

„Kultura sećanja“ i pisanje istorije

Hajnc D. Kitštajner

Kada sam pre mesec dana pročitao Normana G. Finkelštajna i Petera Novika, to me je podsetilo na jednu knjigu, koju sam 1990. godine primio k znanju, ali je očigledno nisam pravilno shvatio: Govorim o *Zahor: Seti se Jozefa Haima Jerušalmija*.

1. Novik i Finkelštajn

Pre nego što se osvrnem na ponovno iščitavanje *Zahora*, želeo bih da kažem da je moje interesovanje za dve napred navedene knjige bilo, pored ostalog, određeno mojim učestvovanjem u debati o spomeniku za ubijene Jevreje u Berlinu. Ja sam od samog početka bio protiv tog spomenika, i još sam i danas. Po mom mišljenju se u tom slučaju radi o lošem stapanju „kulture sećanja“, koju pokreće država, sa preteranim „umetničkim pogonom“, u kome se alegorija, koju zahteva politička klasa, služi arsenalom formi moderne. Iz toga proizlaze mesta sećanja, na kojima, kako stereotipno tvrde umetnici, treba da nastanu „slike u glavi“, koje su već odavno kolektivno predočene. Pošto je eksploatacija događaja već uspela da se umesto diskusije o zločinu stoleća diskutuje o spomeniku za taj zločin, u međuvremenu su velike i male sujete umetnika, osnivača raznih udruženja i članova žirija, postale važnije od samog događaja, kome navodno treba da se održi spomen.¹⁾ U tom pogledu, prošao sam kao Lorenc Jeger koji je u svom prilogu o „Finkelštajn-debati“, koja je međuvremenu izbila, pisao: „Svako živ, ko poznaje kulturni pogon, poslednjih godina, mogao je da doživi slična iskustva: obespravljivanje, proganjanje, porobljavanje i ubijanje evropskih Jevreja postali su osnova pseudoreligiozne retorike, za ponekog čak i osnova za sticanje lične zarade.“²⁾

Moram da dodam da o samom dizanju prašine oko Finkelštajna ništa ne mogu da kažem; ni o brojkama, ni o isplatama. Na isti način ništa ne mogu da doprinesem povlačenjem paralele između holokausta i istorije države Izrael. Da li je svest o holokaustu u SAD unapređivana da bi se pomoglo pritešnjenjnoj državi Izrael,³⁾ da li je to odgovaralo pobedonosnoj alijansi elita ili da li

je eksternalizacija zla polazila u susret američko-sektaško-religioznoj osnovnoj potrebi – za sve to postoje kompetentniji istraživači. Međutim, kako kod Finkelštajna, tako i kod Novika, odmah mi je pao u oči jedan argument, o kome sam ja kao istoričar takođe već razmišljao: pričanje o „jedinjivosti“ ubijanja Jevreja. Bez obzira na to, što je na nemačkom jeziku „jedinjivi“ događaj konotiran pozitivno, ⁴⁾ meni je teško da zamislim događaj, koji u najmanju ruku u različitim aspektima ne bi mogao da se upoređi sa drugim događajima – osim ako se mogućnosti nekog istorijskog iskaza transcendiraju. Kod obojice autora, kako kod Novika, tako i kod Finkelštajna, tvrdnja „jedinjivosti“ povezana je, pored ostalog, sa izjavom Elija Vizela. Novik citira jednu Vizelovu reakciju na emitovanje serije *Holokaust*, televizije NBC: „Holokaust je ultimativni događaj, ultimativna misterija, koji nikada neće moći da se razume ili da se saopšti.“ ⁵⁾ Finkelštajn ide jedan polemički korak dalje: „Tako Vizel intonira da holokaust 'vodi u mrak', odbija da daje bilo kakav odgovor, 'nalazi se izvan, ako ne sa suprotne strane istorije', 'protivi se kako znanju, tako i opisivanju', 'ne može da se opiše, niti da se predstavi slikama', 'nikada neće moći da se shvati, niti da se prenese'“ ⁶⁾ Ali da odmah dodam: ta priča, da nešto ne može da se prenese, odavno je uobičajena u umetničkom pogonu. Ako, na primer, Maks Imdal o slici „*Who's Afraid of Red, Yellow and Blue*“ („Ko se boji crvenog, žutog i plavog?“) normativno-preteći zadaje držanje recepcije: posmatrač je „neposredno pokoren i nadvladan od pojave koja isključuje svaku pomoć za orijentaciju tako da gubi vlast nad sobom. Pokoravanje uzvišenom se sastoji u tome što je onaj, koji vidi, neizbežno podvrgnut onome, što se vidi. Slika uskraćuje posmatraču sve što mu je blisko /.../“ ⁷⁾

Finkelštajn u svojoj tvrdnji o „jedinjivosti“ holokausta u odnosu na Ismara Šorša, kancelara *Jewish Theological Seminary* u Njujorku navodi „neukusnu, sekularizirajuću verziju izabranosti“ i mišljenja je, da samo u vezi s tim priča o jedinjivosti uopšte ima smisla. ⁸⁾ Za pisanje istorije taj argument, doduše, ima još jedan sporedni efekat koji Finkelštajn povezuje sa svojom kritikom Goldhagena: jednako neshvatljivo kao „jedinjivost“ je onda i antisemitizam. On nema nikakve veze sa jevrejskim delovanjem, kako god ga procenjivali. Pozivajući se na sociologa Džona Mureja Kudihija, Finkelštajn navodi da se već „svaki *nagoveštaj* da se antisemitizam objasni ukazivanjem na jevrejski prilog tom antisemitizmu“ sam po sebi objašnjava kao primer antisemitizma. ⁹⁾

Ta teza o „jedinstvenosti“, u njoj implicirano transcendiranje istorijske nauke – to je bilo stanovište sa kojim sam nanovo uzeo u ruke knjigu Jerušalmija. Pre svega njegovo poslednje poglavlje „Nelagodnost unutar modernog pisanja istorije“ posredovalo mi je neka shvatanja. Zasada ne mogu da učinim ništa drugo, nego da sledim njegovu argumentaciju.

2. O pojmu „nauka jevrejstva“

Meni, za razliku od Jerušalmija, eto, nije bilo jasno da samo postojanje istoričara koji se bavi jevrejskom prošlošću predstavlja „radikalni prekid sa tom prošlošću“. Jerušalmi ukazuje na to, da se tek sa Haskalom, sekularnim pokretom prosvetavanja progresivno nastrojenih nemačkih Jevreja, začuo zov za pisanjem istorije. Poznavanje istorije, tako se kaže još 1782. godine, pomaže da se bolje razumeju reči tore; ako se, na primer, poznaju običaji starih naroda, bolje će se shvatiti zašto Gospod nije izabrao njih, nego Avrama. Tako se razmišlja na tradicionalan način: istorijska nauka mora da dokaže kakvu vrednost ima za jevrejstvo. Tek 1822. godine objavljen je manifest Imanuela Volfa *O pojmu nauke o jevrejstvu*; 1819. godine je Leopold Cunc osnovao „Udruženje za kulturu i znanje Jevreja“, kome je pripadao tada još nekršteni mladi Hajnrh Hajne. U tom trenutku se zahteva, što prosvetena teorija istorije zahteva od svih nacija: naime, da se prikaže šta su dotični narodi učinili u korist poboljšanja ljudskog roda. „Sada prvi put istorija ne mora da dokaže svoju korist za jevrejstvo, nego jevrejstvo mora da dokaže svoju vrednost pred istorijom na taj način što otkriva i legitimise sebe.“ Treba dokazati sposobnost da se „bude poštovan i stavljen u istu ravan sa ostalim građanima.“ Drugačije nego kod razvoja moderne evropske historiografije, koreni istorijske misli ne vode sveukupno natrag do renesanse, nego je moderna jevrejska historiografija nastala „gotovo preko noći u toku spoljne asimilacije“. ¹⁰⁾

