lik za vsako resnično učinkovito metaforiko, ki korespondira s Shakespearovim izvirnikom. *Kaliban* in *Ariel* sta namreč oba

Pričujoči tekst se v veliki meri pokriva z uvodom v knjigo Med kronologijo in fikcijo, ki jo bo avtor izdal pri Znanstvenem in publicističnem središču, Ljubljana, septembra tega leta.

1. Glej »Kaliban and Ariel«, v: *Filozofski vestnik* 12, št. 1/1991, str. 193-204.

samo akterja in orodji nekoga, ki si ju podredi. In ta nekdo je pri Shakespearu *Prospero*. On sestavlja zgodbo, on pozna preteklost, samo on je lahko metafora za zgodovinarja. Podobno kot Tyrell, stvaritelj in glavni kreator življenja v filmu *Blade runner* Ridleyja Scotta.

Zatorej ni tako pomembno, če so od Shakespearea do Scotta minila dobra tri stoletja ... saj podobno kot srednjeveški *Prospero*, tudi njegov dvojnik iz začetka prihodnjega tisočletja, z božansko resignacijo ugotavlja, da tako ljudi kot *replikante*² vodi čudna obsesija. Spoznati želijo svojo preteklost, želijo jo imeti, podobno kot si želijo občutkov. Razlika med *Prosperom* in *Tyrellom* je samo v tem, da prvi (ljudem) obljubi -in nato tudi ponudi- razlago tega, kar se je z njimi dogajalo, drugi pa skozi svoj moto *bolj človeški od človeka* svojim *bolj-ljudem* (replikantom) naravnost pove, da jih s tem, ko jim ponudi preteklost tudi lažje kontrolira. Prvemu pri tem pomaga *Ariel*, drugemu *Blade Runner Deckart*. Oba sicer soustvarjata dogodke, toda niti prvi niti drugi nima nobenega vpliva na njihov iztek.

Ostaneta samo *Prospero* in *Tyrell*, ki oba vesta, da je življenje omejeno, in da obsesije tistih, ki ga živijo vodijo do cele vrste zmot. Življenska filozofija obeh je zato resnično božansko lahkotna — (»... ne mučite duha si ...« *Prospero*, »... učite se občutkov ...« *Tyrell*, »... o(b) priliki vam ... razložim ..., dotlej pa le veselo...« *Prospero*, »... uživaj(te) življenje, kolikor ti (vam) ga je še ostalo...« *Tyrell*, »... in mislite, da vse je prav« *Prospero*) — in nenavadno podobna filozofiji mnogih zgodovinarjev...

*

Od Prospera do Tyrella je dolga pot ... in vse polno *pravih* Prosperov, ki so podobno kot Scottov junak iskali odgovore na taka vprašanja: »*od kod prihajamo*,

-
2. Piše se leto 2017. Los Angeles, pa tudi ves ostali svet, je neprepoznaven. Zaradi onesnaženosti sonce več ne prodre skozi meglo, iz katere nenehno rosi. Neskončno mesto preletavajo zračni taxiji in nenavadna reklamna plovila. Natleh (in v zraku), med temačnimi stolpniciami in ogenj bruhajočimi dimniki, se ljudje sporazumevajo v t.i. *mestnem jeziku*, mešanici nemščine, kitajščine, angleščine ... Nad vsem skupaj bdi korporacija Tyrell. V njej izdelujejo humanoidne robote, ki se od ljudi razlikujejo samo po tem, da so veliko odpornejši, da je njihovo življenje omejeno na štiri leta, ter da potem, ko jih po različnih opravkih (osvajanja, težka dela, v zabavo prvim in drugim) pošljejo na t.i. *zunanje svetove*, ne smejo nazaj na Zemljo. Štirje se kljub prepovedi vrnejo in tu se »naš« film začne. Vrnejo se zato, da bi od svojega stvaritelja (Tyrella) izposlovali nadaljšanje življenja. Ker pa njihov prihod ne ostane neopažen, se takoj, ko prispejo v L.A. začne pregon. Nalogo dodelijo enemu izmed t.i. *iztrebljevalcev* (bladerunerjev), ki po različni zapletih »iztrebi« vse *replikante*, na koncu spozna, (v režiserjevi verziji), da je replikant tudi sam in (tudi) zato z svojo ljubico (ki je prav tako »dvojnik«) zbeži iz neskončnega mesta. Za njim pa ne ostanejo samo trupla štirih replikantov, temveč je mrtev tudi Tyrell, ki ga pred svojim »iztekom« ubije vodja povratnikov, potem, ko mu le-ta prizna, da življenje replikanta (»iz tehničnih razlogov«) ni mogoče podaljšati ... Več o tem v zborniku *Blade Runner. Solze in dež*, (ur. Marcel Štefančič, jr.), Slovenski gledališki in filmski muzej 1993.

