

Terry Eagleton

Walter Benjamin och historien

Det är karakteristiskt för det moderna tänkandet om det förflutna att vi uppfattar ett sådant tänkande som en *relation* snarare än som en *reflexion*. Det förflutna kan inte isoleras som objekt från våra egna angelägenheter; och antingen denna sanning fattas genom en ”sammansmältning av horisonter” (Gadamer), ett ständigt nyval av förfäder (Raymond Williams) eller en återkommande retroaktiv förändring av traditionen (T S Eliot), är det i vilket fall som helst uppenbart att föremålet för historisk kunskap är ett visst komplicerat sammanträffande mellan nuet och det förflutna och inte någon autonom forntida region som är helt opåverkad av den nutida blicken.

Tempus: framtiden

Det finns flera skäl till att marxismen måste känna missnöje med denna formulering. Till att börja med utelämnas vad som för det marxistiska tänkandet är det allra mest avgörande tempuset: futurum. Hur obestridligt marxismens intresse än är för nuet och det förflutna, är det alltid underordnat dess lidelse för framtiden. Det sammanträffande som betyder något för marxismen är inte bara sammansmältningen eller överlagringen eller den ömsesidiga konstruktionen av nutid och förfluten tid utan allt detta format och omvandlat genom en politisk inriktning mot social förändring. Ett intresse för framtiden är kort sagt inte bara en extra dimension som marxismen fogar till den historiska analysen — den utopiska biten så att säga; framtiden är snarare där marxismen i viss mening tar ställning, den utgångspunkt från vilken relationerna mellan nuet och det förflutna tolkas och bedöms. Ett sådant anspråk måste förvisso verka egendomligt, eftersom framtiden, ännu tydligare än det förflutna, saknar existens; så varför tar man här helt enkelt inte ställning i ett tomrum? Det förflutna kan åtminstone sägas existera i sina *verkningar*, om än inte i verkligheten; men i vilken mening kan vi alls tala om att ta ställning i framtiden? Helt enkelt, skulle jag vilja föreslå, i den meningen att framtiden existerar *in potentia* snarare än, som det förflutna, *in consequentia*. Lika litet som det förflutna aldrig bara är en öppen, odifferentierad och neutral horisont, är framtiden det. Den bestäms, öppnas och sluts hela tiden genom det förflutnas och nuets samlade verkan. Det förhåller sig dock inte så att vi tar ställning i nuet och planerar det förflutna och framtiden i alternativa riktningar: för marxismen är det nuet som avläses från framtiden, inte vice versa. För marxismen existerar nuet alls inte som någon komplett närvaro utan konstrueras självt alltid retrospektivt utifrån de förmenta politiska mål som det förhoppningsfullt och realistiskt kan leda till. Om det förflutna alltid på något sätt är närvarande — tecknet på ett modernt antihistoricistiskt tänkande — är också nuet för marxismen på något sätt förflutet; det begrips och tolkas alltid i tecknet av de mål som kan överskrida det. T S Eliot tolkar inte historien bakåt ur nuets synvinkel medan marxisten projicerar den framåt, utan marxisten kastar en ännu mer kraftfullt distansnerande blick bakåt, en blick som omfattar nuet självt.

Det skulle naturligtvis vara rena voluntarismen, eller utopism i begreppets mest negativa mening, att helt enkelt uppfatta denna framtid som det som är eftersträvaransvärt. Om konstruktionen av nuet och det förflutna från framtidens utgångspunkt ska vara mer än fantasi eller önsketänkande, måste det finnas någon mening i vilken framtiden redan är inskriven i nuet, redan bildar någon form av bestämd konstellation med det. Få anspråk är mer anstötliga för modernistiska öron, som förmodligen redan i vaggan har skrämmts av detta enda förfärliga ord: teleologi! Och ändå är påståendet att framtiden kan vara inskriven i nuet knappast särskilt metafysiskt, om man exempelvis tänker på Raymond Williams åtskillnad mellan överblivna,

dominerande och framträngande kulturelement.¹ Varje samhällsformation betecknar för Williams en komplex konstellation av dessa tre inslag så att (i en egendomlig återklang av en marxistisk tankeriktning som är helt främmande för Williams: althusserianismen) ingen samhällsformation någonsin är synkron eller identisk med sig själv. Den är snarare en motsägelsefull sammanlänkning av historier. Från den förflutna historien införlivas ”överblivna” inslag som i varierande grad kommer att stödja, motsätta sig, ifrågasätta eller stå i maskopi med den dominerande sociala ordningen och skapa nya värden, innebörder och bruk som åter kommer att delvis förkastas och delvis införlivas av den rådande ortodoxin. Det som i varje fall är klart vad Williams beträffar är, att ”inget produktionssätt och därför ingen dominerande samhällsordning och därför ingen dominerande kultur någonsin i verkligheten omfattar eller uttömmar all mänsklig praxis, all mänsklig energi och all mänsklig avsikt”.² Detta skenbart oantastliga påstående är i själva verket ett förtäckt slag mot just den althusserianism som Williams modell i en mening dubblar — en variant av marxistisk teori som enligt Williams skulle söka placera allt socialt medvetande i en obevekligt underkastande Ideologis tvångströja.

