

Deljena »kontrazgodovina«¹ (Odgovor Dahu Djerbalu)

Povzetek

Besedilo je bilo spisano kot neposreden odgovor oziroma kot dialog z Dahom Djerbalom in njegovim prispevkom k problemu pisanja zgodovine (de)kolonizirane družbe. V tem odgovoru Étienne Balibar izpostavlja težo Djerbalovih ugotovitev, ki segajo onkraj meja nekdanjih koloniziranih družb, ampak se tičejo tudi zgodovinopisja v okviru družb, ki so bile kolonizatorske in katerih kolonizatorske prakse se raztezajo v sedanjost, največkrat prav na področju intelektualne produkcije, v kateri prednjači prav zgodovinopisje. Balibar kot pripadnik sodobne francoske akademske sfere, med pogoje katere neizbrisljivo spada kolonizacija, izpostavlja Djerbalove epistemološke inovacije, ki načenjajo nekatere temeljne postavke zgodovinopisja. Najprej so tu odnosi gospodstva v vednosti, ki so definirani tako simbolno kakor materialno. Iz tega sledi, da v kritičnem zgodovinopisju, ki si prizadeva za zgodovinsko podjarmljene človeške skupine, ne gre le za rekonstitucijo glasu in vednosti slednjih, ampak za konstrukcijo, za invencijo vednosti 'o sebi', kjer je ta jaz drugega šele potrebno zgraditi. To pomeni, da gre za subjektivacijo oziroma retrospektivno konstrukcijo subjektov upora kolonizaciji. Poleg tega to ne pomeni le, da mora zgodovinar poseči po antropološki metodi, ampak da gre za antropološko revolucijo, ki mora poseči v klasične dualizme zahodne družbeno-politične metafizike. Navsezadnje pa je dvojnost zgodovin, ki jo predlaga Djerbal, potrebno brati skozi nujno prizmo disimetrije, ki jo na sledi Foucaultu Balibar poimenuje kontrazgodovina.

Ključne besede: zgodovinopisje, kolonizacija, modernost, Alžirija, Francija

*Etienne Balibar je zaslužen profesor moralne in politične filozofije na Université de Paris X – Nanterre in ugledni profesor humanistike na kalifornijski univerzi Irvine. Veliko je objavljajal na področju marksistične filozofije ter moralne in politične filozofije. Njegova številna dela vključujejo *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship* (2003); *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne* (2003); *Europe, Constitution, Frontière* (2005), *Spinoza and Politics* (2008), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (2011), *Politics and the Other Scene* (2012), *Marxova filozofija* (2014), *Equaliberty: Political Essays* (2014), *Reading Capital* (with Louis Althusser, Pierre Macherey, Jacques Rancière, Roger Establet, and F. Maspero, unabridged edition 2015); *Citizenship* (2015), and *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy* (2015).*

Abstract

The article was written as a direct answer and as a dialog with Daho Djerbal and his contribution to the problem of writing history in a (de)colonized society. In his

1 Prevod besedila Balibar, Étienne (2014): »Une « contre-histoire » partagée ? (réponse à Daho Djerbal).« V Brun, Catherine, ur. *Guerre d'Algérie: Les Mots Pour La Dire*. Paris: CNRS éditions.

answer, Étienne Balibar focuses on the importance of Djerbal's conclusions, which extend far beyond the borders of formerly colonized societies and are addressing the practice of writing of history also in colonial societies. The colonial practices of these extend to the present and do so often in the field of intellectual production, where history is taking the lead. As a member of the contemporary French academic sphere, undoubtedly conditioned by colonization, Balibar stresses Djerbal's epistemological innovations, which are working away some of the fundamental notions of history. First, there are the relations of domination within knowledge, which are both symbolic and material. Critical historical practice, which struggles for recognition of historically subjected societies, should not only attempt to reconstitute their voice and knowledge but should construct, invent a knowledge about oneself, where this self needs yet to be built. This is the question of subjectivation and a task of retrospective construction of the subjects of resistance to colonization. Besides, this does not only mean that the historian needs to have to use an anthropological method, but that an anthropological revolution is in question since this action needs to intervene into the dualisms of the Western socio-political metaphysics. At last, the duality of the histories suggested by Djerbal needs to be read through the prism of a dissymmetry, which Balibar, following Foucault, names *contra history*.

