

# Kjer je bila preteklost, tam naj nastopi zgodovina: Benjamin, Marx in »tradicija zatiranih«<sup>1</sup>

## Abstract

### **Where The Past Was, There Will Be History. Benjamin, Marx And The »Tradition Of The Oppressed«**

As the proverb has it, 'tradition is not to preserve the ashes but to pass on the flame'. Taking this image as a starting point, this paper is interested in non-conservative concepts of tradition and (dis)continuity. If the concept of tradition is normally associated with continuity, the concept of tradition poses the question of transmittability. Is there a continuous medium in which narrations, customs, rites or other material practices can be handed down from the past to the present? If the transmittability of tradition is not a given, a commodified object, but subject to historical change, the question of tradition and inheritance is inextricably linked to social and political struggles. The concept of tradition, however, has mostly been theorized by conservative thinkers. In this vein, traditional historical materialism viewed tradition as a counter-progressive retarding force. Walter Benjamin (1940), however, proposed a different concept of historical time and tradition. History is not based on a progressive flow of »homogeneous, empty time« but on disruptive constellations of the present and the past. The past is never fully gone; it can never be fully historicized. The medium in which the present is connected to all lost causes and struggles of those who literally and metaphorically lost their histories is called the »tradition of the oppressed.« Paradoxically, this medium is a discontinuum – its texture is woven out of struggles, empty-spots and disconnected elements which cannot be represented in one transmittable image or inscribed into one multifaceted yet coherent world-history. If the »tradition of all dead generations weighs like a nightmare on the brains of the living« (Marx), then the tradition of the oppressed

1 Prevod in delna priredba besedila KHATIB, SAMI (2017): »Where the Past Was, There History Shall Be: Benjamin, Marx, and the "Tradition of the Oppressed." *Anthropology & Materialism*, št. 1: 1-22.

Op. ur.: Naslov je parafraza Freudovega »Wo Es war, soll Ich Werden«, ki se v prevodu glasi »Kjer je bilo Ono, naj nastopi Jaz.« Kot centralno za razumevanje psihoanalitičnega dela je to poanto dlje razvil predvsem Jacques Lacan, glej npr. njegov spis »Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu«, v: Jacques Lacan, *Spisi*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1994.

will also haunt all attempts to repress it completely and erase its experience in the linear continuum of "victor's history." But how are we to pass on an oppressed tradition? How can the tradition of the oppressed be recalled, actualized and "worked through"?

**Keywords:** Benjamin Walter, Marx Karl, Freud Sigmund, historiography, philosophy, psychoanalysis

*Sami Khatib is a substitute professor at the Karlsruhe University of Arts and Design (HfG) and a founding member of the Beirut Institute for Critical Analysis and Research (BICAR). His research spans the fields of Aesthetic Theory, Critical Theory, Visual Arts, Media Theory, and Cultural Studies with a special focus on the thought of Walter Benjamin. He holds an MA degree in Media Studies and Philosophy (2004) and a PhD degree in Media Studies (2013) from Freie Universität Berlin. His publications include a co-editorship of the volume Critique: The Stakes of Form (Zürich, Berlin: Diaphanes, 2020) and authorship of the book "Teleologie ohne Endzweck: Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen" ["Teleology without End." Walter Benjamin's Dislocation of the Messianic], (Marburg: Tectum, 2013). His ongoing research project on the "Aesthetics of Real Abstraction" examines the aesthetic scope and political relevance of Marx's discovery of the commodity form.*

### **Povzetek**

Kot pravi pregovor, »tradicija ni ohranjanje pepela, temveč posredovanje ognja«. Izhajajoč iz te podobe, se v tem prispevku zanimamo za nekonservativne koncepte tradicije in (dis)kontinuitete. Če pojem tradicije običajno povezujemo s kontinuiteto, pa koncept tradicije postavlja vprašanje prenosljivosti. Ali obstaja neprekinjen medij, v katerem se lahko pripovedi, običaji, obredi ali druge materialne prakse prenašajo iz preteklosti v sedanost? Če prenosljivost tradicije ni dana, ni predmet, ki bi bil blago, ampak je potrjen zgodovinskim spremembam, je vprašanje tradicije in dedovanja neločljivo povezano z družbenimi in političnimi boji. Vendar so pojem tradicije večinoma teoretizirali konservativni misleci. V tem smislu je tradicionalni historični materializem obravnaval tradicijo kot protiprogresivno zaviralno silo. Walter Benjamin (1940) pa je predlagal drugačen koncept zgodovinskega časa in tradicije. Zgodovina ne temelji na progresivnem toku »homogenega, praznega časa«, temveč na rušilnih konstelacijah sedanosti in preteklosti. Preteklost ni nikoli povsem izginila, nikoli je ni mogoče v celoti historizirati. Medij, v katerem je sedanost povezana z vsemi izgubljenimi vzroki in boji tistih, ki so dobesedno in metaforično izgubili svojo zgodovino, se imenuje »tradicija zatiranih«. Paradoksalno je ta medij diskontinuum - njegova tekstura je stkana iz bojev, praznih mest in nepovezanih elementov, ki jih ni mogoče predstaviti v eni sami prenosljivi podobi ali vpisati v eno samo večplastno, a koherentno svetovno zgodovino. Če »tradicija vseh mrtvih generacij kot nočna mora bremeni možgane živih« (Marx), potem bo tudi tradicija zatiranih strašila vse poskuse, da bi jo popolnoma zatrli in izbrisali njeno izkušnjo v linearnem kontinuumu »zgodovine zmagovalcev«. Toda kako naj posredujemo zatirano tradicijo? Kako se je mogoče spomniti tradicije zatiranih, jo aktualizirati in »predelati«?

**Ključne besede:** Benjamin Walter, Marx Karl, Freud Sigmund, zgodovinopisje, filozofija, psihoanaliza

*Sami Khatib je nadomestni profesor na Univerzi za umetnost in oblikovanje v Karlsruheju (HfG) in ustanovni član Bejrutskega inštituta za kritično analizo in raziskave (BICAR). Njegove raziskave segajo na področja estetske teorije, kritične teorije, vizualnih umetno-*

sti, medijske teorije in kulturnih študij s posebnim poudarkom na misli Walterja Benjamina. Magistriral je iz medijskih študij in filozofije (2004) in doktoriral iz medijskih študij (2013) na Freie Universität Berlin. Njegove objave vključujejo souredništvo zbornika *Critique: The Stakes of Form* (Zürich, Berlin: Diaphanes, 2020) in avtorstvo knjige "Teleologie ohne Endzweck: Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen" ["Teleologija brez konca: Walter Benjaminova dislokacija mesijanskega"], (Marburg: Tectum, 2013). Njegov tekoči raziskovalni projekt o »estetiki realne abstrakcije« preučuje estetski domet in politični pomen Marxovega odkritja blagovne forme.