kam gremo, koliko nam je še ostalo«, obenem pa niso hoteli, da bi, tako kot »solze v dežju«, tudi pretekli trenutki ostali »izgubljeni v času«.

Pričujoči tekst obravnava nekaj takih Prosperov, obenem pa sprašuje, kdo je Prospero, kdo Tyrell in kdo Ariel ter ali zgodovina danes zanima še koga razen replikantov (?)

Torej kdo je kdo ...

Vprašanj, podobnih uvodnim je veliko. Pravzaprav nešteto. Od metaforičnih, retoričnih pa vse do povsem stvarnih. Ena napeljujejo na konsistentne odgovore, druga, s svojo kritičnostjo, mejijo na cinizem. Skoraj vsa pa izdajajo podobno stisko: kako interpretirati preteklost človeka in njegovega okolja in zakaj? Ali zato, da dokažemo veličino nacionalnega razvoja, kot je to bolj ali manj kritično poskušal Janko Prunk v svojem delu *Slovenski narodni vzpon ...*, ali pa zato, da ujamemo vsakokratne prakse, ki so oz. še določajo življenjski svet posamezne nacionalne, stanovske elite ali prakse docela »nehistoričnih« skupin in skupnosti.

Pređen pa na to odgovorimo, moramo vsaj malo verjeti, da za resnično razumevanje mehanizmov, s katerimi skuša posamezna skupina uveljavljati svoj pogled na svet, na vrednote oz. skuša uveljaviti svojo oblast, boji na področju reprezentacije v ničemer ne zaostajajo za ekonomskimi boji.³ Se pravi, da je eden od osnovnih problemov zgodovinopisja problem reprezentacije. Interpretacija ali na-novo-pisanje. Kaj nam namreč pomaga, če pri spoznavanju določenih poglavij preteklosti poznamo le njene akterije in njihova dejanja, hkrati pa ne vemo nič o tem, kako se le-ti umeščajo v takratni simbolni svet, če ne vemo, kaj so osnovni elementi tega simbolnega sveta. Velikokrat namreč ne vemo, kaj je dejanje in kaj zgolj metafora.

Prav iz tega in temu podobnih zadreg, se po našem mnenju rodi potreba po »prepisovanju« (*Umschreiben*) zgodovine. Potreba po vedno novi širitvi polja zgodovinskega izpraševanja, kar pa se prvič zgodi že na prelomu stoletja. Občutneje je nato v tridesetih letih, predvsem pa v šestdesetih in sedemdesetih letih, ko je bila zgodovina kot veda »institucionalno gospodujoča hkrati pa intelektualno ogrožena«. ⁴ Čeprav sintagma, ki jo citiramo, izvira iz Francije, se prikazana poenostavljena razvojna linija bolj ali manj prilega občemu razvoju zahodnjaške historiografije. Najprej seveda v romanskem, nekoliko kasneje v anglosaksonskem svetu in končno (sicer dvotirno) tudi v nemško govorečih deželah. Danes na annalovsko tradicijo prisegajo več ali manj vsi zgodovinarji od Skandinavije do Grčije in Španije, če govorimo samo o Evropi, ter s tem

3. Roger Chartier, *Die Unvollendete Vergangenheit. Geschichte und Macht der Weltauslegung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt /M 1992.