Keywords: history, historiography, colonization, modernity, Algeria, France

Etienne Balibar is Professor Emeritus of moral and political philosophy at Université de Paris X – Nanterre and Distinguished Professor of Humanities at the University of California, Irvine. He has published widely in the area of Marxist philosophy, and moral and political philosophy in general. His many works include We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship (2003); L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne (2003); Europe, Constitution, Frontière (2005); Spinoza and Politics (2008); Race, Nation, Class: Ambiguous Identities (2011), Politics and the Other Scene (2012), The Philosophy of Marx (2014), Equaliberty: Political Essays (2014), Reading Capital (with Louis Althusser, Pierre Macherey, Jacques Rancière, Roger Establet, and F. Maspero, unabridged edition 2015); Citizenship (2015), and Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy (2015)

Strastno in z navdušenjem sem ponovno prebral govor Daha Djerbala »o težavah pri pisanju zgodovine (de)kolonizirane družb«,² katerega prejšnjo, angleško verzijo sem poslušal pred meseci.³ Kot radi rečemo, me ta tekst zelo »nagovarja«. Nagovarja me kot francoskega intelektualca, čigar poznavanje sveta so v veliki meri določile kolonialne vojne, še posebej alžirska.

2 Besedilo je bilo objavljeno na esej Daha Djerbala »De la difficile écriture de l'histoire d'une société (dé)colonisée. Interférence des niveaux d'historicité et d'individualité historique« (*Naqd*, posebna št. 3, 2014, str. 213–231). Iz njega bom navajal v opombah pod črto, kar bo olajšalo razumevanje mojega odgovora. Daha sem spoznal v letih 1965–1967, ko sem delal kot asistent za področje filozofije na univerzi v Alžiru (v sklopu vojaškega sodelovanja, ki je bilo predvideno v sporazumu iz Éviana). Daho je danes vodja konference s področja zgodovine na univerzi v Alžiru in urednik dvojezične družbenokritične revije *Naqd*. V času državljanske vojne med letoma 1991 in 2002 je bil podpredsednik alžirskega Amnesty International.

3 V sklopu dneva »Algeria, history and historiography 1962–2012«, ki ga je organizirala Madeleine Dobie v Francoski hiši univerze Columbia v New Yorku 14. novembra 2012.

Nagovarja me kot subjekta, kot nosilca funkcij, aktivnosti, navad, odgovornosti, ne zgodovinskega ceha, ampak tistega, ki je zelo blizu francoskim univerzitetnim filozofom. V naslednjih vrsticah bom skušal pokazati naga težak, a neizogiben problem, ki ga zastavlja (mislim, da zastavlja *na splošno*, za vse, ki, kot bi dejal Sartre, delijo isto situacijo): problem »delitve« in potemtakem *konflikta*, ki je inherenten zgodovinopisju, katerega nismo zgolj dediči, ampak dandanes še vedno tudi akterji: v *apres-coup*, ki oblikuje njegovo neprekinjeno realnost. Poimenovanje konflikta vendarle ne zadostuje, da bi ga razrešili (čeprav je slednjemu predpogoj). Dahov tekst nas sili, da oblikujemo zahtevo po zgodovinopisju, ki bo dejansko dekolonizirano, v smislu, da bi lahko postalo (kot bi dejal Foucault) »deljena« (v drugačnem pomenu besede *delitev*) *kontrazgodovina*, kar pa ne pomeni (in ne bo nikoli pomenilo), da je konsenzualna, pacifizirana, pravna.

Takšnega besedila ne beremo nečasovno. Problemi, na katere se nanaša, se dotikajo interpretacije preteklosti, četudi nedavne (kolonizacija, boj za neodvisnost). Čeprav, kot rečemo, »ne mine«, kar ne pomeni, da zgolj pušča neizbrisljive sledi, zavestne ali nezavedne pri tistih, ki so jo preživeali ali podedovali spomin nanjo, ampak da vsem določa »našo sedanjost«, vključno kot način obravnave preteklosti, nanašanja nanjo, pripovedovanja o njej, njenega potiskanja. In zadeva tudi *aktualnost*: od aktualnosti disciplin, »raziskave« in znanja do aktualnosti javnega mnenja, kolektivnih reprezentacij in posledično – kot upravičeno vztraja Daho – konstitucij subjektivitet, ki strukturirajo naše družbe in njihove politike. V tej aktualnosti med Francijo in Alžirijo, sledeč *inherentno disimetrični recipročnosti*, ki bo horizont vseh mojih premišljanj, smo trenutno priča posebej bolečim in zaskrbljujočim pojavom.⁴ Na francoski strani zaznavamo nenehno reaktivacijo kolonialne države, kot da bi bila vraščena v samo kulturo nacije, pri čemer nepovraten zaton statusa »velike sile« te države niti malo ne zmanjšuje, prej obratno. Ta se kaže vse od nadaljevanja vojnih ekspedicij po Afriki, ki jih opravičujejo na različne načine in izvajajo v imenu različnih interesov in ki vodijo vse do sokrivde za genocidne fenomene, pa do perpetuiranja institucionalnega rasizma, katerega izbrane ali tolerirane tarče so populacije kolonialnega izvora (pa naj imajo francosko državljanstvo ali ne). Na alžirski strani je neskončno veriženje tragedij osamosvojitve: od diktature do državljske vojne, od državljske vojne do uzurpacije oblasti s strani politično-vojaške-finančne oligarhije, ki obsoja ljudi, še posebej mlade, na, kot pravi Saïd Chikhi, vsesplošno »marginalnost«.⁵ Tragedija kolonizacije

4 Takšen pristop disimetrične recipročnosti sem skušal na zagotovo vprašljiv način preizkusiti v eseju »Algérie, France: une ou deux nations?«. Glej v nadaljevanju.