*»Kako ohraniti radikalno negativnost revolucionarnega dogodka? Kako prenesti amnezicni prelom znotraj zgodovine – spodbuditi tradicijo nemožnosti tradicije? Naša sodobna obsedenost z anti-spomeniki ... se začne prav tukaj. Ker niso uspeli držati koraka z dogodki, so revolucionarni artefakti še isti trenutek postali zastareli in jih je zato bilo treba uničiti, uničenje pa obeležiti, sakralizirati in ovekovečiti, ruševine skrbno ohraniti v njihovem oskrunjenem stanju.«*

Rebecca Comay

## I. Proti tradiciji

Engels je v svojem vplivnem eseju »Razvoj socializma od utopije do znatnosti« iz leta 1880 tradicijo označil kot »močno zaviralno silo«, »inercijsko silo zgodovine« (Engels, 1892: uvod).<sup>2</sup> Ta negativni pogled je postal prevladujoča verzija zgodovinskega materializma v odnosu do tradicije. Že v *Bedi filozofije* (1847) je Marx postavil temelje tega, kar je pozneje postalo historičnomaterialistični koncept zgodovine:

Ko je zavladata buržoazija, ni bilo več vprašanja ne po dobri ne po slabi strani fevdalizma. Produktivne sile, ki jih je razvila pod fevdalizmom, so pripadle njej. Razbite so bile vse stare ekonomske oblike, njim ustrezajoči zasebnopravni odnosi in politično stanje, ki je bilo uradni izraz stare občanske družbe. (Marx, 1971, 2:489)

<sup>2</sup> Ta članek je še v nastajanju. Odlomka III. in IV. poglavja sta bila objavljena v prejšnjem članku pod naslovom »The Messianic Without Messianism. Walter Benjamin's Materialist Theology«, v: *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1 (2013). Prejšnje verzije so bile predstavljene junija 2015 na delavnici »Tradicija zatiranih« v Multimedijem inštitutu klub MaMa Zagreb julija 2015, na simpoziju »Memorial For(u)ms – Histories of Possibility« v Hebbel am Ufer Theatre Berlin marca 2016, na delavnici »History as Tragedy, Comedy and Farce« na American University of Beirut, aprila 2016 na American University of Cairo. Rad bi se zahvalil Haythamu El-Wardanyu, Jani Tsonevi, Tihani Pupovacu, Eminu Eminagicu, Petru Milatu, Rachel Aumiller, Galu Kirnu, Borisu Budenu, Jodi Dean, Geraldnu Raunigu, Antonii Majaci, Hakemu Al-Rustomu, Aaronu Schusterju, Janu Sieberju in Sebastianu Truskolaskemu za njihove pripombe in komentarje na omenjenih dogodkih ter med urejanjem teksta.

Ta trditev ni le opisna, ampak tudi politično odločna in afirmativna. Posledično je Marx pripoznal revolucionarno funkcijo buržoaznega razreda: »Ker gre predvsem za to, da ne boš ob plodove civilizacije, ob pridobljene produktivne sile, postane nujno, da razbiješ podedovane oblike, v katerih so bile te sile proizvedene« (Marx, 1971, 2:490). Ker so 'sadovi civilizacije' le uporabljeni, a ne preseženi ali identični z buržoazno družbo, bi si proletarsko revolucijo še vedno lahko zamislili kot, četudi revolucionarno, naslednico teh sadov. V tem smislu sta Marx in Engels v *Komunističnem manifestu* (1847/48) slavila nalogo buržoazije kot neusmiljeno utekočinjanje fevdalnih družbenih odnosov: »Vse trdno in stalno se razblinja, vse sveto je oskrunjeno« (Marx, 1971, 2:592). Proletariat in njegovo revolucionarno poslanstvo jemljeta svojo iztočnico pri revolucionarnem sunku zore zgodnje meščanske dobe in radikalizirata razpadajočo dinamiko kapitalizma, pri čemer izkoreninjata tako ostanke fevdalne družbe kot novoustanovljene družbeno-politične oblike meščanske družbe.

Če je tradicija spoštovanje skupnih običajev, prenesenih iz neke nedefinirane preteklosti, lahko postane sestavni element kapitalistične družbe šele, ko je omejena na področji kulture in vere. Čeprav kapitalizem in njegov novi vladajoči razred, buržoazija, »ne more eksistirati, ne da bi nenehno revolucionirala produkcijske instrumente, torej produkcijska razmerja, torej vsa družbena razmerja« (Marx, 1971, 2:592), oddeljeni področji religije in kulture omogočata konzervativno stališče glede 'tradicije', ki je tako rekoč meščanska iznajdba. Kot buržoaznemu konceptu je tradiciji pripisano mesto zunaj tehnoloških in družbenih revolucij sfere produktivnih sil. Se pravi, v dobi svoje meščanske reproduktivnosti tradicija sama po sebi ni 'konzervativna'; namesto tega podeljuje 'zavorno' (Engels) silo projektu, ki je tako afirmativen kot negativen. Medtem, ko *ustvarja* kulturni pomen in legitimnost, hkrati obljublja, da *ne bo spremenila* trenutnih produkcijskih razmerij, ki so nenehno pod pritiskom transformativnega polja produktivnih sil. Tradicija dopušča fantazijo, da bi lahko v svetu, v katerem se 'vse trdno topi v zrak', omejeno območje meščanskega življenja ostalo izvzeto iz korenitih sprememb in bilo uravnoteženo z obstoječimi kapitalističnimi produkcijskimi razmerji. Posledično se zdi politični projekt spreminjanja produkcijskih razmerij, ki si prizadeva za kolektivni dostop do lastnine onkraj zasebne lastnine, protitradicionalen. Kar sta Marx in Engels jedrnato povzela: »Komunistična revolucija je najbolj radikalen prelom s podedovanimi lastninskimi razmerji; ni čudo, da se v njenem razvojnem poteku najradikalneje prelomi s podedovanimi idejami.« (Marx, 1971, 2:504). Kljub temu, kot bomo videli, je prav zgodovina razrednega boja in bojev proti zatiranju lahko vir emancipatorne tradicije. Vendar pa je z meščanskega

'konzervativnega' stališča področje tradicije, tradicionalnih vrednot in praks opredeljeno kot reificirana, a omejena cona *kontinuitete*, ki se lahko upre revolucionarni sili kapitalistične modernizacije. Benjaminova kasnejša kritika meščanskega koncepta *Kulturgüter*, »kulturnih dobrin« (SW 4, 391)<sup>3</sup> in »kulturne zgodovine« (SW 3, 268), se bo ukvarjala s to fantazijo in njenimi socialističnimi verzijami. Če želi projekt kulturne zgodovine »povečati težo dobrin, ki se akumulira na hrbtu človeštva«, se mora revolucionarna drža opreti na destruktivne sile modernosti, da bi pridobila »moč, da se otrese tega bremena in prevzame nadzor nad njim« (SW 3, 268).