Det är kanske inte särskilt förvånande att denna modell formulerades i Storbritannien, i ett samhälle som under sin senare historia har bevittnat några av de mest frapperande förskjutningarna mellan dessa dimensioner, när en ekonomiskt dominerande bourgeoisie i stor utsträckning fortsatte att utöva sin politiska, ideologiska och kulturella hegemoni genom vad som strängt talat var en alltmer överbliven aristokrati. Resultatet kan då bli egendomliga allianser och kombinationer: de framträngande krafterna i 1800-talets England, den organiserade arbetarklassen, betraktade i den litteratur som den framställde rätt så ofta aristokratin och inte bourgeoisie som sin huvudfiende, så att en framträngande kraft låste sig i strid med en överbliven form så att säga över huvudet på den dominerande klasskulturen.³

Williams modell utgår, till skillnad från den jag föreslår här, i själva verket från det dominerande (synkrona) ögonblicket och avläser det överblivna och det framträngande från denna punkt. Men det finns naturligtvis här ett logiskt problem som Williams egentligen inte tar itu med, nämligen: Hur ska man kunna *identifiera* vad som är framträngande annat än i en historisk återblick? Är framträngande krafter sådana krafter som vi, i historisk efterklokhet, ser till slut har segrat? Uppenbarligen inte: arbetarklassen är inte mer segerrik i dag än vad den var på 1840-talet. Enligt vilka kriterier ska då ”framträngande” bedömas? Svaret på denna fråga är för marxismen snarare teoretiskt än empiriskt. De verkliga framträngande krafterna i det kapitalistiska samhället är krafter som är så materiellt placerade att de *kan* frigöra, utveckla och omvandla produktivkrafterna oberoende av om klasskampens tillstånd i ett bestämt ögonblick garanterar att de lyckas. Och ”frigöra, utveckla och omvandla” sker naturligtvis i en speciell, förutbestämd riktning; så vi är än en gång tillbaka vid frågan om en *önskvärd* framtid och dess omstridda skärning med de nuvarande förhållandena.

Befrielse

Arbetarklassen kan åstadkomma vad marxismen bedömer vara en önskvärd framtid på grund av sin ställning i nuet. Om den är framtidens inskrivning i nuet är den detta i kraft av vad den är och inte bara i kraft av vad den kan åstadkomma. Givet det slags samhälle som kapitalismen har skapat är det endast arbetarklassen som har möjlighet att organisera det på ett radikalt annorlunda sätt. Det är i denna mening som kapitalismen, i ett mörkt humoristiskt ögonblick av marxism, skapar sin egen dödgrävare, ger upphov till sitt eget frånfälle. Denna källa till potentiellt *värde* är samtidigt ett *faktum* hos det kapitalistiska systemet. Det är det *faktum* att kapitalismen (mot sina egna djupare önskemål) måste organisera och kollektivisera en

¹ Se Raymond Williams, *Marx och kulturen*, Stockholm: Bonniers, 1980, s 101-106.

² *Ibid*, s 104.

³ Se Raymond Williams, 'Forms of English Fiction in 1848', i *Writing in Society*, London: New Left Books, 1983.

arbetarklass som utgör de materiella förutsättningarna för en övergång från kapitalism till socialistisk kollektivism. Värden är för marxismen, *pace* David Hume, i denna mening alldeles bestämt rotade i fakta. Det marxistiska sammanställandet av nutid och framtid är alltså andra sidan av ett marxistiskt sammanställande av faktum och värde.