5 Citirano po Ghani Mouffok v blogu z dne 28. februarja 2014: »Algérie – Peuple de qualité

in travmatično nasilje kolonialne vojne nista kriva za to tragično veriženje v smislu, da bi nudila odvezo za krivdo, ki jo nosi samo alžirsko ljudstvo, čeprav sta zagotovo eden od določujočih vzrokov. Prav tako med sledovi dominacije in zgodovinskega nasilja, ki Francijo še vedno zadevajo v srce, in tistimi, ki še vedno zadevajo srce Alžirije, ni preprostega sovpadanja, ni simetrije, zagotovo pa obstaja globoka in vztrajna povezava, ki jo je treba na najvišji ravni analizirati in preseči.

Pri Dahu Djerbalu in njegovem krogu, še posebej pri intelektualcih, ki se zbirajo okrog revije *Naqd* (po arabško »kritika«), ki jo danes ureja,⁶ sem vedno najgloblje občudoval odsotnost resentimenta, v smislu prenašanja odgovornosti in politične naloge, da »se sami emancipirajo« (Marx), ki je bistvena za vsako skupnost državljanov, za vsako ljudstvo ali vsak izkoriščen razred, na zlega *drugega*, še posebej na starega gospodarja. To ni enako odpovedi poskusom, da bi identificirali ovire, nasprotnike emancipacije. Najmanj, kar lahko v tem smislu pričakujemo od tistih, ki pripadajo kolonizatorski naciji (splošneje evropskemu »centru« moderne kolonizacije), ki ji dolgujejo vse ali *skoraj vse* miselne instrumente, je, da pokažejo enako zmožnost kritike, torej samokritike – še posebej ko gre za poznavanje njihove lastne zgodovine, ki jo v bistvu ignorirajo, kot v svoji intervenciji prepričljivo pokaže Daho. Zato se je treba odpreti glasu, razlogom, racionalnosti *drugega*.

Prav tako so potrebna *srečanja*: krajev in oseb, ki so nasploh neločljivi. Zakaj si ne bi na tem mestu preprosto priznal, da, ne da bi se dičil s posebno lucidnostjo, ostajam pod vplivom spomina, včasih me ta celo preganja, na protislovne realnosti, ki sem jih v Alžiriji odkrival tri leta po neodvisnosti, ko sem jo obiskal kot »vojaški sodelavec« (v bistvu kot civil): življenje ljudstva in še posebej intelektualne mladine, prepolne idej in še vedno ne frustriranega upanja, pa tudi prizore zagotovo čudovite dežele, ki pa jo je kolonizator metodično očistil vseh znakov lastne zgodovine in kulture; tako je besnela njegova volja, da si jo prilasti, kot da ni nikoli legitimno pripadala nikomur.

Takšni spomini in refleksije imajo name velik vpliv, ko berem brezhibno argumentacijo, ki jo v svojem eseju razvije Daho Djerbal. Nimam je namena povzeti, zato je bolje prebrati besedilo, v katerem jo razvije,⁷ vendar pa bi rad podčrtal tri točke, ki me najmočnejše nagovarjajo.

Prva točka zadeva odnose gospodstva v vednosti. Daho Djerbal jih pokaže brez pretiravanja in z dostojanstvom. Najprej je jasno, da imajo ti odnosi velikansko materialnost zaradi neenake porazdelitve sredstev (arhivi, kn-

recherche élites à sa hauteur pour sortir de ce cirque infernal«.

6 Zadnja številka iz decembra 2013: »La nouvelle donne géostratégique« (št. 3). Petindvajseto obletnico obstoja revije so obhajali z razpravo v Alžiru 25. februarja 2017.

7 Kljub temu bom za boljše razumevanje mojega odgovora citiral določene odlomke.

jižnice, raziskovalne institucije, proračun za tisk in potovanja), kar se neposredno prevaja v *razpoložljivost časa*, od katere je odvisna intelektualna »konkurenčna prednost«, pa tudi zaradi neenakosti v statusu, prestižu, mednarodni prepoznavnosti raziskovalcev (torej prevodi, sprejemanje njihovega prispevka k »zakladnici znanja«). Ta vsakodnevna težava kaže na položaj kolonialnega sveta v »globalizaciji«, ki ga spreminjanje odnosov sever-jug ne odpravlja (prej celo poslabšuje). Kar pa ga predvsem zanima, je *epistemološki* ali *epistemični* vidik teh zakoreninjenih odnosov.