Marxov in Engelsov napad na tradicijo je povezan z Benjaminovim prizadevanjem – eno stoletje kasneje – ovreči meščansko idejo o kulturni zgodovini in njenih tako imenovanih 'kulturnih dobrinah'.<sup>4</sup> A bistvene razlike vseeno ni mogoče spregledati: Benjaminov koncept zgodovine se ne opira na idejo, da bi dialektika ('zavirajočih') produkcijskih razmerij in ('pospešujočih') produktivnih sil neizogibno vodila v družbeno revolucijo. Marxovega procesualnega koncepta zgodovinskega materializma ne smemo zamenjati z ekonomskim avtomatizmom. Vendar se zdi, da njegova slavna formulacija iz *Prispevka h kritiki politične ekonomije* (1859) umešča komunistični projekt preseganja kapitalizma na stran zmagovalcev v svetovni zgodovini.

Na določeni stopnji svojega razvoja prihajajo materialne produktivne sile družbe v nasprotje z obstoječimi produkcijskimi razmerji ali – kar je le pravni izraz za isto stvar –, z lastninskimi razmerji, v katerih so se doslej razvijale. Iz razvojnih oblik produktivnih sil se ta razmerja spremenijo v njihove okove. Tedaj nastopi obdobje socialne revolucije. S spremembo ekonomske osnove se počasneje ali hitreje izvrši prevrat v vsej ogromni družbeni nadstavbi. Pri preučevanju tovrstnih prevratov moramo vselej razlikovati med materialim prevratom v

3 Citiranje del Walterja Benjamina so skrajšane kakor sledi: PA: Walter Benjamin, *Arcades Project*, prev. Howard Eiland & Kevin McLaughlin (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999); GS: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ur. Hermann Schweppenhäuser & Rolf Tiedemann, 7 vols. (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972ff.); SW: Walter Benjamin, *Selected Writings*, ur. Marcus Bullock & Michael W. Jennings, 4 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1996ff.). [Op. prev.: pri citatih in referencah Benjaminovega besedila »O pojmu zgodovine« navajamo slovenski prevod v: *Izbrani spisi*, Ljubljana: SH Zavod za založniško dejavnost, 1998.]

4 Razmislite o tezi VII v »O pojmu zgodovine« (1940): »Kot je navada, plen vodijo v zmagovalnem pohodu. Ta plen označujemo za kulturne dobrine; pri historičnem materialistu morajo računati z distanciranim opazovalcem. Vse kulturne dobrine, kar jih vidi, so po izvoru nekaj, na kar ne more misliti brez groze. Njihov obstoj ni samo pold prizadevanja velikih genijev, ampak tudi plod brezimne tlake njihovih sodobnikov. Ni dokumenta kulture, ki ni hkrati tudi dokument barbarstva.« (Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, v: *Izbrani spisi*, Ljubljana: SH Zavod za založniško dejavnost, 1998, str. 218.)

ekonomskih pogojih produkcije, ki jo je mogoče določiti z znanstveno natančnostjo, in pravnimi, političnimi, verskimi, umetniškimi ali filozofskimi – skratka ideološkimi oblikami, v katerih se ljudje zavedo tega konflikta in se z njim spopadejo (Marx, 1968: 105-106).

Tudi v Marxovem času izid tega boja ni bil zagotovljen. Ko je Benjamin napisal svoje zadnje besedilo, teze »O pojmu zgodovine« (1940), je bil ta boj – vsaj za Benjamina in njegovo generacijo – izgubljen.

## II. Dialektika tradicije

Namesto, da bi se odpovedal marksizmu, Benjamin predlaga drugačno branje historičnega materializma, iz katerega sledi radikalna revizija vulgarnega marksizma in v manjši meri tudi Marxovega procesualnega koncepta zgodovine. Iz nedefetističnega stališča poraza si Benjamin zamisli zgodovino ne kot progresivni tok »homogenega, praznega časa« (SW 4, 395), ampak kot anahronistična konstelacija preteklosti in sedanjosti, prestreljeno z iskricami mesijanskega časa. Benjamin imenuje te kratke stike preteklosti in sedanjosti *Jetztzeit*, »zdaj-čas« (SW 4, 395). V skladu s tem antievolutivnim konceptom zgodovine preteklost nikoli ni preprosto izginila; preteklosti nikoli ni mogoče v celoti historizirati, če je ponovno ne obudimo – citiramo na revolucionaren način. Le če je politika sposobna predvideti *kairos*, 'primeren trenutek' za »tigrov skok v preteklost«, lahko »dialektični preskok«, ki ga je »Marx razumel kot revolucijo«, prekine katastrofalni potek zgodovine (SW 4, 395). Na ta način so zgodovina, zgodovinopisje in revolucionarno delovanje neločljivo prepleteni; domnevno nevtralna perspektiva, neodvisna od političnih bojev, pa vodi le v »empatijo z zmagovalcem« (SW 4, 406). In »vladarji, v katerem koli obdobju«, kot nas opomni Benjamin, »so dediči vseh zmagovalcev skozi zgodovino« (SW 4, 406). Proti tej obliki zgodovine zmagovalcev, naj bo ta historicistična, progresivistična ali evolucionistična, Benjamin zagovarja resnično zgodovinski koncept zgodovine, katerega cilj je revolucionarno srečanje preteklosti in sedanjosti, ki je dostopno samo »bojujočemu se, zatiranemu razredu« (SW 4, 394). V tem smislu je naloga materialističnega zgodovinopisca tako radikalno pristranska kot univerzalna: »*Subjekt*, ki piše zgodovino, je prav tisti del *človeštva*, ki je solidaren z vsemi *zatiranami*. To je del, ki lahko prevzame največja teoretska tveganja, saj ima, v praktičnem smislu, najmanj za izgubiti« (SW 4, 404).<sup>5</sup>

Medij, prek katerega je sedanjost povezana z vsemi izgubljenimi bitkami in boji tistih, ki so dobesedno in metaforično izgubili svoje zgodovine, se

5 Ležeči poudarek je moj.

imenuje »tradicija zatiranih«. V nasprotju s splošnim pojmovanjem historičnega materializma Benjamin v svojih pripravljanih zapiskih za teze 'O pojmu zgodovine' predlaga dialektično razumevanje pojma tradicije.