4. *Ibid.*, str.8.

dokazujejo, da Micheletovo trditev, kako je za zgodovino Francije potrebno razumeti zgodovino domala cele Evrope, razumejo tudi v obratni smeri. Prav gotovo pa takrat, ko razmišljajo o mejah zgodovinske vede, o »odpiranju zgodovinskih delovnih polj« na vseh področjih, tudi na tistih, ki so si jih doslej prilasčale družboslovne discipline.⁵ Skratka, prišlo je do spoznanja, da so takrat, ko se ukvarjajo z načini spoznanj, ki jih ponuja taka ali drugačna historična metoda, tako Febvre, Bloch, Braudel, kot tudi Le Goff, Duby, Veyne in Vovelle last vseh. Tako kot Levi-Strauss, ki je nasprotoval historični naraciji, ki kot »metoda« neke »znanosti« poudarja obravnavo »človeštva« ... po »historičnem« videzu, ter s tem, podobno - kot njegovi zgodovinarski kolegi - hkrati tudi že kritiziral tisti »humanizem«, na katerega je bila zahodna civilizacija tako ponosna in katerega etične principe je prej zatirala kot prevzemala. Humanizem, ki ga je skušal spodkopati Jacques Lacan v svoji reviziji psihoanalitske teorije, Louis Althusser povezati s sodobnim marksizmom, Michael Foucault pa ga je preprosto odpisal kot ideologijo zahodne civilizacije v njeni najbolj represivni in najbolj dekadentni fazi.⁶

To pa je tudi že skrajna točka, saj je razen Veyna Foucaultu tako daleč sledilo le malo historikov. Zvečine so se zgodovinarji na izziv sociologije, jezikoslovja, antropologije, etnologije itd. odzvali tako, da so anektirali »fronte, ki so jih odprli drugi«⁷ in s tem znova napolnili »katalog vprašanj«, tokrat seveda z novimi predmeti proučevanj. Začele so se vrstiti razprave o odnosu do življenja in smrti, o konfesionalnih držah in religioznih praksah, o sorodstvenih sistemih in družinskih zvezah, o ritualih, oblikah socializacije, šolskih sistemih ipd., ki pa so obenem napovedovale tudi premik k izhodiščem zgodnjih *Annalov*. Bolj, ko so se avtorji ukvarjali z temami, ki bi jih kdo znal ovrednotiti kot nacionalno nekonstitutivne,⁸ bolj so se približevala kategorialnemu aparatu utemeljiteljev

5. François Furet, »Družboslovne metode v proučevanju zgodovine in 'histoire totale'«, v Oto Luthar (ured.), *Vsi Tukididovi možje. Sodobne teorije zgodovinopisja*, Knjižnica revolucionarne teorije KRT, Ljubljana 1990, str. 51.

6. Hayden White, »Problem pripovedi v sodobni teoriji zgodovinopisja«, v O.L., *Vsi Tukididovi možje*, str. 109.

7. Chartier, *Die Unvollendete ...*, str. 9.

8. »Nekonstitutivne« v smislu kot jih je (»manjše teme«) ovrednotil Janko Prunk, ko je v svojem članku »Za poštenost v znanstvenem razpravljanju« (*Delo*, Književni listi, 11.3.93) zapisal, da so »razprave manjših tem ena stvar (?), nekaj popolnoma drugega, mnogo zahtevnejšega in težjega pa so monografske razprave daljših časovnih tem, napisane v knjižni obliki«. Takšno vrednotenje je seveda vprašljivo iz več razlogov: prvič, ker sporoča, da za vse, kar ni dogodkovna zgodovina velikih programov in njihovih avtorjev, veljajo neka druga »merila evropskega zgodovinopisja« (kakšna?), drugič, ker nas skuša prepričati, da je razprava, ki ne izzide v knjižni obliki manj vredna; če je tako, zakaj se potem cela »šola« zgodovinopisja imenuje po »neki« reviji, in tretjič, ker privede do takih absurdov, kot je avtorjeva trditev, češ da je že sam izbor tako široke teme, kot je bila njegova knjiga določen nov koncept! (mišljena je knjiga *Slovenski narodni vzpon. Narodna politika 1768-1992*).