Od tod prva teza, ki nas zadeva in zahteva naš premislek: to je teza dveh zgodovin, katerih delitev korenini v reprodukciji in transpoziciji na drugo raven *izključitve*, ki je neločljivo povezana s kolonialnim gospodvom.⁸ Tako kot morajo biti življenje, identiteta in človeške aspiracije koloniziranih nevidne za v projekt razlaščenja vključene kolonizatorje (medtem ko si celo domišljajo, da jih dobro »poznajo« na način projiciranja rasističnih stereotipov, ki vnaprej avtorizirajo in opravičujejo vse represije), to isto življenje, identiteta in iz njiju rastoči upori niso obstajali za sodobno francosko (ali nasploh severno) univerzitetno zgodovinopisje, ki je sicer prepolno dobrih namenov. *Ta delitev je obnovljena* ali prej *retroaktivno* vpeljana v polje vednosti, ki se vzpostavi po »dekolonizaciji«. Sedaj zadeva ter dela nevidna in s tem nerazumljena »dejstva« ali »pojave«, vendar ne v smislu institucionalnega pozitivizma, ampak v smislu dejstev kot *dejanj subjektov*, ki pripadajo določenim skupnostim. Daho z grenko ironijo govori o vztrajanju »druge srednje šole«, na katero so bili zaradi identificiranja z islamskim osebnim pravom uradno omejeni alžirski muslimani.⁹

Na dlani je vprašanje, *zakaj* ta obnovitev delitve, čeprav ni več razviden *neposreden* interes gospodva. Razlaga z inertnostjo oziroma remanenco seveda ne zadostuje. Prav tako tega ne moremo razložiti s travmami zaradi preživetega nasilja, katerega del je tudi sramota porazov in izdaj, čeprav priznamo, da je to del problema – od tod v današnji Franciji vztrajnost primerjav z izgonom harkij (ena od sramot njene politike in njene »zavesti«, kar

8 DD: »Sčasoma sem prišel do zaključka, da v Franciji obstaja zgodovinopisje kolonialne Francije, ne pa zgodovina kolonizirane Alžirije. Nekako ne moremo reči, da je zgodovina kolonialnih osvajanj ustvarila skupen prostor, v smislu, da bi bil ta prostor deljen. (...) Dejansko torej obstajata dve zgodovini: zgodovina kolonialne Francije z njenimi institucijami in ljudmi ter zgodovina Alžirije z njenimi institucijami in ljudmi. Ni skupne zgodovine in ni skupnega ontološkega procesa; obstajata sočasni zgodovini, ki se križata. Jasno je, da ni toliko nujno dekolonizirati zgodovino (M. C. Sahli), ampak doseči, da alžirski zgodovinarji osvobodijo svojo misel in razvijejo lastne paradigme.«

9 DD: »Dominirani, kolonizirani (ali njegovi potomci) je poslan v območje sence, v sekundarno miselno šolo, v najmanjši delec spomina. Ko zahteva status subjekta lastne zgodovine, postane neznošen, neslišen, začne terorizirati. Odrežejo ga.«

pomeni njenega kolektivnega nezavednega).¹⁰ Treba se je vprašati, kakšno *aktualno funkcijo* ima obnovitev odnosa gospostva, ki je utemeljen na izključitvi, v obliki epistemične delitve, ki *de facto* instituirala »uradno znanost« – ta seveda ni bila nikoli prepoznana, če se ima za vrhunec epistemološke modernosti in kritične budnosti. V analizi Dahla Djerbala lahko med vrsticami beremo, kar se mi zdi popolnoma ustrezno, da je takšna selektivna konstrukcija spoznanja neločljivo povezana z »zavestjo o sebi« *nacij*, ki so svoje institucije in identiteto oblikovale v imperializmu. Za te nacije je pogoj trajanja (kar je še posebej občutljivo zaradi grožnje, ki jo pomeni sodobna globalizacija) retrospektivno opravičevanje kolonializma, kar se lepo vidi v ponavljajočih se poskusih uveljavitve narativa herojske »kolonialne avanture«. Če gremo še globlje, je njihov najintimnejši ideološki temelj tisto, kar je Edward Said enkrat za vselej poimenoval »orientalizem«: ohranjanje mita *barbarstva koloniziranih*. »Oni« so lahko bili kolonizirani, ker so bili barbari (in glede na teleologijo napredka, kar je Hegel imenoval »razum v zgodovini«, so brez dvoma morali biti). O barbarih torej ni kaj reči, razen da gre za kulturno zaostalost, pomanjkanje osebnosti, nezadostnost vednosti in ne- moč, da bi sami politično delovali. In tistim, ki bi želeli dokazati nasprotno, je treba odreči tako materialna sredstva kot intelektualno legitimnost.