(Osnovna aporija: »Tradicija kot diskontinuiteta preteklosti v nasprotju z zgodovino kot kontinuiteto dogodkov.« – »Možno je, da je kontinuiteta tradicije navidezna [*Schein*]. Toda potem ravno obstojnost te navidezne vztrajnosti tradicije zagotavlja njeno kontinuiteto.«)

(Osnovna aporija: »Zgodovina zatiranih je diskontinuiteta.« – »Naloga zgodovine je, da zajame tradicijo zatiranih.«)

Več o aporijah: »Kontinuiteta zgodovine je zgodovina zatiralcev. Medtem, ko ideja [*Vorstellung*] kontinuitete vse izravna na raven temelja, ideja [*Vorstellung*] diskontinuitete predstavlja temelj resnične tradicije.

[prečrtan odstavek:]

Značilno za revolucionarne razrede v trenutku njihove revolucionarne akcije je zavest o zgodovinski diskontinuiteti. Po drugi strani pa je revolucionarna akcija določenega razreda najtesneje povezana s konceptom razreda in (ne le njegove prihodnje zgodovine, ampak tudi) pretekle zgodovine. To je le navidezno protislovje: francoska revolucija je premostila vrzel dveh tisočletij med njo in Rimsko republiko. (GS I, 1236)

V aporijah Benjamin obravnava protislovni pomen tradicije. Kot pravi pregovor, 'tradicija ni ohranjanje pepela, ampak predajanje plamena naprej.' Koren latinskega glagola *tradere* ima različne pomene, od katerih so najpogostejši predati, prenesti naprej, iti dalje. Vendar *tradere* označuje tudi vdati se, oddati, izdati. Slednji pomen nam lahko poda prvi namig, kako Benjamin pojmuje 'tradicijo zatiranih'. Tradicija ne vzpostavlja kontinuitete s prenašanjem, ampak je diskontinuum razklan z mankom, izgubo in izdajo. Hkrati Benjamin trdi, da zlomljen medij 'tradicije zatiranih' ni le negativen, saj zgodovina vsebuje tudi odrešilno mesijansko silo. Toda kako naj zaznamo to silo in kdo smo v tem primeru 'mi'? V neki drugi opombi Benjamin zapiše:

Historični materialist, ki raziskuje strukturo zgodovine, na svoj način izvaja nekakšno spektralno analizo. Tako kot fizik določa prisotnost ultravijolične svetlobe v sončnem spektru, tako historični materialist



določa prisotnost mesijanske sile v zgodovini. A kdor želi vedeti v kakšnih razmerah bi »odrešeno človeštvo« [*erlöste Menschheit*] dejansko živelo, kakšni pogoji so potrebni za nastanek takšnih razmer in kdaj je mogoče pričakovati tak dogodek, postavlja vprašanja, na katera nima mo odgovora. To je kakor, da bi poskušali spoznati barvo ultravijoličnih žarkov. (SW 4, 402)

Takšna mesijanska spektralna analiza lahko izpostavi nevidno barvo. Če luč zgodovine prenaša tudi mesijanske žarke, potem je medij, prek katerega jih diskontinuirano prenaša naprej, »tradicija zatiranih«. Ta medij ni kontinuiran, transparenten in nevtralen, ampak diskontinuiran, moten in politično pristranski –, njegova tekstura je spletena iz bojov, praznih mest in nepovezanih elementov, ki jih ni mogoče združiti v enotno podobo ali vpisati v enotno večplastno, a koherentno svetovno zgodovino. V tem smislu bi lahko bila metafora kontinuiranih žarkov zavajajoča; ni presenetljivo, da Benjamin v končni verziji svojih 'tez' o mesijanski podobi to omeji na »drobce mesijanskega časa« (SW 4, 397). Poleg tega so z mesijansko silo v zgodovini dosežene tudi meje naravoslovnega prostora upodobitve. Kajti Benjaminov historični materialist se ne more zanašati na znanstvene zakone. Za razliko od fizika, ta nima na voljo instrumenta za merjenje mesijanske spektralne analize zgodovine. Edino, kar si je izposodil iz naravoslovja, se nanaša na njen eksperimentalni značaj. V vseh opombah k 'tezam' Benjamin pripoznava poskusni pristop njegove verzije historičnega materializma. A ta eksperimentalni značaj ima trdno politično strukturo. Kajti »brez nekakšnega testa [*Prüfung*] brezrazredne družbe obstaja le zgodovinski ponaredek [*Geschichtsklitterung*] preteklosti« (SW 4, 407).<sup>6</sup> Benjaminove eksperimentalne 'teze' si izposodijo svoj jezik in podobe iz različnih področij vednosti, pa naj bo to marksizem, teologija, nadrealizem, literarna kritika ali naravoslovje. A razlomljeni medij pripovedi zgodovine je nedvomno vezan na politično pristransko izkušnjo in perspektivo. Kajti samo 'tradicija zatiranih' podaja pristno historično podobo preteklosti. Zato Benjamin ostaja oster kritik humanistične ideje kulturne dediščine in komemoracije; slednja vedno predstavlja reificirano podobo preteklosti iz vidika zmagovalca, ki želi nevtralizirati mesijansko silo v zgodovini.