Taj pokušaj da se rekonstruiše jevrejski život počinje u vreme sve intenzivnijeg gubljenja jevrejskog grupnog sećanja. Time je istoriji pripala nova uloga: „Ona postaje vera Jevreja nevernika.“ Jerušalmi zatim ukazuje na začuđujuće uspehe, kakve je postigao Hajnrh Grec, ili istraživači, koji su pod teškim spoljnim okolnostima razvili učenost, „zbog koje sa moglo zaboraviti na tendencioznu ili apologetsku motivaciju te učenosti.“ ¹¹⁾ I Jerušalmi

naravno uviđa da je elan istorijske nauke 19. veka bivao podstican „procesom nacionalnog buđenja“ i da se taj elan preneo i na jevrejstvo.¹²⁾ Nasuprot tome on, međutim, upozorava na dve posebnosti „nauke o jevrejstvu“. Prvo, ukoliko izaberu emancipaciju, Jevreji sebe više ne bi trebalo da posmatraju kao narod, već kao versku zajednicu. Drugo: nova nauka o jevrejstvu mora svojim najbitnijim unutrašnjim jezgrom da se suprotstavi predmetu koji istražuje – naime, ubeđenju da „božanstveno providenje ne određuje samo kraj, nego uzročno-posledični razvoj jevrejske istorije, a time i slično uverenje o jedinstvenosti te istorije.“ Svesno poricanje ili pragmatično obilaženje ta dva osnovna principa sopstvenog jevrejsko-religioznog shvatanja čini suštinu moderne jevrejske historiografije, pri čemu Jerušalmi još jedanput izrazito ukazuje na to da se tek u 19. veku javila predstava da se jevrejska istorija odigrava na istom nivou realnosti kao i svaka druga istorija, da je podvrgnuta istoj kauzalnosti i da mora da se analizira pomoću istih metoda.

Da li je ta sekularizirana historiografija odnela pobedu? Nije nikako. Jer isto tako tvrdoglavo se održao i motiv da je jevrejska istorija ipak nošena samim providenjem. Kao dokaz Jerušalmi navodi Karla Levita, koji u svojoj knjizi *Svetska istorija i dela spasenja* zaista ostavlja otvorenom tu mogućnost tumačenja jevrejske istorije: „Samo jedna sasvim naročita istorija, jevrejska, kao politička istorija još i danas može da se tumači strogo religiozno. Unutar biblijskog predanja, samo su jevrejski proroci bili radikalni, filozofi istorije, jer su umesto filozofije posedovali nesalomivu veru u Božje providencijelne namere u odnosu na svoj izabrani narod, koga je kažnjavao za neposlušnost, a nagrađivao za poslušnost /.../ Hrišćani nisu istorijski narod. Njihova povezanost na svetu zasniva se isključivo na veri. Istorija spasenja po hrišćanskom shvatanju nije u vezi sa nekim posebnim narodom; ona je postala internacionalna jer se individualizirala. U hrišćanstvu se istorija spasenja odnosi na spas pojedinačne duše, bez obzira na rasnu, socijalnu ili političku pripadnost /.../ Iz toga proizlazi da je jevrejska teologija istorije moguća i sa unutrašnjeg stanovišta nužna, dok hrišćanska istorijska filozofija predstavlja veštačku tvorevinu.“¹³⁾

Levitova izjava i ne mora da se prihvati u svim tačkama. Bez obzira na to što se mogu imati i drugačija shvatanja nemačke istorijske filozofije oko 1800. godine, moglo bi da se ispita da li romantične konstrukcije, kao što su „duhovi naroda“ kod Herdera,

Fihtea i Hegela, nisu takođe predstavljale nacionalizaciju hrišćanstva, jer u vreme početka nacionalizma, uz istovremeni nestanak sopstvene vere, „pojedinačna duša“ nije izdržala da ostane sama sa sobom. Jer zaista: univerzalistička perspektiva Kantove filozofije istorije, sa čime su Emil Lask i Fihte saglasni, veoma brzo se rastvara u narodne duhove i njihove nacije kao njihove objektivizacije.¹⁴⁾ S tim u vezi ponovo bi mogla da se promisli i uloga providenja sve do teleoloških momenata u delu Karla Marksa. Mi bismo u tom slučaju imali posla sa relativizirajućim „izabranostima“ u pluralu, na primer kod Fihteove konstrukcije „pranaroda“¹⁵⁾, ili sa premeštanjem izabranosti sa terena nacionalizma, na tobože poprečno tome postavljeni konflikt socijalnih klasa kod Karla Marksa.

Jerušalmi se postepeno približava svom centralnom pitanju – pitanju o „odnosima historiografije i sećanja. „Jer put u sekularizovanu historiografiju nije ni u trenutku njenog nastupa ostao bez prigovora. „Neoortodoksija“ Samsona Rafaela Hirša,¹⁶⁾ okrenula se protiv Greca, a Samuel David Lucato je napao jevrejske naučnike u Nemačkoj da im nedostaje „vera koja pokušava da toru i proroke shvati kao reč Božju i u jevrejskoj istoriji vidi jedinstvenu hroniku jednog jedinstvenog naroda.“¹⁷⁾ Reakcije te vrste Jerušalmi vidi kao „odricanje od historicizma“. U jevrejskoj reakciji na historicizam se, međutim, radi još o nečemu drugom: o napetosti između istorijskog i nadistorijskog. Jerušalmi, u vezi s tim, pominje delo Franca Rozencvajga *Zvezda spasenja*, napisano na makedonskom frontu 1918. godine.¹⁸⁾ Jevrejski narod je opisan kao „večni narod“ koji je postavljen izvan istorijskih granica. Metež svetske istorije za narod Božji gubi svoju ozbiljnost, jer je u njemu u svako doba prisutna večnost.¹⁹⁾ To povlačenje iz asimilacije i udubljanje u sopstveno jevrejstvo se ne zbiva uzalud za vreme Prvog svetskog rata, jer je – što je duže trajao – nemački antisemitizam istupao sve jasnije, na primer kroz „prebrojavanje Jevreja“ u armiji.²⁰⁾

Jerušalmi rezimira: racionalni istorijski način posmatranja nikako nije pobedio na celoj liniji. Istoriografija i sećanje su ostali u stanju napetosti, koje je još dodatno opterećeno, kada se raspada grupno sećanje. Ko u takvoj situaciji zahteva od historiografije da pomogne kolektivnom sećanju da se ponovo uzdigne, opterećuje je zadatakom, koji ne može da savlada: „Pamćenje i moderna historiografija imaju, shodno svojoj suštini potpuno različit odnos prema prošlosti. Istoriografija ni slučajno nije pokušaj da se

ponovo uspostavi pamćenje, nego stvarno novi način sećanja.“ To je važna rečenica - koja smesta za sobom povlači novi problem. Jer ako se historiografija poziva na svoju različitost, onda ne može da pruži sveobuhvatno stvaranje smisla. „Ništa do sada nije moglo da nadomesti povezanost smisla, koga je moćna vera u mesiju nekada davala jevrejskoj prošlosti i budućnosti – možda za nju uopšte ne postoji nikakva zamena.“