Na tem mestu naredi Daho Djerbal v svojem razglabljanju izjemen obrat. V resnici mu veliko pomenijo zahteva po enakosti, pravica do besede in enako dostojanstvo, vendar mu morda več pomeni zahteva, ki jo naslovi na lastne tovariše, na zgodovinarje kolonije in neodvisnosti ter konec koncev na samega sebe. Tega ne počne zato, da bi »dekoloniziral zgodovino«, ampak da bi »osvobodil misel alžirskih zgodovinarjev«, da bi pretresel zgodovinske sheme, ki ohranjajo kolonialno delitev ter jo prenašajo na potomce in predstavnike kolonizirancev.¹¹

Morda bi lahko tu govorili o »epistemologiji juga«,¹² vendar se mi zdi, da Djerbal zahteva še nekaj več: ne zgolj *restitucijo* (ali *rekonstitucijo*) pogleda, glasu, vednosti, »reference«, ki so jim bili odvzeti in uničeni, ampak

10 DD: »Da bi premislili to situacijo, lahko rečemo, da se vse dogaja tako, kot da ni bilo zbiranje harkij v taboriščih južne Francije po letu 1962 nič drugega kot fizična materializacija (teritorializirana) tega, kar je bilo vedno v mislih FSE (Français de souche européenne), »Francozov evropskega izvora«, alžirskih Francozov torej in tudi »Francozov iz Francije«. Čeprav so harkiji osebe, ki so pomagale kolonialni Franciji, ki so se zanjo žrtvovali; Francija je iz njih potegnila bolj ali manj »veličastne« koristi. Kljub temu so jih še naprej obravnavali kot FSNA (Français de souche nord-africaine), Francoze severnoafriškega izvora. Leta 1962 so pieds-noir (črne noge) iz Alžirije ostali polnopravni državljani, FSNA pa so ostali *Francozi severnoafriškega izvora*.«

11 Mohamed Chérif SAHLI, *Décoloniser l'histoire. Introduction à l'histoire du Maghreb*, Maspero, Paris, 1965.

12 Boaventura de Sousa SANTOS, *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Paradigm Publishers, Boulder, 2014.

konstrukcijo in potemtakem prek novih kategorij, ki bi dovoljevale nove raziskave, *invencijo vednosti o sebi*, ki ni kot takšna nikoli obstajala – vsaj ne kot teoretična, institucionalna vednost – in brez katere se neodvisnost ne bo uresničila (se bo celo samouničila). Konstrukcija je rekonstrukcija, toda slednja je lahko zgolj (re)konstrukcija. Tu se znajdemo globoko v politični dilemi, saj se pravzaprav ponovno znajdemo pred vprašanjem, ki ga je nekoč zastavil že Fanon, ali se lahko kolonizacije osvobojene nacije utemeljijo na *imitaciji* politične racionalnosti in načina mišljenja kolonizatorjev ter v ontološki dilemi, saj gre za vprašanje, kako emancipacija vpliva na *odnos do sebe*, do podobe sebe, s pomočjo katere se »vidijo« in »definirajo« tisti, ki so bili ali morajo danes postati akterji. Sodobna Alžirija je tragičen primer mimetičnega rivalstva s svojim starim kolonizatorjem, še posebej ko gre za »jakobinske« reprezentacije države in državljanstva. Djerbal poziva k veliko bolj radikalni praksi dekolonizacije, v kateri se bodo na simbolični ravni (intelektualni, izobraževalni), ki je očitno nabita s političnimi in moralnimi posledicami, merile in uresničile naloge *razlastitve razlaščevalcev*. Tako pridemo do subjektivitete, ki je drugi osrednji problem.

Poskusimo se takoj približati bistvu, čeprav tvegamo določeno abstraktnost – ne gre samo za spoznanje, ampak *prepoznanje* za bitja mesa in krvi, misli in občutij, pa naj bodo živi ali preživeli v njihovih spominih. Srce zgodovinskega procesa, kot ga opiše Djerbal in ki mora biti *na kritičen način vsebovan* v zgodovinopisju, je transpozicija ene izključitve v drugo. To je »dualizem« kolonialne družbe, ki se ponovno najde, *mutatis mutandis*, v »dualizmu« pisnega zgodovinjstva, in potiskanja (refoulement) enega z drugim, ki ga ponotranjijo tisti, ki imajo interes oporekati delitvi. Djerbal pa se ne zadovolji s to formalno značilnostjo. Izhajajoč iz konkretnih raziskav skicira veliko bolj substancialno tezo: *modernosti »preživetvenih« praks koloniziranih družb kot oblik upora gospodstvu*.¹³

Tu gre za »alternativno modernost« oziroma *kontramodernost*, če je za modernost še vedno značilno, da je neločljiva od kolonialnega sistema, ki