nouvelle histoire, t.j. duhovnim oz. mentalnim orodjem, kar je nenazadnje zasenčilo tudi dotedanjo prevlado socialne zgodovine. S pojmom zgodovina mentalitet so ti avtorji zakoličili področje, ki se je dvignilo tako nad tradicijo stare Evropske duhovne in literarne zgodovine, kot tudi nad »gospodovalno« socialno in gospodarsko zgodovino. Prednost zgodovine mentalitet ni bila le v njenem preseganju klasične periodizacije, temveč se z njo napovedujejo tudi kasnejša spoznanja razsvetljenih imperialistov historičnega diskurza, kot jih spoznamo v pripovedi Ulricha Raulffa. Nedolgo tega, pripoveduje Raulff, sta se namreč pogovarjala dva razsvetljena imperialista: »Gotovo bi kazalo razmišljati o tem«, pravi prvi, »da bi meje kraljestva razširili do neskončnosti, toda s tem bomo oslabili upravo; veliko stvari bi potem ušlo nadzoru«. Torej je svetoval vzdržnost. »In vendar« odvrne drugi »ne gre pozabiti na to, da je kraljestvo v trenutkih neobzdrane želje za širitvijo, pokazalo svoje najboljše sile. To je res:« pripomni prvi, pri čemer je mislil na to, da se vsekakor velja še naprej igrati z mislijo o univerzalni državi, saj ideja ne nazadnje vendarle predstavlja vzpodbudo za vnaprejšnja osvajanja. Poleg tega pa je tako razmišljanje vse kaj drugega kot dejanska stvaritev, konec koncev do nastanka univerzalnega kraljestva tako ali tako ne more in ne sme priti.⁹

Sogovornika iz Raulffove pripovedi sta bila zgodovinar Georges Duby in filozof Guy Lardreau. Dva vesela in podjetna »imperialista«, ki sta v sedemdesetih razpravljala o mejah zgodovinskega, o tem kaj je še mogoče dodati zgodovini ter se ob tem strinjala v misli, da je Febvre, ta »hudič in zapeljivec« kriv za to, da vse postaja zgodovina, od žemelj, samomora pa vse do rojevanja. Edini, ki se je temu uprl, je bil po njunem mnenju Michael Serres, čeprav tudi on ni dvomil, da lahko domala vse postane zgodovina, temveč se je bolj spraševal, ali je to tudi prav. Pri tem ne gre niti za moraliziranje, niti za apriorizem in še najmanj za ugotavljanje, kaj je popularno in kaj ne. Časi, ko je trditev, da so dovoljeni vsi stili razen dolgočasnih, še veljala za bogokletno, so do zdaj že minili. Se pravi, da je res preprosto opozarjal samo na to, da se pogosto več ne ve, kaj je za zgodovino sploh še pomenljivo in s tem še dodatno odgovarja na vprašanje, zakaj je v okviru historičnega proučevanja tudi vprašanje pomena potrebno operacionalizirati kot poseben predmet obravnave. Zato tudi vprašanje, *What is history*, ki si ga je že pred desetletji postavil Carr, zveni danes že kar arhaično. Še posebno potem, ko je William J. Bouwsma¹⁰ na začetku osemdesetih Serresova razmišljanja prevedel v napoved transformacije intelektualne zgodovine v *zgodovino pomena*. Ob tem je zelo pomembno tudi to, da je v vseh

-
9. Ulrich Raulff, »Vom Unschreiben der Geschichte« v zborniku istega avtorja in pod istim naslovom; Wagenbach, Berlin 1986, str. 9.
10. William J. Bouwsma, »From History of Ideas to History of Meaning«, v *The Journal of Interdisciplinary History*, 2/1981, str. 279.

delih, v katerih je videl udejanjanje te transformacije,¹¹ zasledil skupno antropološko izhodišče in sicer človeka kot bitje, ki vsemu, kar počne podeljuje nek pomen. Pomembno pa tudi zato, ker kot izhodišče nove intelektualne zgodovine »kar naenkrat« postane znova aktualna tudi Barthesova opredelitev strukturalistične dejavnosti t.j. spraševanje po specifičnem človeškem procesu, v katerem ljude stvarem podeljujejo pomen.¹²

Gre namreč še za eno »aneksijo« zgodovinarjev, ki so se adaptirali na tisti del t.i. *novega mišljenja*, ki novoodkritemu predmetu ne skuša toliko pripisovati pomena, temveč želi predvsem spoznati, »skozi kaj in za kakšno ceno je pomen mogoč«.¹³ Ali kot pravi Barthes: »Rekli bi lahko celo, da objekt strukturalizma ni iz določenih pomenov domišljeni, temveč pomen producirajoči človek ...«, nekakšen »*Homo significans*«.