Sada je opravdan naslov koji je Jerušalmi dao poslednjem odeljku svoje knjige: *Nelagodnost u modernoj historiografiji*. „Mnogi Jevreji danas tragaju za prošlošću, ali sasvim očigledno ne žele onu, koju može da im pruži istoričar. /.../ Holokaust je već izazvao više istorijske istraživačke delatnosti nego bilo koji drugi događaj jevrejske istorije, ali za mene nema nikakve sumnje da se njegova slika neće stvoriti na nakovnju istoričara, nego u topionici romanopisca.“²¹⁾ To sasvim očigledno ne treba da znači da ne postoji nikakvo ozbiljno istraživanje holokausta, nego da sliku holokausta u društveno-kulturnom „sećanju“ stvaraju druge snage, a ne nauka. Jednim upoređenjem Jerušalmi podseća na to da su Jevreji na katastrofu proterivanja iz Španije reagovali lurijanovskom kabalom – oni su, baš kao i reakcijom na holokaust, dali prednost mitu nad istorijom. Jer kabala Isaka Lurije objasnila im je uzrok zla, dakle takođe i istorijskog zla, kao pragrešku prilikom stvaranja kosmosa.²²⁾

3. *Istoriografija, stvaranje smisla i „kultura sećanja“*

Zašto određeni narod na neku katasrofu ne bi reagovao mitovima koji pružaju smisao? Pa istorijska nauka nije jedini način približavanja prošlosti. Jerušalmi to vidi sasvim pravilno: „Na delovanje utiču mitovi i sećanje“, a ne historiografija.²³⁾ Ali tako se začas stiže do Ničeovog „Drugog nesavremenog posmatranja“ i ponovnog sticanja sposobnosti delovanja sopstvenog uljuljkivanja „snažnim slikama ludila“. ²⁴⁾ Jerušalmi i sam na kraju zapaža da je on zapravo nameravao da citira Horhe Luis Borhesa, a da je uplovio u Ničeovu luku. Jer, sada postaje nesigurno čak privremeno razdvajanje sekularizovane historiografije i religioznim reliktima opterećenog „kulturnog sećanja“: „Ja sam naglasio da moderna jevrejska historiografija nikada ne može da nadoknadi jevrejsko sećanje. Isto tako sam ubeđen da historiografija srlja u opasnost da se

izvitoperi u korov, ako joj nije namera da ostane u sećanju: "Sada još preko Borhesove i Ničeove „nesanice“ historičara koji i suviše toga zna, dolazi i do toga da historiografija na neki način treba da služi „životu“. ²⁵⁾ Ostaje da se zapita na koji način.

Unutar istorijske nauke prilikom stvaranja mitova i ustanovljavanja smisla, postoje dva teoretska i metodski neizbežna prelomna mesta. Nezgodno je što ona postoje za obe uobičajene mogućnosti tretmana istorije, iako su međusobno neprijateljski nastrojeni protagonisti jedni drugima uvek prebacivali da je *njihova verzija pristupa oslobođenija od mitova* od druge. Radi se na prvom mestu o „odnosu prema vrednosti“ novokantijanskog tipa, i, s druge strane, o njenim postmodernim derivatima.

a), „Odnos prema vrednosti“ i njegove posledice

Pošto je neokantijanizam već razlikovao „nomotetičke“ od „ideografskih“ nauka, ²⁶⁾ više ništa nije stajalo na putu formulisanju kulturnih vrednosti koje bi važile kao „objektivne i naindividualne“, koje je posle Maks Veber ponovo relativizovao i integrisao u svoju „razumevajuću sociologiju“. ²⁷⁾ Premisa logike te istorijske nauke bila je odbijanje hegelovske metafizike istorije ili, da to kažemo kao Veber, pokušaja da se „smisao svetskog zbivanja“ izvede iz njegovog istraživanja. U tom smislu – a to opominje na Ničea – „sami moramo da budem sposobni“ da stvorimo taj smisao. Veber se, doduše, ne pita da li je to uopšte moguće; pozadinske metafore bremenite sudbinom, doduše, ukazuju na to da stvarati istoriju baš i nije tako jednostavno. ²⁸⁾ Posledice za istorijske nauke su se svakako zgusnule u jednom standardnom citatu: „Šta će biti predmet istraživanja i koliko se daleko to istraživanje pruža u beskonačnost kauzalnih povezanosti, to određuju ideje o vrednosti koje ovladavaju istraživačem i njegovim vremenom.“ ²⁹⁾

Ukoliko se sledi takva premisa, prihvata se da se empirijski, istorijski materijal uvek nalazi u određenom odnosu sa tada važećim kulturnim vrednostima dotičnih naroda, nacija ili socijalno/etničkih grupa, da je zbog toga saznavanje istorije uvek selektivno i parcijalno i da se politički osnovni stavovi uvek ulivaju u istorijsko prikazivanje. Tome nema šta da se prigovori sve dok ostaje zagarantovano da će se te ideje o kulturnim vrednostima obraditi jedna za drugom u slobodnoj konkurenciji, a da ni jedna nacija, skupina ili etnička grupa neće nastupiti sa zahtevom da *svoj pri-*

stup podigne na nivo onog jedinog što je dozvoljeno. Sada je međutim stručnjak za drevnu istoriju, Egon Fleg, upozorio na to da se *lingvističkim preokretom (linguistic turn)* koje se naslanja na Gadamerovo shvatanje da interpretirajuće prepoznavanje sledi modelu čitanje teksta, razvila tendencija da se konstrukcija prošlosti rastvori u „inertekstualnosti“. Kaže da se time znanje istoričara sistematski obezvređuje kao kontekstualno znanje. Posledica: „Onda sa tekstovima sme da se pravi što god se hoće.“³⁰⁾ Ta tendencija se još i podržava ekscesivnim okretanjem u pravcu Ničeovog „Drugog nesavremenog posmatranja“: „Plansko rastvaranje predmeta istorija u 'kulturološkom sećanju' predstavljalo bi kraj njene naučnosti. Time želi da se kaže, da pojedine grupe na sebi ekskluzivan način konstruišu u visokom stepenu selektiranu prošlost, ne bi li se bavili utvrđivanjem identiteta sadašnjosti. Istorija je u tom slučaju prosto naprosto kulturološko sećanje jedne grupe /.../ koja isključuje sve drugo: ženska istorija za žene, crnačka istorija za Crnce. Pri tom se neretko govori u prilog kulturološkom holizmu, a univerzalistički zahtevi istraživanja se stavljaju van snage: holističke kulture razumeju isključivo sebe, svako razumevanje nečeg stranog nije pravo razumevanje.“ On dodaje da to baš i nije tako novo; nacionalistička historiografija 19. veka je takođe postupala tako. I ta retrospektiva stvarno dopušta da se dokuči o čemu se nakon Ničea radi kod postmoderne: o radikalizovanom odnosu prema vrednosti od strane „grupa koje se bore za kulturološko sećanje koje se može instrumentalizovati.“³¹⁾ Sposobnost naučnih da opstanu, Fleg vidi garantovanu samo u tome, što istorija upravo ne služi životu. U tome je njena jedina šansa da preživi.³²⁾