13 DD: »Treba se je vrniti k izhodišču. Kolonizacija je bila najprej in predvsem brutalen proces ekspropriacije. V študiji razvoja zemljiške lastnine na notranjih planotah Orana sem prišel do naslednjega: V tem dolgotrajnem procesu ekspropriacije, razseljevanja populacij in izolacije (...) se je med alžirskim kmetstvom razvil dipozitiv preživetja, ki je bil dejansko oblika upora (...). Imamo dvojno zgodovino: vzpostavitev kapitalističnega kolonialnega produkcijskega načina in menjave ter vzporedno vzpostavitev sistema združevanja in skupnovanja, preživetja, da bi se izognili popolni dezintegraciji, bedi in lakoti. Kolonialni sistem je proizvedel nove družbene dejavnike, delavce in zaposlene, partikularne oblike individuacije, prav tako pa je proizvedel komunitarne in kolektivne oblike, ki so bile vse kaj drugega kot ostanki tradicije. Namesto da bi povzel francosko kolonialno zgodovinopisje in njegov dualizem moderno/tradicionalno, sem skušal pokazati, da so te domnevno tradicionalne oblike same izraz moderne ter da čakajo ustrezno politično, družbeno in ideološko reprezentacijo. Kolektivne in komunitarne oblike se mi kažejo kot odgovor na razlašanje.«

se je tudi v (barbarskem) nasilju praks izkoreninjenja predstavljal (v kar je bil prepričan) kot vektor civilizacije in »napredka«. Ta teza je daljnosežna, zato ni dovolj, da pozdravimo učinek osvobajanja od zakoreninjenih vplivov (med njimi je tisti, ki zgodovinarjem starih metropol omogoča prepričanje, da so še vedno najboljši poznavalci svojih starih kolonij), ampak moramo drugega za drugim pogledati epistemološke primere in tematike. Zadeva namreč retrospektivno konstrukcijo »subjektov« upora kolonizaciji v vseh oblikah, od najbolj vidnih do najbolj skritih, od tistih, ki vzbujajo največ bojazni pri oblasti (v obliki vstaj), do spregledanih (v obliki tkanja), z drugimi besedami zadeva invencijo oblik solidarnosti, ki se pogledu zahodne »racionalnosti« zdijo tradicionalne, »arhaične«, čeprav so v resnici *odgovor na kolonizacijo*, pri čemer mobilizirajo kulturo, religijo in produkcijske načine. Zato so *prav tako moderne kot kolonizacija* oziroma so kolonizaciji »sodobne«, čeprav kažejo druge temporalnosti.¹⁴ Retrospektivna konstrukcija subjektov upora je neizogibna podpora invenciji subjektov neodvisnosti in posledično *državljanov* aktualne alžirske nacije, ki so se končno osvobodili duha starih gospodarjev in postali zmožni, da se ponovno osvobodijo. Ravno potvarjanje teh subjektov (ali obratno njihova heroizacija) v »primitivce revolta« (E. Hobsbawm) namreč hrani v *sedanjosti* smrtonosno utopijo avtoritarne modernizacije ali *denaturacije* neevropskih družb. Kar je »spodletelo« kolonizaciji, sedaj skuša uresničiti kombinacija sil svetovnega trga in z zahoda uvožene centralizirane nacionalne države z njenimi modeli vojske, policije, administracije in korupcije.

Tu nastopi druga Djerbalova epistemološka inovacija: takšna pretvorba zgodovinopisne prakse, ki se sedaj osredotoča na ponovno odkritje (ali retrospektivno konstrukcijo) koloniziranih subjektov, ki so se upirali s preživetjem in preživeli zaradi upiranja, ne zahteva zgolj antropološke kulture, metodologije zgodovine *kot antropološke discipline*, ampak *antropološko revolucijo*.¹⁵ Tu se z vso močjo zastavlja vprašanje »dualizmov«, in sicer bolj v kategorialni obliki, kot dualizem, ki je vpisan v predpostavke vednosti: kako artikulirati sovpadanje med zahodnim pogledom (pogledom kolonizatorja), ki človeške družbe (in njihove subjekte) deli na »barbare« in »civilizirane« (ki postanejo kasneje v vrednotno nevtralnem diskurzu pozitivnih znanosti »moderni« in »arhaični« ali »tradicionalni«), in sociološkim ali

14 To je Daniel Bensaïd na osnovi premišljevanja drugih revoltov in uporov nekoč imenoval »neskladnost časov« (*La Discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*. Les Éditions de la Passion, Paris, 1995).

15 To je nasprotno temu, kar prakticirajo antropologi zgodovinarji; pri tem je na mestu primerjava z Ann Stoler (glej *La Chair de l'Empire. Savoirs intimes et pouvoir raciaux en régime colonial*, La Découverte, Paris, 2013) ali z Michel Neapels (glej *Ethnographie, pragmatique, histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2011).