Det är inte fråga om att nuet helt enkelt är vad det är och att vi sedan har frihet att föreställa oss något mer önskvärt i framtiden; en sådan förening av positivism och idealism överskreds med ens genom Lukács *Historia och klassmedvetande*, som visade hur arbetarklassens vetenskap om sitt eget nuvarande tillstånd ofrånkomligt måste bli början till en befrielseörelse bortom detta. Ett visst slags framtid kan nu eftersträvas, är *möjlig* och inte meningslös att eftersträva, på grund av den ”faktiska” strukturen hos både nuet och det förflutna. Om denna ”faktiska struktur” själv avläses mot bakgrund av denna strävan, förhåller det sig också så att denna strävan är historiskt möjlig bara på grund av det historiska utvecklingsstadium som det borgerliga samhället har uppnått. Framtiden är alltså inskriven i nuet i just denna mening: inte som något metafysiskt väsen som skugglikt präglar det utan som en möjlig och önskvärd projicering av tendenser förankrade i nuets egen struktur. Kommunismen var, betonade Marx, inte något idealt förhållande utan den faktiska kampörelsen mot klassamhället. Sammanträffandet av nu/framtid och faktum/ värde är också, som Lukács insåg, ett sammanträffande av teori och praktik: när proletariatet kan ge en viss beskrivning av sig självt och det borgerliga samhället blir det den praktiska kraft som kommer att förändra den situation som det beskriver. Proletariatet kan inte ”känna till framtiden”; men det kan veta att det självt är nuets potentiella icke-identitet, vilket är allt som känna till framtiden kan innebära.

Vi kan veta vad det är i det förflutna och i nuet som skulle göra projiceringen av ett visst slags framtid till en relevant framtid och inte någon utopisk fantasi för detta samhälle. Vi kan tänka oss något sätt på vilket den retrospektiva berättelse vi en dag kunde avge om klassamhället, från ett tillstånd som hade överskridit det, skulle hålla samman både detta tillstånd och klassamhället på något betydelsefullt vis, tvärs över den klyfta som delade dem. Om det är detta som ”teleologi” betyder, behöver det trots allt inte vara särskilt skrämmande. Hur, undrar Wittgenstein, vet man om någon ”fortsätter korrekt” vid tillämpningen av en regel? Vad räknas här som ett sätt att ”fortsätta”? Två svar måste absolut förkastas: dels att reglerna själva dikterar den väg man måste ta (de skulle i själva verket inte vara *regler* om de gjorde detta, om de underlät att lämna utrymme för ”skapande tillämpning”), dels att ett sätt att fortsätta är rent godtyckligt. Om reglerna verkligen dikterar någon form av fortsättning, så är framtiden teleologiskt inskriven i nuet som dess bestämmande väsen och nuet följaktligen reducerat till ett rent fenomen därav. Om inte reglerna i någon mening bestämmer hur man kan fortsätta på ett sammanhängande sätt, så är framtiden bara en odifferentierad horisont av öppen möjlighet och ”att fortsätta” uppfattas anarkistiskt, som ett överskridande av alla möjliga regler och inte som en skapande omvandling av dem. När den som tillämpar en regel har ”fortsatt”, måste vi på något sätt kunna blicka tillbaka och se att även om det som han eller hon gjorde kan ha förändrat reglerna så var det också av samma art; vi måste kort sagt gentemot evolutionisterna och utopisterna inse att det finns något som kallas ”revolutionerande kontinuitet” — att både ren evolutionism och ren revolutionism är metafysiska begrepp.

Mänskliga begär

Denna argumentering kan drivas på ett annat plan, på de mänskliga begärens plan. Det anses ibland att den som är slav under vad vi kan kalla ”falskt” eller ”oautentiskt” begär enbart är omedveten om vad han eller hon faktiskt önskar sig. Men detta är att underskatta självbedrägeriets självfallna realitet. Den som är utsatt för självbedrägeri är *verkligen* utsatt för självbedrägeri och försmäktar inte under misshagliga begär som kan skalas av för att avslöja en ”autentisk” kärna av behov. Å andra sidan är det viktigt att inse att om någon hamnade i en situation där han eller hon kunde erkänna ett begär som vi trodde vara ”autentiskt”, skulle det

ingå i detta erkännande att personen i fråga kunde så att säga se tillbaka på sin ”förhistoria” och inse att hade inte han eller hon varit utsatt för självbedrägeri, så skulle han eller hon önskat vad de nu vill. En önskvärd framtid är med andra ord inte inneboende i nuet i den meningen att den är vad människor egentligen, i hemlighet, om de bara visste, önskar. Den är inneboende i nuet i den meningen, att om den som kom fram till ett ”autentiskt” begär var ur stånd att skriva om sin tidigare historia utifrån detta begär, kan vi inte rimligen tala om hans eller hennes begär som ”falska” i någon betydelsefull mening. Det finns ingen essentialistisk tråd som förenar nuets och framtidens begär; men de två uppsättningarna begär saknar inte heller förbindelse med varandra. ”Falska” begär är falska bara i relation till vad någon skulle vilja om han skulle komma att inse att han hade bedragit sig själv.