Očuvanje naučnih standarda zaista zaslužuje svaku čast. Ako mi, međutim, kao što je gore zapaženo, smatramo neizbežnim konstruisanje smisla kroz odnos prema vrednosti, ako historiografija na neki način uvek služi životu, htela to ili ne, ne može da se radi o tome da se isključe vrednosni stavovi, nego o tome da se oni kritički ograniče. Granica između istorijske nauke i „kulture sećanja“ bi se u tom slučaju sastojala u tome, što se „kultura sećanja“ sa političkom namerom podaje vrednosnim stavovima, dok istorijska nauka čuva kritičko odstojanje. Maks Veber je to fomulisao ovako: „Nudim se da na osnovu dela naših istoričara izvedem dokaz da gdegod čovek od nauke pristigne sa svojim sopstvenim vrednosnim sudom, *prestaje* potpuno razumevanje činjenica.“ Ali ni ta pretpostavka ne isključuje da se Veber na kraju na

borbu između vrednosti poziva kao na sudbonosni događaj.³³⁾ Da li je neophodno da se predamo toj sudbini? Ako bi vrednosni stavovi bili izraz „grupe, koja se bori“, onda bi, makar formalno, svi stavovi bili ravnopravni, od politički levih do politički desnih, od prosvetljenih do antisemitskih. Hteo bih da predložim da se ravnopravnost tih vrednosnih stavova ograniči naučno-teoretski – a da se pri tom ne padne u klopku „političke korektnosti“ (political correctness). Jer „politička korektnost“ je, kao što već samo ime kazuje, nešto za političare, a ne za naučnike. Pri tome će se pokazati kako je „čovjek od nauke“ u Veberovom smislu promašio svoj poziv ako počne da izlaže svoje političke vrednosne stavove, ali takođe i da se unutar neizbežnog odnosa vrednosti može obrazložiti njihovo stepenovanje.

Biram jasan primer. U svojoj knjizi *Istorijski način mišljenja*, Ernst Nolte na dva mesta citira iz jednog pisma Kurta Hilera iz 1948. godine: „Nekom oštroumnom /.../ zameriti oštroumlje /.../ - to je, doduše već poodavno velika moda u Nemačkoj, gde je ocrnjen 'duh kao protivnik duše', sve dok se 'duša' iracionalno, egzistencijalno ili htonično odlučila da se brani gasnim komorama.“³⁴⁾ Na taj citat, koji kaže da je svakako „preterana formulacija“, Nolte nadovezuje procenu da li na kraju nije ipak „Jevrejin“ pobedio u Drugom svetskom ratu³⁵⁾ i da je ubijanje bespomoćnih masa ljudi bio „najuzaludniji i najbesmisleniji poduhvat svetske istorije.“ Ali svoj politički karakter citat otkriva tek prilikom svog drugog pominjanja u završnom razmišljanju: „Time se ističe ono ‚defanzivno‘, koje se obično previdi iz razloga otrcano-opipljive ofanzivnosti deportacije i uništavanja, ali takođe i okolnost da nije nastao samo tupi otpor protiv dominirajućih sposobnosti, nego da su suprotstavljene bile dve tradicije, shvatanja sveta i načina ponašanja.“³⁶⁾

To jasno rečeno znači: Nolte ponavlja shvatanje, koje nije zastupljeno samo u vreme nacionalsocijalizma, nego takođe i u konzervativnim krugovima Vajmarske republike, zapravo bio je raširen još od dana Trajčkea i berlinske rasprave o antisemitizmu da je borba protiv Jevreja do određenog stepena bila opravdana mera odbrane. (Trajčke – Heinrich Gotthardt von Treitschke, 1834-1896 – službeni istoričar pruske države i publicista od koga potiče izreka 'Jevreji su naša nesreća.' – Prim. prev.). Nimalo nespretno on to shvatanje podmeće Kurtu Hileru, esejisti i polemičaru stare „Weltbühne“. (Hiler – Kurt Hiller, 1885-1972 - pacifistički nastrojeni nemački publicista jevrejskog porekla, antifašista, posle dolaska

nacionalsocijalista zlostavljan i zatvaran u koncentracione logore, ali posle uspešnog oslobađanja odlazi u Englesku – 'Weltbühne' /'Svetska pozornica'/ progresivni časopis, koji je izlazio od 1905. do dolaska nacionalsocijalista na vlast 1933. godine; autor govori o staroj 'Weltbühne', jer je posle 1945. ponovo izlazio časopis sa istim imenom u Istočnoj Nemačkoj. – Prim. prev.). Citat potiče iz jedne „drugarske note“ upućene Eriku Regeru, izdavaču berlinskog lista 'Tagesspiegel' ('Ogledalo dana'), a odnosi se na redove nekrologa za Teodora Volfa, pri čemu Hiler zamera što su se izražavali pakosno o Volfovoj veri u razum i bolje argumente. Citat koji je koristio Nolte, stoji u vezi s tim. Samoju korektnosti citata nema šta da se zameri, samo što je Nolte izostavio celokupni kontekst Hilerove knjige. Jer ako se ona pročita, onda se u člancima od Lihtenberga, preko Kvidea, Kera i pomena u koncentracionim logorima ubijenih Eriha Mizama, Hansa Litena i Karla fon Osijeckog, do Tuholskog i Tolera, koji su izvršili samoubistvo – a s druge strane, besne polemike protiv Hajdegera, Jaspersa i Ludviga Klagesa, na čiji spis *Duh protivnika duše* aludira sam citat – može se raditi samo o jednom: o gorkoj ironiji. Ernst Nolte, međutim, uzima taj citat – mada „pomalo preterano“ – zdravo za gotovo, kao dokaz za svoj sopstveni politički vrednosni stav. On iskivljuje činjenice, baš kao što je Maks Veber nagovestio. U tom tumačenju se sad sam „Jevrejin“ predstavlja kao protivnik od koga mora da se brani.

Ja sam na drugom mestu pokušao da razjasnim kako može da dođe do konstrukcije takvih slika neprijatelja. Radi se zapravo o personalizaciji moći i struktura koje izazivaju strah, kojima se kao takvima ne može ništa. Ako se dođe do shvatanja da iza takvih moći stoji grupa osoba koja to prouzrokuje, onda oni mogu da se uvuku na područje sopstvenog delovanja.³⁷⁾ Na kraju se radi o stvaranju nekakve mitske figure, s jedne strane premoćne, pa ipak ranjive, koja proteruje nemoć koja izaziva strah, čime se – takoreći u pogrešnom kauzalnom shvatanju – ponovo stiče sposobnost delovanja.