pravnim pogledom, ki iz institucionalne delitve na »državo« in »družbo« dela pogoj nastanka *avtonomne individualnosti*, ki je srce oblikovanja zahodnih nacij in implicitno njihove superiornosti in ki služi kot model razumevanja vsake družbe. Tu morda ne gre preprosto za zavrnitev takšnega dualizma (čeprav se je enkrat treba vprašati, kakšno »oblast-vednost« mu je podala njegova samoumevnost),¹⁶ ampak je treba radikalno postaviti pod vprašaj njegovo veljavnost za razumevanje vseh družb in posledično njihovo provincializacijo (kot pravi Chakrabarty), kar pomeni, da jim pripišemo status partikularnega in ne univerzalnega. Daho Djerbal nas spominja, kako ga je njegova zgodovinska praksa pripeljala do tega, da je začel v »središče« postavljati, kar je prej skušal »marginalizirati«, kot mu je sugerirala dominantna metodologija, celoto »kolektivnih in komunitarnih oblik, ki so bile vse drugo kot ostanek tradicije«, ampak so oblikovale dejanskost »odgovorov na razlašanje«. Te oblike, ki so jih *zavračale* notranje in zunanje uradne reprezentacije (v imenu ekskluzivne podobe modernosti), so oblikovale (v dobrem in slabem) enega od temeljev politične konstrukcije neodvisne Alžirije in so v nasilnem konfliktu z izposojeno moderno, ki jih tlači. Njihovo razkritje zahteva menjavo antropološkega pogleda, ki se konča z revolucijo v »racionalnosti« zgodovinarjev.

Potemtakem se zastavlja vprašanje univokalnosti besede »zgodovina«, kar bo moja tretja točka. Čeprav bo nujno zelo shematična, se ji ne bom izognil, saj želim, da se o njej začne dialog, ki bo morda prinesel nove poudarke. »Dve zgodovini: zgodovina lokalnega sistema in zgodovina kontrasistema«, ali nadalje »dve vednosti, dve narativi«, katerih razkritje mora »narediti mesto za drugo epistemo«. Zdi se mi, da te formule Doha Djerbala nakazujejo na nekaj, kar bi lahko s Foucaultom (še posebej ko gre za njegova predavanja iz leta 1976 *Družbo je treba braniti*) morda malo neobzdrano imenovali *kontrazgodovina*. K takšni kontrazgodovini želi prispevati Djerbal in k temu poziva kolege iz Alžirije (brez dvoma tudi iz drugih dekoloniziranih nacij, čeprav se zdi, da je odnos med Francijo in Alžirijo specifičen).¹⁷ Kako jo razumeti in kako prakticirati? Najprej je treba *zavzeti nasprotno gledišče* metodološkim postulatam in antropološkim predpostavkam »neuradno uradne«, ki je v Franciji in na Zahodu nasploh še vedno *de facto* dominantna. Treba je torej

16 V tem pogledu so zanimivi nastavki v uvodnem poglavju zadnjega dela razprave Immanuela Wallersteina *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789–1914*, University of California Press, Berkeley, 2011.

17 DD: »Gre torej za to, da damo prostor drugi *episteme*, drugi obliki misli, ki bi se ukvarjala z obstojem drugega kot *subjekta* – *subjectus* in ne *subditus* –, ga postavila v središče premišljevanja in mu dovolila proizvodnjo lastnih kategorij. Teža preizpraševanj družbe, v kateri živimo, ni zanemarljiva. Alžirsko družbo bodo še naprej pretresala kompulzivna gibanja, če ne bo ubesedila svojih travm in če ne bodo postale notranje razlike in protislovja predmet spoznanja.«

prakticirati polemično zgodovino, pri čemer ne smemo dovoliti, da nas zastrašijo ali nam vzamejo pogum materialne in simbolne neenakosti, o katerih smo govorili na začetku. Pri tem trenutni konflikt ni razumljen kot nesrečna ostalina zgodovinskih in družbenih razmer, v katerih se je oblikoval študij o kolonizaciji (in osvoboditvi), kot nekaj, kar lahko karseda hitro presežemo v »sodelovanju« in na horizontu »sprave« (ali če želite konsenza, ki bi temeljil na »skupni lastnini« vednosti in njenih instrumentov). Nasprotno je treba v tem videti vsaj trenutno *nepresegljivo situacijo*, saj je brez določene konca vpisana v sam predmet znanja in mora biti reflektirana v načinu približevanja temu predmetu. Takšno zgodovino ni »partizansko«, ni sovražno in se neskončno ne zadovoljuje z osvobodilno vojno. Ne skuša na mimetičen način obrniti gledišče gospodujočih v gledišče gospodovanih. Vendar skuša pokazati in premisliti *disimetrijo* in je zato »parcialno«.