Det förflutnas förflutenhet

Det finns en andra anledning till att marxismen känner olust inför idén att det förflutna alltid kastas tillbaka från nuet. För i många aktuella versioner av denna idé verkar det som om det förflutnas *förflutenhet* förnekades. ”Det förflutna”, skriver Milan Kundera i *Skrattets och glömskans bok*

skriker att de vill skapa en bättre framtid, men det är inte sant. Framtiden, den är bara en likgiltig tomhet som inte intresserar någon, medan det förflutna är fullt av liv och dess ansikte irriterar oss, retar, förödmjukar, så att vi vill förinta det eller måla om det. Människorna vill vara framtidens herrar bara för att kunna ändra det förflutna. De kämpar om tillträde till de laboratorier där fotografier retuscheras och levnadsbeskrivningar och historia skrivs om.

Det förflutna är för Kundera ett oförskämt autonomt objekt som provocerar oss mer än vad vi provocerar det, som hetsar och lurar oss till en omredigering, av vilken det förflutna, enligt vad vi patetiskt och tröstande tror, inte är mer än en funktion. Det förflutna är ett främmande land som driver oss till att kuva det, men vem som här är herre har inte fått någon bestämd lösning. Det har om T S Eliots betonande av att den sant historiska känslan är en insikt om det förflutnas nukvalitet träffande sagts, att detta bättre kan beskrivas som en antihistorisk känsla; ty det förflutna blir då för Eliot och hans sort helt synkront med nuet, en *kvalitet* snarare än en oberoende verklighet, en skenbart diakron ordning vars hemliga enhet är den imperialistiska produkten av ett nutida medvetande, en skenbar sekvensbildning som alltid slås ihop till ett jämviktstillstånd. Att avskaffa det förflutnas förflutenhet är att med en gång befria sig från både eufori och förtvivlan. För å ena sidan erbjuder, som Brecht erinrade om, det förflutnas förflutenhet ett utlopp från nuets tvångsmässiga upprepning till skillnadens befriande rike:

Vårt nöje av gamla pjäser blir större om vi i högre grad kan överlämna oss åt det nya slags njutningar som lämpar sig bättre för vår tid. I det syftet behöver vi utveckla den historiska känslan (som också krävs för uppskattandet av nya pjäser) till verklig sinnlig njutning. När våra teatrar framför pjäser från andra perioder vill de utplåna avståndet, fylla i gapet, skyla över skillnaderna. Men vad blir det då av vår förtjusning i jämförelser, i avstånd, i olikheter — vilket på samma gång är en förtjusning i vad som är nära och passande för oss själva?⁴

”Fylla i gapet, skyla över skillnaderna”: det är anmärkningsvärt hur dessa nutida teoretiker, som på det våldsammaste har motsatt sig denna enbart ”imaginära” förteckning i nuet, ganska villigt har funnit sig i en sådan imaginär version av historien, där det förflutna reduceras till blott en trist spegelbild eller backprojektion av ”nuets angelägenheter”. Brechts förtjusning över den historiska skillnaden, över det förflutnas envisa motstånd mot återvinning, borde varna oss för all triumfkänsla hos den ”nutida konjunkturen”. Men det finns också en dystrare anledning till att en sådan triumfkänsla är opåkallad. Om det främmande hos det förflutna skulle vara en källa till vårt välbehag — för vad annat har vi, när det inte finns någon sannolik framtid att glädja sig åt? — är det också hotfullt nog en orsak till vårt obehag. Historien kan,

⁴ John Willett (ed), *Brecht on Theatre*, New York: Hill and Wang, 1964, s 276.

för att omformulera en pregnant bild hos Edward Thompson, uppfattas som ett tåg som kommer att leverera oss till vår (förut)bestämmelse; men vi har också problemet med dem som dog i tunnlarna och gick under på sidospåren, med dem som trots allt inte kommer att forslas fram till ljuskällan i spårens ände.