Preneto na ravnopravnost odnosa vrednosti u Veberovom smislu, moglo bi da se argumentuje: vrednosni stavovi nisu principijelno ravnopravni. Ako se jedan određeni vrednosni stav nije razdvojio od razmišljanja u mitskim figurama, onda je podređen drugom vrednosnom stavu, ukoliko taj može da dokaže da se tu radi o mitskom razmišljanju. Pri tome ništa ne menja što taj drugi

vrednosni stav polazi od svojih sopstvenih kulturnih vrednosti; radi se o hijerarhizaciji u okviru same metode odnosa prema vrednostima. Teškoća je pri tome sledeća: Dok se naše mitsko razmišljanje suočeno sa našom nemoći pred istorijom – da bismo govorili kao Marks – postavlja „prirodno“, analiza duhovne strukture mita uvek tek treba da se izvrši. Ernst Kasirer je izričito upozoravao da se ne prihvate glasovi koji više ne žele da prepoznaju jasno razgraničavanje između mita i istorije. Ukoliko bi se oni prihvatili, bio bi to kraj naučnosti istorije.³⁸⁾ Taj poziv da se radi na mitu sad sasvim formalno važi za saznanje istorije. Ona isto tako mora da se osloni na pozicije koje važe kao politički „korektne“, kao i na one „nekorektne“. Ukoliko se pokaže da „political correctness“ teološke relikte transportuje u „kulturu sećanja“, one jednako zaslužuju kritiku kao stvaranje mitova teoretičara svetskih zavera svake vrste.

b) Filozofija istorije i teologija istorije

Od poznog 18., u toku 19. i ranog 20. veka imamo posla sa čudnim pokretom. Teologija istorije prethodi filozofiji istorije – ali takođe je i sledi. Hrišćanska teologija istorije od Avgustina do Bosijea (Bossuet) – uprkos svim razlikama – razapinje široki okvir zbivanja spasenja. Istorija filozofije počev od Kanta probija taj okvir zbog toga što reaguje na novi problem: na uvid u neostvarljivost istorije pred licem dinamičkog ubrzanja istorijskog vremena. Istorija filozofije je, po svojoj strukturi, obrađivanje razočarenja što ljudi nisu gospodari svoje „sopstvene“ istorije, iako je njihova umeće činjenja da se ostvaruju u odnosu na prirodu, veoma napredovalo u doba prosvetljenosti. Kantova konstrukcija „teleologije sa praktičnom namerom“ se, doduše, ponovo učvršćuje već kod Hegela u znanu teodiciju, (opravdanje boga, na francuskom *theodicée* – Prim. prev.), koja nastupa sa polaganjem prava na to da je shvatila ulogu zla na svetu. Uz pomoć „lukavstva razuma“, ona pokušava da stavi negativno u svoju službu – i upravo zbog toga propada.³⁹⁾ Tipično je da već Ranke svojom kritikom Hegela ponovo usmerava ideje natrag prema teologiji istorije, čija je prednost uvek bila – to je naglašavao Levit – da i ne uspostavlja tako tačno korelaciju između svetovnih događaja i njihovog sakralnog znakovnog karaktera. Bilo je dovoljno da se veruje u subonosni plan.⁴⁰⁾

Nekakav sličan razvoj čini se da postoji *cum grano salis* takođe i u jevrejskoj misli 20-tih/30-tih godina: Uz propast asimilacije, ali takođe i revolucije na kraju Prvog svetskog rata, postepeno se gasi razmišljanje u liberalnim i marksističkim kategorijama progressa: veliki izuzetak Đerđa Lukača samo potvrđuje to pravilo. Teze Valtera Benjamina „O pojmu istorije“ pružaju najimpresivnije primere za okretanje teologiji istorije. Samo jedna kratka primedba: Benjamin se na pregnantnom mestu poziva na Hermana Locea, koji je sa svoje strane kritikovao izvor celokupne filozofije istorije kod Lesinga. Ukoliko se jednom minira knjiga „Vaspitanje ljudskog roda“, ⁴¹⁾ na njegovo mesto stupa „spomen“ (autor citira Benjamina, koji na nemačkom piše „Eingedenken“, što se na engleski prevodilo sa „commemoration mourning“ - „žalosni pomen“ – Prim. prev.) kao momenat koji povezuje. Istorija u tom slučaju „nije samo nauka, isto tako i neka vrsta spomena. /.../ To je teologija; ali spomenom doživljavamo iskustvo koje nam zabranjuje da istoriju principijelno shvatimo ateološki kao što ništa manje ne smemo da pokušamo da je pišemo pomoću neposredno teoloških pojmova.“ ⁴²⁾ To su beleške koje se odnose na jedno Horkhajmerovo pismo od 16. marta 1937. godine. Danas, 64 godina kasnije, spomen je poprimio oblike kod kojih se čini da balans između „neposredno teoloških pojmova“ – ali ne „ateoloških“ – više naginje na stranu teologije. Ili bolje rečeno: pseudoteologije, koja se privezala na „kulturu sećanja.“ Time uskačem u sadašnjost.

Prilikom čitanja mi je tek naknadno palo u oči da je i Peter Novik stavio na početak svoje knjige Jerušalmijev *Zahor*. Ono, na što bi trebalo podsetiti, verovatno je pomalo loše prevedeno, jer se ne radi prosto naprosto o „delu Božjem“, nego o „božanstvenim zahvatima u istoriju, zajedno sa pozitivnim, odnosno negativnim reakcijama ljudi.“ ⁴³⁾ Ja sad ne mogu da referišem o celoj knjizi, nego samo naglašavam konstataciju da Novik vidi vezu između tvrdnje o „jedinstvenosti“ i religioznog prisvajanja holokausta, pri čemu istovremeno upozorava na čudnu pomešanost figure nekakvog „via dolorosa „bolnog puta“ i nabijanja na krst jevrejskog naroda“ u *United States Holocaust-Memorial* u Vašingtonu. ⁴⁴⁾ Nadalje se pokazuje da se nije moglo sprovesti preuzimanje holokausta u strogu zapovest religioznog sećanja – rabin Irvin Grinberg je zahtevao da bi Jevreji, kao sto u spomen egzodusa iz Egipta jedu maces, u spomen holokausta trebalo da jedu ritualno istrulele ljuske od krompira – ali da je „u proširenom smislu holokaust

u američkom 'narodnom judaizmu' postao nekakva svetinja, pre svega kod manje strogih vernika.“⁴⁵⁾ To je možda najvažnija teza njegove knjige: holokaust je postao zamena religije kod sekulariziranih Jevreja i raširio se u tom obliku na velike delove američke svesti. U kome sad odnosu stoji ta istorijsko-teološka pozadina prema vrednosnom stavu?

Ja sam polazio od toga da u istorijskoj nauci postoje dva prelomna mesta stvaranja smisla i mitskog razmišljanja: odnos prema vrednosti i filozofija teologije/filozofija istorije. Ove dve koncepcije su na prvi mah protivrečne; korišćenje jedne pretpostavlja kritiku druge. Do neokantijanskog „odnosa prema vrednosti“ može da se dospe samo posle prethodne kritike filozofije istorije i teologije istorije. Unutar sadašnje „kulture sećanja“, čini se da je nastala situacija u kojoj jačaju i međusobno se preklapaju oba pristupa: metodično neizbežni odnos prema vrednosti se religiozno uzdiže do jedne situacije, u kojoj se odgovori istorijske nauke na pitanja o prošlosti sasvim očigledno smatraju nedovoljnim. Otuđena „nelagodnost u modernoj historiografiji.“ Sa „kulturom sećanja“ kao izraz te nelagodnosti nastala je teoretsko difuzno neodređena pojava, kod koje se istraživanje kauzaliteta – slobodno po Maksu Veberu – rukovodi religioznim funkcijama „spomena“. Ukoliko se tome doda nalaz Egona Flega o prodiranju etničkih holizama u okviru postmoderne, (svako razumevanje nečeg stranog je time već pogrešno razumevanje), -ne može da se isključi tendencija prohteva na ekskluzivnu samointerpretaciju. U najmanju ruku, ne sme da postoji kritika. Da bih se još jedanput vratio na „berlinski spor o spomeniku“, bilo je zapanjujuće videti kako su pobornici podizanja spomenika, ništa ne shvatajući, agresivno reagovali na kritiku koja nije dolazila sa uobičajene političke strane – nije, naime, kretala od desnice.