Na temelju takšne pomen-producirajoče narave človeka pa je mogoče operacionalizirati tri bistvene značilnosti novega zgodovinopisja. In sicer:

1. odmik od takoimenovanih *facta bruta* ter približevanje interpretacijam; od tega kar se je ljudem dogajalo, k temu kaj so iz doživete izkušnje naredili,

2. izostritev smisla za nepredvidljivost t.i. *conditio humana* in predstavitve le-teh; zgodovinar mora znati shajati (v tem se razlikuje filozofa ali kulturologa) brez predstave o koncu, ni mu namreč znano kaj vse so ljudje bili in bodo sposobni narediti,¹⁴ in

3. takšno stališče do »človeških stvari« ne pozna nobene hierarhije vrednot v okviru človeške aktivnosti; vsaka dejavnost, najsi bo »visoka« (elitna) ali »popularna«, prispeva k nastajanju oz. je pomembna za simbolni izraz pomena.¹⁵ Ob tem je potrebno opozoriti na to, da se zanimanje za dejanja *homo significansa* sicer res nekoliko bolj naslanja na *jezik* kot osnovni material, iz katerega le-ta spleta svojo pomensko mrežo,¹⁶ toda hkrati bodo zgodovinarja, ki ne bo prezrl »nediskurzivnih praktik« (Foucault) slednje napeljale na to, da bo pomen dopolnil npr. z operacionalizacijo državnih aparatov, pravnimi in higienskimi, zapornimi, vojaškimi sistemi, ureditvijo umobolnic, itd. Oznake kot »norec« ali

11. Kot reference za to je navajal dela Thomasa N. Tentlersa, *Sin and Confession on the Ere of the Reformation* (1977), Johna W. O'Malleya, *Praise and Blame in Renaissance Rome* (1979), Haydena Whita, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (1973), in Johna G.A. Pococka, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975).

12. Rolan Barthes, »Die strukturalistische Tätigkeit« v Gunther Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek 1969, str. 156.

13. Ibid.

14. Paul Veyne je tak položaj imenoval *radikalni kulturalizem*.

15. O tem tudi Ulrich Raulff v svojem zborniku *Vom Unschreiben der Geschichte*, op. cit., str. 9.

16. Bouwmsma, op. cit., str. 289.

»prestopnik« — kot vedno znova ponavlja Foucault — namreč pridobijo svoj historični pomen šele v sozvočju prenekaterih praktik, od katerih pa so samo nekatere jezikovno zapopadene.

S podobnih izhodišč (Foucault, Veyne ...), še prej pa premikov, do katerih je prišlo na podlagi strukturalizma, pa nenazadnje črpa tudi vnovična opredelitev kulturne zgodovine. Tako kot intelektualna zgodovina ali zgodovina idej, se je tudi kulturna zgodovina prej »hranila« skoraj izključno pri istem »gospodarju« (*Wirt*)¹⁷ in sicer pri filozofiji, sedaj pa vse pogosteje sledimo njenemu pomiku k *umetnosti*. K umetnosti v najširšem pomenu oz. k umetnostim. Le-te v primeru sodobnega zgodovinopisja ne reprezentirajo estetske idealnosti, temveč predvsem vsakdanje prakse. Praktike, ki oblikujejo vsakdanje življenje in mu dajejo pomen. Nekateri ta premik povezujejo s prodorom zgodovine vsakdanjega življenja, z naraščajočim pomenom mikro-zgodovine, drugi zopet govorijo o usihanju zgodovinskih idej, celo o koncu zgodovine, tretji (in s temi se lahko najlažje istovetimo) pa opozarjajo na že omenjeno obnavljanje oz. na-novopisanje zgod(b)ovin. Težko je namreč mogoče razumeti določeno prekrivanje kulturne zgodovine in zgodovine mentalitet, do katerega je intenzivneje začelo prihajati v osemdesetih (gotovo pa od trenutka, ko je odmik od psihološko ali psihoanalitsko naravnanih kategorij, kot so npr. *senzibiliteta*, *imaginarno*, *kolektivno stanje duha* končal v sledenju etičnih, religioznih ali magičnih praktik subjekta¹⁸), če med sintagmo *konec ideologije* in vzklikom *konec zgodovine* postavimo enačaj. Še posebno v zadnjem času, ko ne vidimo konca prvemu (npr. prodor neonacizma) niti drugemu (balkanske vojne) pojavu, je takšno stališče težko argumentirati. Zato prej verjamemo tistim (J. Le Goff, M. Winock, G. DUBY ...), ki govorijo o ponovnem vračanju k zgodovini običajev (Le Goff) oz. nam na principih »kontroliranega anahronizma«, kot to imenuje Veyne, opisujejo pretekle oblike *privatnega življenja*,¹⁹ vse od rimskih časov, in to na tak način, da se pred nami zvrsti zgodovina civilizacij brez nekdaj obveznega opisa državnega aparata. Kjer pogled na življenje ne izdaja le »javnega človeka, človeka na oblasti, temveč preprostega državljana, sužnja, predvsem pa človeka v spletu privatnih odnosov, ki jih le-ta goji do sebi enakih in do države.«²⁰ Model takšne zgodovine običajev pa konec koncev predstavljata tudi oba dela Foucaultove *Zgodovine seksualnosti* ob tem, da omenjeno delo v mnogočem prestopa vse okvire in je bliže temu, kar bi Veyne imenoval odraz aspektov *estetike eksistence*. Podobne poteze t.i. *drugačne genealogije*, ki jo oblikuje »umetnost življenja«, zasledino tudi pri Veynu in Ariesu, zunaj Evrope