Trots alla Walter Benjamins bemödanden om att uppväcka de döda med sin vältalighets stridssignal, trots alla hans envisa och oundgängliga försök att kring den skröpliga skaran av alltjämt kämpande människor uppbåda de berikande skuggorna av de orättvist kuvade, återstår den bittra och obevekliga sanningen att de döda bara kan väckas i den revolutionära fantasin. Det finns inget bokstavligt sätt på vilket vi kan kompensera dem för de lidanden de åsamkades under den dominerande sociala ordningen. Vi kan inte återuppväcka medeltidens undertryckta bönder eller den tidiga industrikapitalismens slavar, de barn som dog oälskade och skrämde i klassamhällets eländiga kyffen, de kvinnor som knäckte sina ryggar för en regim som utnyttjade dem med övermod och förakt, de koloniserade nationer som föll samman under en förtryckare som fann dem på en och samma gång ondskefulla och charmerande. Det finns inget bokstavligt sätt på vilket skuggorna från dessa döda kan kallas samman för att kräva rättvisa av dem som missbrukade dem. Om vi själva, som Benjamin ansåg, är de enda som vakar över dessa döda, de enda beskyddarna mot dem som skulle utplåna deras namn från historiens protokoll, är detta förvisso ett tvetydigt arv genom att blanda det mest obevekliga försvar med det djupaste erkännande av vanmakt. Vad annars har historien varit för marxismen än inskrivningen av dessa brutaliteter? Det är inte detsamma som att glömma bort civilisationens dokument: den mänskliga kärlekens, barmhärtighetens, rättvisans och förlåtelsens obestriddliga realiteter. Det är bara en påminnelse om att, som Benjamin uttrycker det, varje civilisationsdokument samtidigt är ett vittnesbörd om barbari: att det inte finns någon text av historisk dygd som inte har sina rötter i exploateringen och förtryckets historiska dynga. Det förflutnas förflutenhet är den enkla sanningen, att hur mycket vi än omtolkar och återvinner historiens fördömda, så har de snabbt fallit i den glömska som de från födseln var ämnade för och har därmed bidragit till vår förmåga som radikaler att komma ihåg dem.

Huruvida historien bildar en sammanhängande text ända från mollusken till monopolkapitalismen eller är en söndrad, obestämbar och fragmenterad affär, har relevans för dessa frågor. För det är viktigt att veta hur långt bakåt genom historien som en kärnvapenkatastrof kommer att få verkningar. Kommer den bara att vittna om misslyckandet för vår egen särskilda historia — låt oss säga historien efter andra världskriget — eller kommer dess retroaktiva verkningar att bli mer långtgående? Om vi inte kan uppnå frigörelse, har då även stenåldern misslyckats? Är det ens någon mening att ställa denna fråga? Vad som här står på spel är inte något ”kollektivt mänskligt ansvar” : det är svårt att ens enligt den mest obevekliga lineära historietolkning uppfatta stenålderns människor som på något sätt ansvariga för kärnvapenkatastrofen. Snarare har för den som under en kort tid är levande nog för att registrera faktum äldre tiders människor omdefinierats som delar av ett släkte som förstörde sig självt och har därmed fått en annan ”betydelse”. Detta är kanske den väsentligaste nutida innebörden av Eliots övertygelse att nuet förändrar det förflutna.

För huruvida det är sant eller ej att stenålderns människor eller medeltidens trälar var ansvariga för historiens slutliga undergång, vilket på det hela taget tycks orimligt, skulle det ändå vara sant att varje ostadigt steg av ett stenåldersbarn, varje ord och gest av en medeltida träl ingick bland handlingarna hos ett släkte som till slut hade utplånat sig självt. Att detta inte behöver eliminera *värdet* av sådana ord och gester är förvisso klart: värde är skapat värde inom ens omedelbara förhållanden. Men man behöver inte anse att sådana människors livshistorier bildar en sammanhängande berättelse med vår egen för att inse att oavsett vad vi gör eller inte gör så påverkar det deras historiska betydelse — att man åtminstone i denna mening inte kan skriva under på den trösterika uppfattningen att tidigare epokers ”mening” lätt går att

skilja från deras nuvarande ”innebörd”.

Om de döda bara kan väckas i den revolutionära fantasin, förblir det ändå sant att Walter Benjamins marxistiska antihistoricism markerar en gräns bortom vilken inte ens det djärvaste historiemarktistiska tänkandet om historien ännu har förmått färdas. Benjamins projekt var att spränga sönder det historicistiska tänkandets dödliga kontinuum med de stackars få vapen som stod honom till buds: chocken, allegorin, den episka teatern, heterogena ”skärvor av messiansk tid”, mekanisk reproduktion, miniatyrisering, kabbalistiskt hermeneutiskt våld, surrealistiskt montage, revolutionär nostalgi, judiskt minne, reaktiverade minnesspår, historiska ”konstellationer”, tolkningar som stryker mothårs. Det är på något sätt ironiskt att nu envist hylla dessa antihistoricistiska strategier när de var inte annat än rester och lämningar som skulle räddas efter den historiska katastrofen. Det är omöjligt att dra lärdom av Benjamins djupt antihistoricistiska marxism, att från den lösgöra någon praktisk ”teknik”, utan att erkänna att själva förutsättningen för dess möjligheter var att historien hade fallit sönder bakom ens rygg i spillror — att man kunde rota bland ruinerna och samla smått och gott för att hejda ”framåtskridandets” obevekliga gång bara för att katastrofen redan hade inträffat.