Materijal za kritiku takve „kulture sećanja“ mogao bi da se sakupi samo detaljnim istraživanjem. To je neostvarljivo. Hteo bih samo još jednom da se nadovežem na priču o „jedininstvenosti“. Peter Novik citira kritiku teološki utemeljene teze o jedininstvenosti jednog filozofa. Berel Lang dolazi do zaključka: „Ništa se ne bi promenilo u pogledu čudovišnosti nacionalsocijalističkog genocida, ako bi se ta dela uspostavila kao drugi – ili peti – primer te vrste.“⁴⁶⁾ Tom shvatanju se približava razlika između „zločina protiv čovečnosti“ i „zločina protiv čovečanstva“, koju je izneo Karl Jaspers pozivajući se na Hanu Arent. Zločini protiv čoveč-

nosti su ratni zločini učinjeni protiv neprijatelja. „Zločin protiv čovečanstva je polaganje prava da se donese odluka o tome koje grupe ljudi i narodi smeju da žive na zemlji, a koji ne, pa da se zahvaljujući polaganju na to pravo vrši čin istrebljenja /.../ On deluje protiv principa, koje se nalazi u biću čoveka, u priznavanju čoveka kao takvog.“⁴⁷⁾ Ukoliko je dozvoljeno poređenje, ja bih se priključio toj formulaciji. Izvesna „jedinственost“ čak ostaje sačuvana sve dok se takvi zločini ne budu ponavljali – štaviše, čak leži u naporima svih ljudi da se pobrinu za to, da ostane pri *takvoj* jedinstvenosti.

Ako bih svoj referat morao da sažmem u nekoliko teza, ja bih to rekao ovako:

1. Živimo u vreme sve preteranije „kulture sećanja“. Politička klasa je tu kulturu, umreženu sa medijima i umetnostima, žudno prihvatila, upravo zbog toga, jer se s njom može praviti politika. Zadatak je istorijske nauke da prepozna da se javlja opasnost da bude tako duboko uvučena u tu kulturu sećanja, da pred očima izgubi naučne standarde koji ukazuju dalje od nje. Postmoderna fragmentacija istorije u pluralitet kultura sećanja, čak izlazi u susret toj tendenciji. To ne isključuje nastavak rada na „sećanju“ kao takvom, nego ga uključuje. Međutim, taj rad može da bude samo kritički. Imanuel Kant je jednom pitao: Kako je moguća čista matematika? Kako su moguće čiste prirodne nauke? Kako je moguća metafizika kao nauka? Pri tome je njegova osnovna misao bila: Te nauke postoje – kako je to moguće? A Kantov odgovor, ako dato ne želi da se primi dogmatski, takođe može da postane lajtmotiv za buduća istraživanja: „Samo je *kritički* put još otvoren.“⁴⁸⁾ Finkelštajnovе knjige, a pre svega Novik, napravili su prvi prodor kroz postojeću politiku sećanja. Ja sam pokušao da pokažem kako se ponovnim čitanjem Jerušalmijeve knjige izoštrila moja svest o tom problemu.

2. Moj predlog za kritičku analizu kulture sećanja išao je u pravcu da se preispitaju sve političke pozicije, bilo da su „korektne“ ili „nekorektne“. u potrazi za imanentnim, kroz vrednosne stavove indukovanim mitovima da bi se uspostavila naučno-teoretski održiva hijerarhija o tome koja vrednost može da kritikuje koju. Na taj način se izbegava dilema da se jednako moraju poštovati politička sećanja grupa koje se bore. Da bi se ovde napredovalo ne pomažu moralna rasuđivanja, jer se ona najčešće omalovažavaju na polju univerzalističkih pravila, a „moral“ se odnosi samo na sopstveni

grupni moral. Taj predlog rešenja se odnosio na naučno-teoretski pristup u okviru neokantijanskog „odnosa prema vrednosti.“ Upozorio sam i na jačanje odnosa prema vrednostima kroz istorijsko-teološke motive razmišljanja.

3. Na osnovu kazivanja Ernsta Noltea, pokušao sam da pokažem da se od Finkelštajna odbijena, ali kao politički korektna prihvaćena zabrana pitanja o „jevrejskom doprinosu antisemitizmu“, ⁴⁹⁾ koga naučnici, koji su s njim povezivali snažan apologetski interes, najčešće i bar zasada obilazili. Ovde bi bilo potrebno samostalno istraživanje, koje bez tog apologetskog pristupa analizira kako se u tom pogledu postupalo početkom 20. veka. Pored starih legendi, koje potiču još iz hrišćanskog antijudaizma, izgrađene su slike neprijatelja koje se nadovezuju na postojeće strahove, koji se empirijski mogu pokazati, ali se posmatraju kao pod lupom i polemički iznose na videlo kao „istorijski znaci“. Meni je pre nekog vremena u jednoj antikvarnici pao u ruke školski atlas iz 1933. godine koji je omiljene geostrateške strelice i šrafure pored ostalog postavljao antisemitski. Jedan grafički prikaz upoređivao je broj jevrejskih trgovačkih radnji u centru Lajpciga 1890. i 1930. godine. Pa šta da se kaže? Njihov broj je porastao! U istočnoj Poljskoj i Ukrajini, od baltičkih zemalja, pa sve do Crnog mora – opet jedan grafički prikaz – čak postoji i nekakav „jevrejski rov“, iz koga će kao iz dubokog mora, iz Marijanskog rova, izroniti još i drugi Jevreji verovatno da bi centar Lajpciga još više „pojevrejili“. A pozadi u atlasu još leže svedočanstva nekog učenika, koji je poslušno učio tu besmislicu. Bilo bi potpuno pogrešno poricati da je u Lajpcigu ili na berlinskoj glavnoj ulici Kudam bilo jevrejskih radnji i da su velike robne kuće u konkurenciji uništili prodavnice na malo. Nije u tome stvar. Međutim, od interesa je razraditi kako su te činjenice uzdizane u simboličke forme, u simboliziranje strahova, koji su Nemačku bajagi zamotali u horizont pretnji. Jer pretnji iznutra, razume se, odgovara opkoljavanje spolja, što takođe nije nezavisno od još ponekog grafičkog prikaza „svetskog jevrejstva“. Antisemitizam je baš posle izgubljenog Prvog svetskog rata pružao jednostavnu, ali psihološki snažnu, prodornu orijentaciju kroz istoriju.

4. Konačno: Ako se radi o orijentaciji u istoriji, ne može da se mimoide, a da se ne ukaže na deteologizirajući, istorijsko filzofski pristup istoriji. Filozofija istorije, na taj način ponovo dovedena u kritički položaj, relativizuje političko-kulturološku orijentaciju u pogledu vrednosnih stavova neokantijanskog tipa utoliko, što

pod premisom nemogućnosti stvaranja istorije, isključivo političke maksime delovanja konfrontira sa njihovim neintendiranim pitanjima. Pri tom nastupaju novi problemi, koji proizlaze iz metodičnog ispunjavanja sada već nemogućeg totaliteta, kako je to samo skicirao Pol Riker skromnijom totalizacijom.⁵⁰ Da li bi bilo moguće posredovanje filozofije istorije i filozofije vrednosti, koje su se zapravo posmatrale kao neprijateljski antipodi? I kako bi onda izgledala hijerarhizacija vrednosnih stavova „oslobođenih od mitova“?