V tem smislu Benjaminova svojevrstna verzija historičnega materializma ni omejena bodisi na alternativno bodisi na 'mesijansko' zgodovinopisje. Znotraj diskontinuiranega medija »tradicije zatiranih« boji preteklosti niso diahrono nanizani skupaj, ampak so kot sinhronizirani kratki stiki. Zato

---

6 Spremenjen prevod. Cf. GS I, str. 1245.



preteklih bojev ni mogoče pripovedovati kot kronološko urejeno zgodbo; v sedanjosti jih je mogoče navajati le s pričaranjem drobcev zgodovinske »šibke mesijanske moči« - *Kraft*, sile, »ki pripada preteklosti« (SW 4, 389). A tega čaranja ali kanaliziranja ne moremo izsiliti. Samo z mesijansko odprtostjo, ki sega onkraj dihotomije aktivnosti in pasivnosti, načrtnega delovanja in brezinteresne meditacije *lahko* radikalno pristranski in politično angažiran kolektiv - 'bojujoči se, zatirani razred' - uveljavi *šibko* mesijansko silo tako, da vzame nase to, kar ta naslavlja. Vendar nobenega zagotovila ni, da bo njen zapozneli naslovnik prevzel terjatev iz preteklosti.

### III. Modalnost afektivnega časa

V tezah »O pojmu zgodovine« Benjamin pokaže, da politično delovanje retroaktivno posega v modalnost neizpolnjene preteklosti vsake sedanjosti. Mesto te retroakcije je razredni boj.

Razredni boj, ki je za zgodovinarja izučenega v Marxu vedno očitni, je boj za surove in materialne stvari, brez katerih rafinirane in duhovne stvari ne bi mogle obstajati. Toda slednje, ki so prisotne v razrednem boju, niso prisotne kot vizija plena, ki pripade zmagovalcu. V tem boju se kažejo kot samozavest, pogum, humor, pretkanost in odločnost, njihovi učinki pa segajo daleč v preteklost. (SW 4, 390)

Z drugimi besedami, s pomočjo vrlin, kot so »zaupanje, pogum, humor, pretkanost in odločnost«, lahko trenutni razredni boj spremeni svoj odnos do preteklosti. Razredni boj poleg tega, da je boj za »gole materialne stvari«, vzpostavlja tudi medij, prek katerega so pretekli porazi »tradicije zatiranih« prisotni v trenutnih bojih. In *obratno*, retroaktivni učinek, ki ga ima sedanjost na *preteklost* ustreza zahtevi, ki jo preteklost naslavlja na *sedanjost*. Teh *anahronih modifikacij odnosa preteklosti in sedanjosti* ni mogoče objektivno registrirati, možno jih je zgolj kolektivno usmerjati v neenakomernem poteku razrednega boja. S sklicevanjem na *Spartakusbund* Rose Luxemburg in Karla Liebknechta, Benjamin trdi, da se kolektivni učinek preteklih neuspelih revolucij kaže v »sovraštvu« in »duhu žrtvovanja«, »saj se oboje hrani s podobo zaslužjenih prednikov in ne z idealom osvobojenih vnukov« (SW 4, 394). V tem smislu je le »bojujoči se, zatirani razred« »maščevalec, ki dokonča nalogo osvoboditve v imenu generacij zatiranih« (SW 4, 395). Ne glede na to, kako nemočni in s porazom obeleženi so ti negativ-

ni afekti preteklosti, pa so vseeno imeli transformativen učinek na svojo lastno preteklost in še vedno odmevajo v naši sedanjosti. Njihovi odmevi so posredovani preko afektivnega medija »tradicije zatiranih«. Namesto fetišiziranja podobe neuspešnih bojev, kakor bi to storila »leva melanholija« (SW 2.2, 425), ta partizanska tradicija uveljavi šibko potencialnost preteklih neuspehov, da bi spremenila modalnost sedanjosti. Ne gre za to, da sedanjost historizira in spreminja preteklost v skladu s svojimi zahtevami, ampak, ravno nasprotno, preteklost postavlja sedanjost v določeno perspektivo, relativizira in dekonstruira podobo sedanjosti kot neizogiben rezultat zgodovine.

Benjaminov pogled na maščevanje ni presenetljiv glede na njegovo branje Marxa. V govoru iz leta 1856 je Marx razumel neregularno maščevanje kot nedejanski afekt in integralno silo zgodovinsko-materialističnega koncepta zgodovine.

Poznam junaške boje, ki jih je angleški delavski razred bojeval od sredine prejšnjega stoletja – boje, ki zato, ker so jih buržoazni zgodovinarji zagrinjali v temo in molčali o njih, niso nič manj slavni. Da bi se maščevali za zločine vladajočega razreda, je v srednjeveški Nemčiji obstajalo tajno sodišče, imenovano »Vehmgericht«. Če so ljudje na hiši videli rdeči križ, so vedeli, da je njegovega lastnika doletela kazen »Vehm«. Vse hiše v Evropi so danes označene s skrivnostnim rdečim križcem (Marx, 1856: 9).<sup>7</sup>

Takšno tajno sodišče nima formalnega ali formaliziranega pravnega kodeksa, ni v skladu s pravili uradne svetovne zgodovine – enako tudi revolucija ne, ki se opira na skrite »iregularne sile, na palčke in škratovske figure kot je »Robin Goodfellow«,<sup>8</sup> »stari krt«, ki koplje podzemne časovne tunele tam, kjer zgodovina vladajočih razredov zavrača revolucionarno pravičnost. Strukturno podobna lahko *dejanje revolucije* in *kolektivni afekt maščevanja* premostita stotine let, s čimer povzročita kratek stik med različnimi in navidez nepovezanimi dogodki. Nič ne bi moglo biti dlje od kasnejših vulgarnih marksističnih in socialdemokratskih prepričanj o revoluciji kot kvazi avtomatskem mehanizmu progresivne sile svetovne zgodovine. Časovne

7 Benjamin je besedilo poznal in v *Arkadnem projektu* citiral odstavke v celoti (AP a 17a,4).

8 Op. prev.: Robin Goodfellow ali ‚puck‘ je lik angleške folklore iz 16. in 17. stoletja. Gre za hišnega oziroma naravnega duha, ki pri hišnih opravilih pomaga ali pa nagaja s svojimi potegavščinami. Najverjetneje je kot bajeslovno bitje v sorodu s starejšimi satiri, v kontekstu lokalne slovanske mitologije pa so mu najbolj podobni čateži.

9 Prav tam.

oblike zunajpravne zgodovinske pravičnosti ni mogoče razumeti iz vidika prava in sodobnega državnega nasilja: prvo je neenakomerno in skrčeno, drugo poteka v »homogenem, praznem času« (SW 4, 395). V tem smislu Marxovega primera srednjeveškega »Vehmgerichta« ne gre zamenjati za normativno utemeljitev nenormativnih dejanj. Vnaprej ni mogoče zagotoviti nobenega univerzalnega jamstva, da so takšna dejanja pravična ali da gre za manifestacijo »božanskega nasilja« kot »božanske obsodbe množice nad zločincem«, kakor se je Benjamin izrazil v predhodnem eseju »Kritika nasilja« (1921) (SW 1, 252). Benjamin s tem izrazi previdnost pri potrjevanju vseh vrst kolektivnih *pathemata*, strasti in afektov ter pokaže na razliko med njihovimi podobami, modalitetami in časovnostmi.