De stora vänsterhistoricisterna inom 1900-talets marxism, Lukács, Korsch, Gramsci, satte kanske alltför sorglöst tilltro till historien som den homogena berättelsen om ett klasssubjekt, men förutsättningarna för ett sådant teoretiskt misstag var arbetarupproren över hela Europa. Denna poäng kan användas mot den marxistiska historicismen, för vilken ”teori” vanligen inte är mer än den politiska praktikens själv-insikt; åtminstone i detta fall var praktiken sundare än den teori som den gav upphov till. Med Benjamin var fallet det omvända: just de historiska förhållanden som berövade honom en effektiv politisk praktik var också de som alstrade en teoretisk antihistoricism av stor fruktbarhet. Benjamin visste, vilket de härskande klasserna inte gör, att historien alltid befinner sig i kris; att en händelse blir ”historisk” retroaktivt, i de konstellationer den bildar med sina konsekvenser; att ”auran” har makt att undertrycka de komplicerade spåren efter en händelses frambringande och att den mekaniska reproduktionen har förmåga att bryta upp historiens ideologiska självidentitet för att frigöra de heterogena skärvor av tid, som när de väl våldsamt förenats med det närvarande i ”nutidens” frusna dialektik kan få de döda att inträffa igen, denna gång som komedi.

Dessa förtryckta döda kallas av Benjamin för ”traditionen”, som skiljer sig från de härskande klassernas ”historia”. Vilken relation som dessa båda dimensioner egentligen bildar med varandra förblir ett oteoretiserat problem i hans verk och har än i dag inte fått någon lösning. Det är möjligt att närma sig detta problem genom att rakt på sak fråga: Vem skapar historien? Svaret ”män och kvinnor” duger kanske som en första, polemisk ståndpunkt gentemot idealismen; det är förvisso ingen annan — Gud, Anden, Naturen — som skapar den för dem. Men svaret har föga värde när vi väl har avfärdat en idealistisk samtalspartner; för det finns uppenbarligen en annan mening i vilken, som Louis Althusser en gång konstaterade, det är en förolämpande mystifiering att säga till ”vanliga män och kvinnor” att de ”skapar historia”, när de tydligen inte gör det. Men det går inte heller att påstå att de ”härskande klasserna” skapar historia, i en historicistisk problematik som betraktar sådana klasser som kärnan eller dynamiken i en hel samhällsformation. Det är varken så att ”massorna” skapar en historia som den härskande klassen passivt parasiterar på eller att den härskande klassen skapar en historia som massorna bara är överksamta föremål för. Det förra fallet tillhör ett populistiskt triumf-tänkande, det senare ett frankfurtianskt svårmod. Det förra har rätt när det påpekar att det inte finns något förtryck utan en motståndskultur — att massorna i denna mening skapar, om inte ”historia” så åtminstone *sin* historia. Den senare ståndpunkten betonar med lika stor rätt att om sådana ”relativt autonoma” förtryckskulturer existerar, så bestäms de ”i sista instans” av sina konflikt- och samförståndsrelationer med en härskande ordning.

Men precis samma sak gäller för den härskande ordningen själv. Om den äger sin egen

relativt autonoma historia och kultur, så är denna historia ändå i sista instans bestämd av sina relationer med dem som den förtrycker. Om den härskande klassen ”skapar historia” så gör den det på grundval av sina relationer med de förtryckta; och det betyder att de förtryckta är historiens ”negativa subjekt” i så måtto att det är de som skriver in i historien de begränsningar som bestämmer den. Om ”någon gammal historia” har upphört att gälla, så är det för att de förtryckta existerar och kräver särskilda former av underkastelse som bestämmer de härskande klassernas praktik. Om bara de härskande klasserna kunde bli fria från sina underordnade skulle de ha frihet att skapa historia hur de ville; men det kan de naturligtvis inte, eftersom de då skulle ha upphört att existera.

Att tolka historien från de förtrycktas ståndpunkt betyder inte att de förtryckta är historiens (dolda, glömda, oartikulerade, övergivna) ”subjekt”; snarare föreställer man sig att historien konstrueras inom de gränser som de förtryckta genom själva sin existens sätter. I denna mening har Althusser rätt när han konstaterar att om historien alls har ett subjekt, är det inte ”män och kvinnor” eller ”sociala klasser” utan *klasskampen*. Och detta är förvisso ett egendomligt slag av subjekt — det är i alla fall knappast fråga om ett ”centrerat” subjekt. De förtryckta bestämmer historien, inte för att de i hemlighet är mäktiga utan precis som det som saknas i och har uteslutits från en litterär text bestämmer dess struktur. Det som definierar historien är vad den utesluter: den ”undertext” som är varken en rent passiv funktion av texten själv, precis som proletariatet bistert kan sägas vara enbart en införlivad funktion hos kapitalet, eller som i vissa arbetar- och kvinnohistorikers önsketänkande en autonom men dold diskurs som kan plockas fram i sin helhet.