Primedbe

- 1) Kitštajner, H. D. „Istorija posle kraja umetnosti“, (Kittsteiner, H. D. „Die Geschichte nach dem Ende der Kunst“), u „Merkur, Nemački časopis za evropsku misao“, („Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken“), 52. godište, april 1998., str. 294-307. – Isti: „Državna umetnost i umetnički pogon“, („Staatskunst und Kunstbetrieb“), u Jeger, Joahim/Šuster, Peter Klaus, (priređivači): „Kraj XX. veka“, (Jäger, Joachim/Schuster, Peter-Klaus, Hg.: „Das Ende des XX. Jahrhunderts“) Keln, 2000, str. 120-140. – Isto: „Napad savremenosti na prošlost. O tobožnjem pravu da se izgradi spomenik za ubijene Jevreje“, („Der Angriff der Gegenwart auf die Vergangenheit. Über ein vermeintliches Recht, ein Denkmal für die ermordete Juden zu bauen“) u Hajmrod, Ute, (priređivač) „Spor o spomeniku – spomenik? Spor o ‚spomeniku za ubijene Jevreje Evrope. Dokumentacija“, (Heimrod, Ute: Hg. „Der Denkmalstreit – Das Denkmal? Die Debatte um das ‚Denkmal für die ermordeten Juden Europas. Eine Dokumentation“), Berlin, 1999, str. 511-524.
- 2) Jeger, Lorenc: Patnja, kič i novac. Napad Normana G. Finkelštajna na ‚industriju holokausta‘: da li je obeštećenje išlo u prilog preživelih?“ (Jäger, Lorenz: „Das Leid, der Kitsch und das Geld. Norman G. Finkelsteins Angriff auf die ‚Holocaust-Industrie‘: Kam die Wiedergutmachung den Überlebenden zugute?“) u Štajnberger, Petra, (priređivač) „Finkelštajnova debata“ (Steinberger, Petra: „Die Finkelstein-Debatte“), Minhen/Cirih 2001, str. 33.
- 3) Novik, Peter: „Posle holokausta. Ophođenje sa masovnim ubistvom“, (Novick, Peter: „Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord“), Štutgart/Minhen, 2001, str. 33.
- 4) Vidi takođe i primedbu kod Novika, (primedba 3), str. 254.
- 5) Isto, str. 272.
- 6) Finkelštajn, Norman G.: „Industrija holokausta. Kako se eksploatiše patnja Jevreja“, (Finkelstein, Norman G.: „Die Holocaust-Industrie. Wie das Leiden der Juden ausgebeutet wird“), Minhen/Cirih, 2000, str. 53.

- 7) Citat u: Ulrich, Wolfgang: „Pred knezom. O moralizaciji recepcije umetnosti“, (Ullrich, Wolfgang: „Vor dem Fürsten. Über die Moralisierung von Kunstrezeption“), u „Noje Rundšau“ („Neue Rundschau“) 110, 1999, str. 137.
- 8) Finkelštajn, (primedba 6) str. 56 i str. 195. Vidi takode i Novik, (primedba 3), str. 257.
- 9) Finkelštajn (primedba 6), str. 59.
- 10) Jerušalmi, Jozef Haim: „Zahor: Seti se! Jevrejska istorija i jevrejsko sećanje“, (Yerushalmi, Yosef Hayim: „Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis“), Berlin, 1988, str. 91.
- 11) U vezi Grecove, (Graetz) konstrukcije jevrejske istorije vidi Graupe, Hajnc Moše: „Nastajanje modernog jevrejstva. Duhovna istorija nemačkih Jevreja“, (Graupe, Heinz Mosche: „Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden“), Hamburg, 1969, str 195.
- 12) Isto, str. 92.
- 13) Levit, Karl: „Svetska istorija i događanja spasenja. Teološke pretpostavke filozofije istorije“, (Löwith, Karl: „Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie“) Štuttgart, 1953, str. 178.
- 14) „Neprolazna je Fihteova zasluga što je u dobu prosvetćivanja na području čiste spekulacije bio prvi koji se usudio da napravi korak od države ka naciji“, Lask, Emil: „Fihteov idealizam i istorija“, („Fichtes Idealismus und die Geschichte“), Tübingen i Lajpcig, str. 255.
- 15) Fihte, J. G. „Govori nemačkoj naciji“ u „Celokupnim delima Johana Gotliba Fihtea“, (Fichte, J. G. „Reden an die deutsche Nation“ in „Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke“), Berlin, 1864, tom 7, str. 374.
- 16) Hirš doduše jevrejstvo posmatra kao istorijsku pojavu, međutim, centar njegovog života predstavlja tora. Oslanjajući se na Lesinga unutar „Vaspitavanja ljudskog roda“ sad vidi misiju Izraela u svetu. Graupe, (primedba 11), str. 215.
- 17) Jerušalmi, (pimedba 10), str. 98.
- 18) Graupe, (primedba 11), str. 306.
- 19) „Protiv časova večnosti, koje država u toku epoha svetske istorije urezuje oštrim mačem u rastuće drvo vremena, večni narod nezabrinut godinu za godinom stavlja prsten po prsten oko genealogije svog večnog života. O taj tihi život, koji je potpuno bez pogleda u stranu, lomi se moć svetske istorije.“ Franc Rozencvajg: „Zvezda spasenja“, (Franz Rosenzweig: „Der Stern der Erlösung“), Frankfurt na Majni, 1988, str. 371. Levit, Karl: „Martin Hajdeger i Franc Rozencvajg. Dopuna uz biće i vreme“, (Löwith, Karl: „Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit“) u Levit Karl: „Mislioci po Hajdegeru u oskudnom vremenu, celokupna dela“, („Heideg-

- ger-Denker in dürftiger Zeit, Sämtliche Schriften“), tom 8, Štuttgart, 1984, str. 95
- 20) Johman, Verner: „Nemačko jevrejstvo u ratu i revoluciji 1916-1923“ (Jochmann, Werner: „Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923“) u nizu izdanja naučnih rarpava instituta „Leo Bek“ („Leo Beck Institut“) br. 25, Tibingem 1971., str. 425.
- 21) Jerušalmi, (primedba 10), str. 100.
- 22) Isto, str. 106 u str. 84: „Upravo ta stroga tendencija kabale zlo vidi kao momenat koje nužno kao takvo inherira iz stvaranja, bez koga stvaranje smesta gubi svoje specifično biće i vraća se biću *En-Zofa*. Štaviše taj momenat zla istupa iz mraka u svet emanacije, koje potiče iz *Cimcuma* i samo se takoreći spolja preklapa, utoliko je češća šansa njegovog savladivanja i pojašnjavanja.“ Šolem, Geršom: „O mističnom liku Božanstva. Studije o osnovnim pojmovima kabale“, („Scholem, Gershom: „Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala“), Frankfurt na Majnim 1977. str. 78. (*En-Zov* je pojam iz kabalističke nastanke, doslovno znači beskonačnost, shvata se kao osnovna tačka nastanka; *Cimcum* je takođe pojam iz kabalistike, znači povlačenje u sebe. Ovaj prevodišlac, kao što je već rečeno, nerado prevodi pojam *Das Sein* sa *biće*, kao što mora da čini i u ovoj knjizi, ali tako je odredila srpska filozofska škola od Dušana Nedeljkovića na ovamo, hrvatska škola prevodi sa *bitak*. Problem je u tome što je *sein* takođe i nepravilan glagol i pomoćni glagol što u prevodim može da dovede do zabune. – Prim. prev.)
- 23) Jerušalmi, (primedba 10), str. 106.
- 24) Kitštajner, H. D. „Sećati se – zaboraviti – orijentirati se. Ničeov pojam ‚obuhvatajućeg ludila‘ kao filozofsko-istorijska kategorija“, (Kittsteiner, H. D. „Erinnern – Vergessen – Orientieren. Nietzsches Begriff des ‚umhüllenden Wahns‘ als geschichtsphilosophische Kategorie“), u Borhmajer, Diter, (priređivač), „O koristi i šteti istorije za život“, (Borchmeyer, Dieter, Hg.: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Laben“), Frankfurt na Majni, str. 48-75.
- 25) Jerušalmi, (primedba 10), str. 108 i str. 137, primedba 23.
- 26) Vindelband, Vilhelm: „Istorija i prirodna nauka“, (Windelband, Wilhelm: „Geschichte und Naturwissenschaft“), u: Isti: „Preludije. Sastavi i govori o filozofiji i njenoj istoriji“, (Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte“), Tibingen, 1915, tom 2, str. 145.
- 27) Rikert, Hajnrh: „Granice stvaranje pojmova u prirodnim naukama. Logični uvod u istorijske nauke“, (Rickert, Heinrich: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften), Tibingen, 1929, str. XXIV i str. 701.