17. Ulrich Raulff, *Vom unschreiben ...*, str. 9.

18. *Ibid.*, str. 10.

19. Mišljeno je obširno delo *Histoire de la vie privée*, ki so ga koncipirali Michael Winock, Georges DUBY in Philippe ARIES.

20. Paul Veyne, Pogovor z Françoise Ewald v *Magazine littéraire*, št. 225, 12/1985, str. 108.

pri ameriških avtorjih, v zadnjem času pa po enakih orodjih segajo predvsem pisci, ki (znova) postavljajo pod vprašaj obstoj »belih mitologij«. ²¹

Evropska (beri francoska) »tradicija« zgodovine mentalitet ostaja bolj pragmatična in se po že omenjenem odmiku od historične psihologije, v marsičem znova približuje Webrovi primerjalni zgodovini. Prej kot stanje duha jo namreč zanima, kaj so ljudje počeli in zato npr. ne sprašuje po njihovi veri, temveč po prakticiranju vere oz. po tem, kako so živeli življenje. Tak premik pa seveda ne aktualizira samo Webra, ali drugih »klasikov« (Bloch, Febvre) novega zgodovinopisja, temveč tudi Malinowskega predvsem pa njegove besede: »Study ritual not belief«. ²²

In končno so, kot kaže, osemdeseta prinesla še nekaj zelo pomembnega. Po prilagoditvi na radikalizmu Foucaultovega tipa sta se zblížali dve najkonsistentnejši »šoli« sodobnega zgodovinopisja. Na eni strani sklop zgodovin analovske tradicije, na drugi nemška *Sozialgeschichte* in anglosaksonska *Social History*. Podoben proces pa je mogoče zaslediti tudi v ZDA. ²³

Do dokončnega zlitja seveda ne bo in ne sme priti nikoli, kajti tako Prospero kot Ariel morata ohraniti svojo kolektivnosingularno obliko.

Vse drugo, intrigiranje zaradi intrige ²⁴ same ali napovedovanje konca zgodovine npr., pozablja na zelo preprosto resnico, t.j., da napredek ni samo v odkrivanju

21. Gre za kritično oceno zahodnjaškega tipa zgodovinopisja nasploh ter analizo hierarhičnega dualizma *vzhod-zahod*, ki v mnogočem temelji na preprosti orientalizaciji neevropskega. Homi K. Bhabha, Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Robert Young ... je samo nekaj imen avtorjev, katerih dela opozarjajo na evropocentrizem »zahodnjaškega« zgodovinopisja, ki se oplaja z orientalistično projekcijo disonance glede na geografsko lego in raso. (glej Robert Young, *White Mithologies. Writing History and the West*, Routledge, London 1990.)