Frågan ”vem skapar historia” rör sig i vilket fall som helst på olika plan. Ekonomiskt sett är det meningsfullt att hävda att historien skapas av massorna, för det är förvisso deras arbetskraft som producerar allt som finns. Men därav följer inte att massorna skapar historia politiskt och kulturellt. Frågan understryker med andra ord det riktiga i Althusserns antihistoricistiska uppfattning att historiens olika ”nivåer” är strukturellt och temporalt åtskilda och ger olika svar på samma fråga. I en annan innebörd av uttrycket ”skapar historia” — ”göra något historiskt” — blir ett intressant marxistiskt svar att ingen skapar historia, eftersom att skapa historia i denna mening skulle innebära just att bryta med förtrycket. Det är i denna mening som klassamhället för Marx tillhör förhistorien. Sedd utifrån framtidens utkikspunkt är historien enbart de olika former som förtryckets stagnation antar. Så länge denna stagnation förblir orubbad händer aldrig något ”egentligen”. ”Att det ‘fortsätter som förut’”, konstaterade Walter Benjamin en gång, ”är katastrofen.”

Historien inte bara ”fortsätter” utan tycks ha fortsatt alldeles för länge. Det är svårt att inte känna att det faktiskt finns *för mycket* av den, att den, som Marx sade, tynger som en mardröm över de levandes huvuden. Hur ska vi någonsin komma från allt *detta*? Betraktad på det sättet kan historien snabbt bli inte bara den ena förbannade saken efter den andra utan formligen kväljande.

Den som läst Pelicans *History of the World* kan sympatisera med denna avsmak. Boken är faktiskt ytterst torftig; under de första två hundra sidorna sker nästan inget betydelsefullt alls, och gestalterna är bara skisser till trovärdiga och avrundade människor. Sedan kastar författaren, som för att desperat hålla kvar sina läsares avtagande uppmärksamhet, all försiktighet över bord och hittar på de mest svindlande osannolika scenarion. En snickares son, är det meningen vi ska tro, övertygade halva världen om att han var odödlig; en obetydlig korsikansk desperado erövrar en stor del av jorden; en paranoid georgisk bonde sägs ha slaktat miljoner av sitt eget folk. Berövad varje centralt berättartema upplöses texten vid ungefär sidan 400 i ett vilt och fantastiskt mischmasch; varje surrealistisk sidohandling föder en ännu otroligare. Gestalterna mångfaldigas på ett absurt sätt, men ändå framstår författarens fantasi som egendomligt låst och repetitiv: nästan alla hans franska gestalter heter Ludvig och han tycks oförmögen att ge någon dramatiskt komplicerad presentation av sina figurer på samhällets

botten, som inte tycks göra annat än slita och svälta. Då och då, fast sällan i berättelsens mer centrala delar, framträder någon enstaka, tunt skildrad kvinnlig gestalt. I slutkapitlen kastas de sista slitna trasorna av realism skamlöst bort: krig, folkmord, hungersnöd och revolution dyker upp med tröttsam regelbundenhet, och fastän berättelsen lämnas oavslutad är det lätt att tänka ut ett lämpligt slut. Det är svårt att skapa mening av detta grovt sensationalistiska virrvarr, såvida det inte är avsett att på något sätt vara symboliskt.

Hayden White, som förståeligt nog blivit deprimerad av detta dystra skådespel, söker ställa det förflutnas motbudande icke-betydelse mot en framtid som genom medvetna etiska beslut kan formas till något slags ordning.⁵ Det förflutna är kort sagt det som man ska bryta med; och det kan bland annat tyckas vara ett typiskt amerikanskt tema. Men Harold Blooms verk skulle ifrågasätta möjligheten av en sådan brytning. För Bloom är ett sådant försök att vakna upp ur historiens mardröm en ädel lögn: det är bara när det förflutna undertrycks och förnekas i en självupprinnelsens myt som det kan uppstå ett verkligt skapande, men de döda återvänder alltid, i en avslutande trop. Vi kommer aldrig att skaka av oss vår oidipala ambivalens gentemot det förflutna, eftersom vi är skapade av det; vi känner, som Eliot konstaterade, till mer än våra förfäder, och vad vi känner till är dem. Det förflutna är på en och samma gång allt som vi över huvud taget har och det största problem vi ställs inför; och Graham Martin har slagit fast den specifikt amerikanska böjningen av denna paradox som en spöklik hunger efter historia förenat med en strävan att avskaffa den. Nu är inte mer än den tvångsmässiga upprepningen av detta dödläge (eller denna apori), från vilket det inte finns någon väg ut så länge ”historien”, som hos Bloom, förblir en odifferentierad kategori.⁶