- 28) U vezi pojma „Pozadinska metafora“ vidi Kitštajner, H. D. „Sloboda i nužnost u Šelingovom sistemu transcendentnog idealizma – uz aktuelnost filozofsko-istorijskog razmišljanja“, („Freiheit und Notwendigkeit in Schellings System des transcendentalen Idealismus – Zur Aktualität geschichtsphilosophischen Denkens“), u Godišnjaku za nemačku istoriju u Tel Avivu, tom XXIX, 2000, str. 87.
- 29) Veber Maks: „Objektivnost‘ socioloških i sociopolitičkih saznanja“, (Weber, Max: „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“), u: isti: „Sabrani spisi o učenju o nauci“, („Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre“, (priređivač J. Winkelmann /J. Winkelmann/), Tübingen, 1968, str. 154 i str 184.)
- 30) Fleg, Egon: „Dečje bolesti nove istorije kulture“, (Flaig, Egon: „Kinderkrankheiten der Neuen Kulturgeschichte“), u Kizo, Rajner Marija/ Simon, Dieter: (priređivači): „U potrazi za izgubljenom istinom. Uz osnovni spor o osnovama istorijske nauke“, (Kiesow, Rainer Maria/Simon, Dieter, Hg: „Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft“), Frankfurt/Njujork, 2000., str. 37.
- 31) „Uz interpretaciju kao oblika *Volje za moć*“, („Zur Interpretation als einer Form des *Willens zur Macht*“), vidi Kitler, Fridrih: „Istorija kulture nauke o kulturi“, (Kittler, Friedrich: „Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft“), Minhen, 2000, str. 160.
- 32) Fleg (primedba 30), str. 45.
- 33) Veber, Maks „Nauka kao poziv“, (Weber, Max: „Wissenschaft als Beruf“) u „Izabrani spisi“ (primedba 29), str. 602.
- 34) Hiler, Kurt: „Glave i glupaci. Profili jedne četvrtine veka“, (Hiller, Kurt: „Köpfe und Tröpfe. Profile aus einem Vierteljahrhundert“), Hamburg-Štuttgart, 1950, str. 367. Nolte, Ernst: „Istorijska misao u 20. veku“, („Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert“), Frankfurt na Majni, str. 328.
- 35) Istu osnovnu misao izražava Ernst Jinger u jednom pismu Karlu Šmitu, 10. 2. 1945. godine: „To je jedan od razloga čudovišnog proširenja jevrejskog morala bez obzira na to što je taj moral eksterminiranjem Jevreja, za koji je bio vezan, sada postao slobodan i virulentan. Ima nečeg avetinjskog u tome kako slepa volja sama sebe vodi ad absurdum.“ Karl Šmit odgovara uz pomoć citata Bruna Bauera, koji izražava bojazan da će sada i sam morati da postane Jevrej: „Ali, najzad, Bog je stvorio i Jevrejina, a ako ih umlatimo sve moraćemo da zauzmemo njihovo mesto.“ Kizel, Helmut, (priređivač): „Ernst Jinger. Karl Šmit: Pisma 1930-1983“, (Kiesel, Helmut, Hg.: „Ernst Jünger. Carl Schmitt: Briefe 1930-1983“), Štuttgart, 1999., str 189.

- 36) Nolte, (primedba 34), str. 602.
- 37) Kitštajner, H. D. „Strah u istoriji i re-personalizacija neprijatelja“, („Die Angst in der Geschichte und die Re-Personalisierung des Feindes“) u Aikenrot, Sabine/ Porombka, Stefan/Šarnovski, Suzane, (priredivači): „Prevesti, preneti, nagovoriti“, (Eickenrodt, Sabine/ Porombka, Stephan, Scharnowski, Susanne, Hg.: „Übersetzen, Übertragen, Überreden“), Virsburg, 1999, str. 145-162.
- 38) „Već se otvoreno čuje mišljenje da se između mita i istorije nigde ne može sprovesti jasno logično razdvajanje, štaviše, da su svi istorijski pojmovi **prožeti** stvarno mitskim elementima za koji su navodno nužno vezani.“ Kasirer, Ernst: „Filozofija simboličkih oblika“. (Cassirer, Ernst: „Philosophie der symbolischen Formen“), drugi deo, „Mitska misao“, („Das mythische Denken“), Darmštat, 1977., str. XII.
- 39) Vidi uz ceo taj tematski kompleks Kitštajner, H. D. „Lukavstva uma. Motivi filozofski-istorijske misli. („Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens“), Frankfurt na Majni, 1998.
- 40) Levit (primedba 13), str. 159.
- 41) Benjamin, Valter: „Delo pasaža“, (Benjamin, Walter: „Das Passagen-Werk“) u „Sabrani spisi“ (priređio Rolf Tiedeman) („Gesammelte Schriften“, Hg. Rolf Tiedemann), Frankfurt na Majni, 1982., tom V, I, str. 602.
- 42) Na istom mestu, str. 589.
- 43) Novik (primedba 3), str. 24. Jerušalmi, (primedba 10), str. 23.
- 44) Novik, (primedba 3), str. 254.
- 45) Na istom mestu, str. 338.
- 46) Na istom mestu, str. 256.
- 47) Jaspers, Karl: „Kuda pluta Savezna Republika. Činjenice, opasnosti, šanse“, („Wohin treibt die Bundesrepublik. Tatsachen, Gefahren, Chancen“), Minhen, 1966, str. 26.
- 48) Kant, Imanuel: „Kritika čistog uma“, (Kant, Immanuel, „Kritik der reinen Vernunft“) izdanje „Akademie-Textausgabe“, Berlin, 1968., str. 40 i str. 552.
- 49) Vidi primedbu 9.
- 50) Riker, Paul: „Vreme i priča“, (Ricoeur, Paul: „Zeit und Erzählung“), Minhen, 1991. tom III, str. 401 i str. 438.