Afektivni medij preteklih bojev posreduje nelinearno časovnost, ki je ne moremo zreducirati na specifične značilnosti njihovih voditeljev ali zgodovinjnih dogodkov. V radikalnem smislu se ne moremo *ničesar* naučiti iz preteklih neuspehov, ne najti tolažbe ali poučne pripovedi, ki bi jo bilo treba povedati, ne predvideti prihodnje utopije ali izvleči neke ideologije. V okviru diskontinuitete 'tradicije zatiranih' imata neuspeli upor sužnjev starodavnega Spartaka in neuspela spartakovska vstaja<sup>10</sup> leta 1919 skupno le eno stvar: poskus prekiniti tok zatiralske zgodovine. Zlomljeni medij, ki povezuje in ločuje te različne boje, prenaša le svoje lastno posredništvo – ne zato, da bi muzealiziral pretekle neuspehe, ampak da bi jih osvobodil – kot zgodovino. Povedano drugače, če historičnomaterialistova naloga »eksplozivno odpreti kontinuito zgodovine« (SW 4, 396) lahko pride v perspektivo le v okviru razrednega boja, potem razdiralen »boj za gole materialne stvari« (SW 4, 390) je afektivni medij, ki omogoča pravo *zgodovinsko* perspektivo na preteklost (v nasprotju s historicističnimi ali zgodovinsko-metafizičnimi koncepti zgodovine). Toda kako lahko spremenimo preteklost v tem mediju?

Slavoj Žižek upravičeno poudarja, da se Benjaminova antihistoricistična drža opira na »revolucionarno Dejanje, ki bo [...] za nazaj uresničilo potepnata hrepenenja vseh preteklih, neuspehlih revolucionarnih poskusov« (Žižek, 2000: 89). Povedano drugače, samo revolucionarno dejanje v okviru razrednega boja lahko v celoti aktualizira in uresniči preteklost, ki še *ni* obstajala. Z zgodovinskega vidika je preteklost še vedno 'pred nami'.

To pomeni, da v pravi *zgodovinski* perspektivi, v nasprotju z evolucionističnim historicizmom, preteklost ni le preteklost, ampak ta

---

<sup>10</sup> Op. ur.: Spartakovska vstaja januarja 1919 v Berlinu je bila splošna stavka in oborožen konflikt med podporniki Nemške socialdemokratske stranke ter radikalnim delom Nemške komunistične stranke, ki sta ga vodila Rosa Luxemburg in Karl Liebknecht. Vstaja je bila hitro zatrta, oba vodja pa usmrčena.

v sebi nosi pravo utopično obljubo prihodnje odrešitve: za pravilno razumevanje pretekle dobe ni dovolj upoštevati zgodovinskih razmer, ki so botrovale njenemu nastanku, – upoštevati je treba tudi utopične upe o prihodnosti, ki jih je izdala in zatrla – tisto, kar je bilo 'negirano', kar se ni zgodilo – zato je pretekla zgodovinska realnost bila, kakršna je bila (ibid.).

Na takšen način razumljeno mesijansko odrešenje ne pomeni nobenega apokaliptičnega vdora od 'zunaj' (kot božanski poseg v človeške zadeve), ampak kot obnovev (oz. bolj teološko rečeno, 'restitutio in integrum' ali 'tikkun') potlačenih potencialov preteklosti. Ta obnova ni v aktu ohranjanja, ampak razpiranja: iz-postavitve sedanosti kot spremenljive. Naša naloga ni ponovno napisati zgodovino iz vidika sedanosti, ampak destabilizirati navidezno trden temelj sedanosti kot zgodovinskega rezultata preteklosti.

Če še bolj jasno izrazim: ko rečemo, da sedanost odreši preteklost samo, da je preteklost sama vsebovala znake, ki so kazali na sedanost, ne dajemo historično-relativistične izjave o tem, da 'objektivna' zgodovina ne obstaja; da preteklost vedno interpretiramo na podlagi sedanjega razumevanja; da pri definiranju preteklih epoh vedno – zavestno ali ne – uporabljamo naše sedanje stališče. Kar trdimo [v skladu z Benjaminovo S.K.] je nekaj bolj radikalnega: tisto, kar prava zgodovinska drža (v nasprotju s historicizmom) 'relativizira' ni preteklost (ki je vedno izkrivljena zaradi našega sedanjega pogleda), ampak paradoksalno, sedanost sama – našo sedanost je mogoče pojmovati le kot rezultat (ne le tega, kar se je zgodilo v preteklosti, ampak tudi) uničenih potencialov za prihodnost, ki jih je vsebovala preteklost (Žižek, 2000: 90).

Žižkovo branje zajame radikalno bistvo Benjaminovih 'tez'. Inherentno »teološka« ali »mesijanska« dimenzija teh ne nasprotuje ali ogroža njihovega marksističnega naboja. Namesto tega premeščeni jezik teologije na tem mestu deluje kot korekcija znanstvenega marksizma z namenom oblikovanja revolucionarnega jedra pristno historično-materialističnega koncepta zgodovine kot nasprotje historicističnim, evolucionističnim ali metafizičnim filozofijam zgodovine, ki bodisi ovekovečajo bodisi de-historizirajo preteklost. Preteklost nikoli ni 'zgolj oddaljena' – ni danost, *fait accompli*, saj nikoli v celoti ni ontološko konstituirana. Brez svojih skritih, potlačenih ali uničenih potencialov preteklost nikoli ne doseže točke, na kateri lahko postane zgodovina v polnem pomenu.