To vodi neposredno do drugega vidika metode, ki ga tako briljantno opazarja Daho Djerbal v svojih osebnih delih (glede tega bi v Alžiriji težko našli soglasje, saj njegova dela oživljajo latentne strateške konflikte in potlačene travme) in ki se osredotoča na vojno za neodvisnost na osnovi pričevanj udeležencev »od spodaj«. ¹⁸ Za delanje kontrazgodovine so Djerbalu neizogibni subjekti, ki sem jih poimenoval »glasovi«. Od tod poudarek (sicer ne izključen, ampak usmerjevalen) na oralni zgodovini, ki je napisana v sedanjosti, preden pomrejo pričevalci in se izgubijo sledi. Vedno se spominjam nesreče študijskega tovariša, latinista Marcela Benabouja, ki je v času velikih antikolonialnih mobilizacij naše mladosti želel napisati disertacijo na temo »uporov« proti romanizaciji v rimskih afriških kolonijah. Ker je pretežno proučeval epigrafske vire, kot so napisi na svetiščih in nagrobniki, ni našel nobenega znamenja »upiranja«. To ne pomeni, da upor ni obstajal, ker pa ni bil »zapisan«, ga ni več mogoče najti. ¹⁹ Kontrazgodovina je zgodovina *drugih*, »neslavnih ljudi«, h kateri pa so v sodelovanju z zgodovinarjem prispevali sami.

Za konec (vsaj začasen) bi bilo morda ustrezno naznaniti še en problematičen vidik, ki je še bolj destabilizirajoč za dominantno epistemologijo. To je vztrajna uporaba besede »delitev«, h kateri se zateka Djerbal. Težko se izognemo drugim sodobnim uporabam tega izraza. Jacques Rancière je v svojih študijah, ki jih ne moremo spregledati, »delitev čutnega« opredelil kot operacijo dominantne estetike, ki proizvaja vidno tako, da istočasno proizvaja tudi nevidno. Ne gre pri izrazu, ki ga uporablja Djerbal, tudi za to, če gre za

18 Daho DJERBAL, *L'organisation spéciale de la Fédération de France du FLN. Histoire de la lutte armée du FLN en France (1956–1962)*, Chihab Éditions, Alžir, 2012.

19 Marcel BENABOU, *La Résistance africaine à la romanisation*, Maspero, Paris, 1976.

»poetiko zgodovine«, ki je brez dvoma tudi politika vednosti?²⁰ Toda vsako delitev je mogoče drugače odpraviti in ponovno vzpostaviti, kar je glavni cilj »kontrazgodovine«, zgodovine *drugih* (koloniziranih), ki jo delajo *drugi*, zgodovinarji, ki prihajajo iz druge obale Sredozemlja in ki se ne zadovoljijo z omejitvami »našega« pogleda. Istočasno dela očitno *samo dejstvo delitve*, ki ga zanika dominantni pozitivizem (pa naj je še tako sofisticiran zaradi stika s hermenevtičnimi in strukturalističnimi disciplinami). Toda kaj je ta »delitev« v končni analizi? Diskurzivna materialnost, nepresegljiva omejitev disimetrije, razlike v pozicijah, »mestih«, ki jih v teku zgodovine zasedajo tisti, ki so njen predmet, in tisti, ki jo delajo ali jo s pisanjem konstruirajo. Na koncu koncev »druga *episteme*«, ki jo zagovarja Daho, zahteva naslednji pogoj: pomembno je *ne izbrisati* razlike v mestih in torej »nasprotovati« (z zgodbami, pojasnjevalnimi hipotezami, alternativnimi antropološkimi modeli) vsem poskusom, da bi jo potlačili ali nevtralizirali. To je mogoče, če si zgodovinar, ki je učen in militanten, zastavi nalogo zgraditi gledišče tistih, ki so bili izključeni iz lastne zgodovine in *posledično iz »naše«*. Pobuda je neizbežno njegova. Začnemo tako, da se učimo od njega. To pa ne pomeni, da je cilj, kot nekakšno maščevanje koloniziranih, *povratno* iz polja zgodovinskega dela izključiti dediče kolonizatorjev. Nasprotno, moramo jih spodbuditi, da dobijo vpogled v pogoje svojega »poklica zgodovinarja«, čemur niso dajali dovolj pomena z *gledišča produkcije resnice*. Pod pogojem, da sprejmejo ceno strnjene dialektike in bivajo v protislovju, lahko to zagotovo razumejo.

Kontrazgodovina lahko vendarle postane – čeprav ostaja deljena, ločena, kar pomeni konfliktna – skupno dobro ali, bolje, *skupno mesto*, »deljeno« *delovišče*, na katerem delamo skupaj. Zelo konkretno to pomeni, da če želijo »francoski« zgodovinarji (zgodovinarji francoske nacije) kaj razumeti o tem »prekletem delu« svoje sodobne zgodovine, ki tudi vsebuje resnico, katere skrivnost pa je zakopana v spominih danes emancipiranih staroselcev in upornikov, morajo iskati tam, kjer je, pri tistih, ki so se borili, da bi se pojavila. Iz demokratičnega in istočasno znanstvenega interesa izhaja, da naš svet nima interesa napačno spoznati, in zgodovinska disciplina je bila vedno, vsaj idealno gledano, nosilka tega interesa.

20 Jacques RANCIÈRE, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, La Fabrique, Paris, 2000.