22. Kot na mnoge druge »podrobnosti« me je tudi na Malinowskega opozoril kolega Ulrich Raulf.

23. V odzivnem zborniku *The Past before Us* (ured. Michael Kamen, Ithaca N.Y., 1980) je urednik med drugim zapisal tudi naslednje: »Eden od uspehov je, da imamo zgodovino, ki se vse bolj odziva večinski in poenoteni družbi in znotraj le-te uveljavlja svoje pravice. Po drugi strani pa upamo, da bo v današnjem vse manjšem svetu — v katerem si odkritja vse hitreje sledijo in so nameni sedanosti pogojeni s poznavanjem preteklosti — stroka prevzela jasnejše kozmopolitske poteze« (str. 46). »Da je do tega prišlo, se je prej moralo zgoditi vsaj troje. 1. dejanski premik od deskriptivnega k analitičnemu zgodovinopisju, 2. jasen pomik k metodološkim izboljšavam in 3. spremenjen odnos nove socialne zgodovine do drugih subdisciplin« (str. 28).

24. Paul Veyne, ki je ta pojem v zgodovinopisju prvi uporabil, pod *intrigo* razume predvsem »tkivo zgodovine ... nadvse človeško zmes materialnih vzrokov, ciljev in naključij; kos življenja ... kjer imajo dejstva svoje objektivne povezave in svojo relativno vrednost ... *Intriga* (tudi) ni determinizem (podč. O.L.), kjer delčki, imenovani pruska armada poženeje v beg delčke, imenovane avstrijska armada« (str. 21). V razdelku o razumevanju intrige pa lahko preberemo tole: »Zgodovina nikoli ne preseže ... zelo preproste ravni razlage, ni nič drugega

novega, temveč tudi v novem branju odkritega.²⁵ Zato se vedno, ko se nek, v določenem smislu prav gotovo nujen pogoj ali vsaj bistvena komponenta zgodovinoписja — pa naj bo to »dokumentalistični ali objektivistični model« (La Capra) ali koncept široke teme (Prunk) — razglasi za »izčrpenega, dokončenega« ali »novega« znova najdemo na začetku. Pri zanikanju dejstva, da so že sami dokumenti teksti, neke »resničnosti« in zato terjajo kritično branje. Ali rečeno drugače, te vrste objektivistični ali kvazi-nov model (princip) zastira tako določene aspekte same preteklosti kot tudi določene aspekte zgodovinarjevega diskurza o preteklosti.²⁶

In prav zato je mogoče, da kljub nemajhni tradiciji (strukturalizem, poststrukturalizem, kritična teorija ...), ki se zavzema za različnost historiografskih aspektov, še vedno poslušamo o »dokončnosti«, »velikih sintezah«, »izčrpnosti« ... Še vedno je veliko pretendentov na objektivno resnico, edino pravo interpretacijo našega preteklega življenja.

Toda, ali ne vodi ta pot do razmer, ki vse bolj spominjajo na tiste, ki nam jih naslika Ridley Scott v svoji fikciji. Do stanja, ko ostane varuh življenja in spomina samo eden. En in edini, ki odloča o tem, ali spomin na preteklost še bo. In če bo, komu in v kakšnem obsegu bo dodeljen ter kdo razen replikantov si ga bo sploh še zaželel.

kot način kako se pripoved organizira v razumljivo intrigo ...« (str. 24), pri čemer avtor misli na to, da je glede na klasično prepričanje o zgodovinskosti vseh preteklih dogodkov »... mogoče dogodkovno polje razrezati čisto svobodno ...« (str. 25), »... zgodovina ni preteklost rase« (kar je ugotovil že Croce) pa tudi pojem časa zgodovinarju ni nujen ... »kar potrebuje je predvsem ... pojem spoznavnega postopka ...«, torej pojem »intrige«. Med intrigo in »intrigo« torej obstaja velika razlika. (Citati iz Paul Veyne, »Kako pišemo zgodovino: pojem intrige« v O.L. *Vsi Tukididovi ...* str. 21- 49).

25. H. Stuart Hughes, »Contemporary Historiography: Progress, Paradigms and the Reguesion toward Positivism« v Gabriel A. Almond, Marwin Chodorow in Roy Harvy Harris (ured.) *Progress and its Discontents*, Berkely, Los angeles, London 1982, str. 145.
26. Glej tudi Dominick La Capra, »Retorika in zgodovina« v O.L. *Vsi Tukididovi ...*, str. 141.