Toda kako lahko sedanost in njeni trenutni politični boji odrešijo preteklost in iz nje naredijo zgodovino? »Dejanje« ni nikoli transparentno, zavestno in prostovoljno dejanje, ki si ga lahko prisvoji določen subjekt. Namesto tega »v pristnem dejanju najvišja svoboda sovпада z največjo pasivnostjo, z redukcijo na mrtev avtomat, ki slepo izvaja svoje kretnje« (Žižek, 1999: 375). Dejanje retroaktivnega spreminjanja sedanosti v odnosu do preteklosti je dejanje, v katerem sovpadeta radikalna aktivnost (razredni boj) in skrajna pasivnost (*šibka* mesijanska sila). Paradoksalno je, da geste takšnih pasivno-aktivnih dejanj izvajajo subjekti, ki si jih ne morejo v celoti lastiti ali povsem do konca izvesti svojih 'lastnih' dejanj. Geste, ki odrešijo preteklost niso na razpolago nekemu subjektu zgodovine, identičnemu s samim seboj. Benjaminov ključni izraz za teoretiziranje takšnih aktivno-pasivnih dejanj je 'citiranje': snov določene preteklosti citira/odreši specifična sedanost. Vendar avtor zgodovine, ki bi podpisal ta citat, ne obstaja. Kasneje se bomo k tej točki vrnili v kontekstu Benjaminovega branja Marxa.

Zaenkrat se osredotočimo na to, kako Benjaminove 'teze' prepletajo mesijansko citiranje preteklosti z njeno narativno in prenosljivo dimenzijo. V tretji tezi piše:

Kronist, ki pripoveduje o dogodkih tako, da ne razlikuje med velikimi in malimi, upošteva resnico, da ni nič, kar se je kdaj zgodilo, za zgodovino izgubljeno. Seveda preteklost popolnoma pripada šele odrešenemu človeštvu. To pomeni: šele odrešenemu človeštvu je mogoče navesti njegovo preteklost v vsakem njenem trenutku. Vsak njen živi trenutek postane *citation à l'ordre du jour*. In ta dan je Sodni dan. (SW 4, 390)

Mesijanska (univerzalna in integralna) citatnost preteklosti bo postala možna le za 'odrešeno človeštvo'. A prihodnja preteklost mesijanske citatnosti spreminja že modalnost citiranja preteklosti v neodrešeni sedanosti. Če »ni nič, kar se je kdaj zgodilo, za zgodovino izgubljeno«, kot povzema Benjamin nalogo predmodernega zgodovinarja, potem tudi sodobni zgodovinar ne more preprosto odvreči svoje preteklosti in je obravnavati kot zaključeno. Preteklost je nedokončana, kajti le sedanost ima ključ, da dopolni (torej odreši) preteklost z njenim citiranjem. Za neodrešeno človeštvo to citiranje ni možno *kadarkoli*, ampak *v točno določenem trenutku*, »ko resnična podoba preteklosti *huškne* mimo« (Benjamin 1998, 217). Z drugimi besedami, neodrešeno človeštvo lahko zgreši »skriven dogovor med preteklimi in našimi rodovi« (Benjamin 1998, 216) ter izgubi sposobnost

citiranja preteklosti na odrešilni način. Citatnost preteklosti ni podrejena prostovoljnimi zahtevam in interesom sedanjosti. Nasprotno, skrivni dogovor – solidarnosti in sinhronosti – določene sedanjosti in določenega fragmenta preteklosti se zgodi le v območju nerazločljivosti med aktivnostjo in pasivnostjo, spoznanjem in afekcijo, kolektivnim sanjanjem in prebujenjem, zavestnim in »še ne-zavestnim vedenjem o tem, kar je bilo« (AP, N 1,9). Kasneje bomo videli, kako lahko Benjamin teoretizira ta svojevrsten kratek stik (ponovnega) spoznanja in odrešenosti, epistemologije in ontologije.

Sledimo torej prepletu kolektivnih afektov in potencialu odrešenja preteklosti. Werner Hamacher ima prav, ko trdi, da Benjaminove »Teze« razkrivajo »časovno strukturo političnega afekta« (Hamacher, 2005: 38). Dve vrsti političnega afekta, negativno maščevalni in pozitivno bodrilni, časovno učinkujeta tako, da povezujeta politične boje preteklosti in sedanjosti. *Retroaktivni* učinki *sedanjih* bojev in *kasnejša* zgodovina *preteklih* bojev se križajo v tem, kar Benjamin imenuje »šibka mesijanska moč (*Kraft*)« – v protihegemonškem podtalnem toku v plasteh prevladujoče zgodovine, ki ga izkusijo samo tisti, ki se prepoznajo kot njemu namenjeni. A to prepoznanje ni brezčasno-kontemplativno, ampak časovno-afektivno; njegov diskontinuirani medij je povezan s 'tradicijo zatiranih'. *Individualno* vstopno točko v ta *kolektivni* medij, ki bi lahko kanaliziral in registriral »šibko mesijansko moč« preteklosti, lahko najdemo v trenutkih sreče. Kot piše Benjamin v drugi tezi: »[P]odoba sreče, ki jo gojimo, [je] vseskozi obarvana s časom, v katerega nas je naš obstoj umestil.« (Benjamin 1998, 215-216) Modalnost tega, kako se preteklost in sedanjost povezujeta druga z drugo pa ni objektivna ali faktična, temveč doživljajska in zato spremenjena na afektiven način, kanalizirana preko afektivnega časa. Tu se na svojevrsten način križajo kognicija in afekt, potencialnost in aktualnost, zgodovinski čas in politični boj. Kot komentira Hamacher:

Teza dokazuje, da so kognitivna dejanja, ki jih določa mikrostruktura afektivnega časa, politične operacije. Spoznanje, ki je na kocki, pa je spoznanje sreče. V sedanjosti nikoli ne izkusimo sreče, če ta sedanjost ni povezana s tistim, kar je bilo (*Gewesenes*). Vendar je ne izkusimo v odnosu do pretekle resničnosti, ampak v odnosu do irrealis<sup>11</sup> njene nerealizirane možnosti (ibid.).

Afektivnega časa zamujenih možnosti v preteklosti ni mogoče mapirati s

11 Op. prev.: 'Irrealis' je v jezikoslovju glagolski naklon, ki izraža neresničnost oziroma neuresničljivost pogoja v pogojnem stavku.

teleološkim razumevanjem odnosa *actus* in *potentia*. Sreča ni cilj – ni utemeljena na stabilni prisotnosti posameznega afekta (klasično liberalno »iskanje sreče«), temveč predstavlja posrečeno utelešenje afektivnega časa. Nemška beseda za srečo, *Glück*, ki jo uporablja Benjamin, označuje tako povezanost sreče [*happiness*] kot razvezanost srečnega naključja [*luck*]. Srečno naključje ali srečna usoda [*fortune*] ni enostavno naključje, posrečeno združevanje različnih 'stilov', temveč vesela prekinitev tega, kar je bilo nasilno združeno. To je a-teleološka odprtost za nove povezave. In res, kot Jonathan Lear komentira Aristotela in Freuda, sreča [*happiness*] »ni končni cilj naših teleološko organiziranih prizadevanj, temveč končni ateleološki trenutek: naključni dogodek, ki se odvije v našo korist – dobesedno, sreča [*lucky break*]« (Lear, 2000: 129).<sup>12</sup> V tem profanem in a-teleološkem smislu bi morali razumeti Benjaminovo idejo sreče: kot razdiralni prelom, ki (ponovno) omogoči »možnosti za nove možnosti« (ibid.), ki so bile v preteklosti onemogočene. Kot nas spomni Hamacher, nemški samostalniki za odrešitev, *Er-lösung*, pomeni tudi *Lösung* [sprostitve], ki je del nemške besede za strogo prozaičen pomen odrešitve: *Ein-lösung*, »uresničitev [...] možnosti, ki se nam ponujajo z vsakim življenjem in ki jih zamudimo v vsakem življenju« (Hamacher, 2005: 150). To profano branje mesijanske odrešitve kot sreče [*lucky break*] in modalne spremembe ne razgalja le časovne strukture političnega afekta: namiguje tudi na razcep med zgodovino in preteklostjo. Povedano drugače, tisto, kar afektivni čas »premosti« ali »posreduje«, ni nič drugega kot ta vrzel med *preteklostjo*, ki je ni mogoče zgodoviniti, in *zgodovino* kot ontološko nedokončnostjo.

## IV. Od zatiranja do ponovitve

Leta 1954 je Jacques Lacan zapisal: »Zgodovina ni preteklost. Zgodovina je preteklost, kolikor je historizirana v sedanjosti – historizirana v sedanjosti zato, ker je bila živeta v preteklosti« (Lacan, 1991: 12). To kategorično razlikovanje med preteklostjo (*le passé*, *Vergangenheit*) in zgodovino (*l'histoire*, *Geschichte*) se pojavi tudi v Marxovem znamenitem članku o *Osemnajstem brumaireju Louisa Bonaparteja* iz leta 1852.

---

<sup>12</sup> Jonathan Lear, *Happiness, Death and the Remainder of Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), str. 129. Kot ugotavlja Lear, je v angleškem jeziku moteč pomen sreče kot »lucky break« še vedno mogoče zaznati v besedi »happenstance« [naključje]. (Prav tam.) In res, 'happenstance' je sestavljeno iz besed 'happen' [zgoditi se] in 'circumstance' [okolščina] – kot srečna okoliščina, ki je nismo predvideli.



Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je kakor bi se njim zljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in ustvarjene s tradicijo. Tradicija vseh mrtvih generacij kot nočna mora bdi nad možgani živih.<sup>13</sup>

Psihoanalitično ime te nočne more je morda travma. V zgodovinsko-psihoanalitičnem smislu preteklost ni preprosto izginila oz. ni *mrtva*, ampak je *nemrtva* – in zato preganja sedanost, kakor *Alp*, kot piše Marx v nemški verziji. *Alp* je škrat, lik v germanski mitologiji, za katerega so verjeli, da povzroča nočne more, *Alpträume* (dobesedno: škratovske sanje), ko sedi na prsih speče osebe. Če to podobo prenesemo na prizorišče kolektivne zgodovine in jo preberemo z Benjaminom, bi lahko dodali, da bo »tradicija vseh mrtvih generacij« še naprej preganjala sedanost kot nočna mora, *Alptraum*, dokler bo njen mrtvi način prenosa tlačil »tradicijo zatiranih«. Tudi če se izkušnje vseh *zatiranih* tradicij izbrišejo in sploščijo v linearno predstavo »zgodovine zmagovalcev«, se bo *potlačeno* zgodovine vrnilo v nadomestnem prizoru in v popačeni obliki – kot duhovi.

Vendar Benjamin te vrste spektralnosti ne potrjuje. V nasprotju z novejšimi stališči – spomnimo se Derridajevih *Marxovih duhov* (Derrida, 1994) – poziva k revolucionarno-mesijanski prekinitvi nemrtve preteklosti.

Prevod Katarina Majerhold

## Literatura

Benjamin, Walter: *Arcades Project*, prev. Howard Eiland & Kevin McLaughlin (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999)

Benjamin, Walter: *Selected Writings*, ur. Marcus Bullock & Michael W. Jennings, 4 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1996ff.).

Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, ur. Hermann Schweppenhäuser & Rolf Tiedemann, 7 vols. (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972ff.)

---

13 Karl Marx, *Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparteja* v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 3. zvezek (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1968), str. 452 [prirejen prevod]; Cf. Marx: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden« (Karl Marx, »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in: *Marx-Engels-Werke*, vol. 8, ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED [Berlin: Dietz, 1975], str. 115.)

- Benjamin, Walter: »O pojmu zgodovine«, v: *Izbrani spisi*, Ljubljana: SH Zavod za založniško dejavnost, 1998).
- Comay, Rebecca: *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution* (Stanford: Stanford University Press, 2011).
- Derrida, Jaques: *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, prev. Peggy Kamuf (London/New York: Routledge, 1994).
- Hamacher, Werner: »'Now': Walter Benjamin on historical time«, v: *Walter Benjamin and history*, ur. Andrew Benjamin (London/New York: Continuum, 2005).
- Lacan, Jacques: *The Seminar of Jacques Lacan, Book 1: Freud's Papers on Technique 1953-1954*, ur. Jacques-Alain Miller, prev. John Forrester (New York/London: Norton, 1991).
- Lear, Jonathan: *Happiness, Death and the Remainder of Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).
- Marx, Karl and Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela, 2. zvezek* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971).
- Marx, Karl: »Beda filozofije«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela, 2. zvezek* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971).
- Marx, Karl: »Govor na obletnici lista« (1856), v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela, 4. zvezek* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1968), str. 9 [prirejen prevod].
- Marx, Karl: »Prispevek h kritiki politične ekonomije«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela, 4. zvezek* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1968), str. 105-106 [prirejen prevod].
- Marx, Karl: *Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparteja* v: Karl Marx, Friedrich Engels, *zbrana dela, 3. zvezek* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1968).
- Žižek, Slavoj: *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. (London: Verso, 1999).
- Žižek, Slavoj: *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (London/New York: Verso, 2000).