För revolutionären är barnet inte bara produkten av fadern, det senaste ledet i denna lineära historia; han eller hon är också avkomman av äldre bröder och systrar, revolutionära syskon som usurperade patriarken på sin tid och efterlämnade denna farliga makt åt oss. Det finns en syskonsolidaritet som skär tvärs igenom Blooms obarmhärtigt monistiska historia, och det är denna som Walter Benjamin kallar ”traditionen”. Barnens historia är inte bara en funktion av föräldrarnas historia; som undertext inom familjeromansen har den sin egen relativa autonomi. Den paradox som inget liberalt eller idealistiskt tänkande kan lösa — hur ska vi befria oss från historien genom historien? hur ska vi kunna vända mot förtryckarna de vapen som de själva har format och gjort slöa? — förklaras när man väl inser att det existerar *olika historier* vars inbördes relationer undgår homologins, antitesens, omkastningens eller spegelbildens enkla definitioner. Inte heller ska frågan om ”senhet” ställas på något enkelt lineärt sätt, när vi väl överfört den från diktarnas historia till folkens historia. De förtryckta är förvisso i en mening ”sena” i förhållande till sina härskare, liksom barn i förhållande till sina föräldrar, men i en annan mening fungerar denna familjemetafor inte alls, eftersom förtryckarna och de förtryckta föds tillsammans på en gång. Det kan inte finnas någon kapitalistklass utan ett proletariet; ingen är ”före” den andre. Barnen skapade i detta fall föräldrarna lika mycket som tvärtom. I en viss mening skapar barnen naturligtvis alltid sina föräldrar, i så måtto att man inte kan vara förälder utan att ha barn; och detta har relevans för Blooms modell, för vilken föräldern-diktaren ur ett visst perspektiv inte är annat än sin avkommas feltolkningar och exakt samtida med dem alla. Men i ett annat perspektiv bevarar föräldern-diktaren sitt företräde, eftersom han faktiskt aldrig kan känna sina barn och så-tillvida inte kan hämmas av dem, annat än i abstrakt mening, i skapelseögonblicket.

Förtryckande grupper och klasser känner däremot sin ”avkomma” så väl att det med säkerhet kan sägas att de inte vet *något annat*. Även vad de vet om sitt eget förflutna — om sina egna förtryckande föregångare — betraktas genom denna optik. Förtryckande klasser känner sig själva bara genom sina relationer till dessa subjekt, eftersom det är dessa relationer som utgör

⁵ Se Hayden White, 'The Politics of Historical Interpretation: Discipline and Desublimation', i W J T Mitchell (red), *The Politics of Interpretation*, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

⁶ Se Graham Martin (ed), *Eliot in Perspective*, Atlantic Highlands, N J: Humanities, 1970, s 23.

deras identitet. Det som lamslår deras ”kreativitet” är inte en dödlig arvsföljd av föregångare, för dem kan de skriva ut från eller in i sin egen homogena berättelse; det är snarare deras ”barn” som driver dem in i neurosen. Åtminstone för marxismen har ”barnen” denna makt delvis för att de är mindre ”sena” än sina föräldrar. Det är bourgeoisien som är sen i förhållande till nuet, det vill säga till proletariatet. Den kommer gång på gång för sent till den scen som den själv har skapat för att kunna göra något åt det och hemsöker platserna för sitt eget våld likt håglösa spöken utan möjlighet att vare sig försvinna eller stanna kvar. Detta är en annan innebörd av de dödas återkomst.

I en av sina skarpaste dialektiska kommentarer anmärkte Lenin en gång att det var den relativa frånvaron av ”kultur” i det tsaristiska Ryssland som hade gjort den bolsjevikiska revolutionen möjlig, men att samma frånvaro gjorde det ytterst svårt att försvara den. Och omvänt, skrev han, var det kulturens stora tyngd i de kapitalistiska västländerna som gjorde det så svårt att där inleda en socialistisk revolution, men att samma kultur när revolutionen väl hade genomförts skulle låta den blomstra. Historien i det tsaristiska Ryssland var autokratiskt humbug: det fanns för lite kulturhistoria, åtminstone vad massorna beträffade, och det var detta som delvis möjliggjorde den revolutionära brytningen. Men socialism är naturligtvis, som Lenin och Trotskij väl visste, möjlig bara på en grund av ackumulerat materiellt och kulturellt kapital: och det var därför som socialismen gick förlorad i Sovjetunionen. I väst råder, som Lenin påpekar, exakt motsatta förhållandet: den kulturhistoria varmed vi lämpligen kan konstruera socialismen är på samma gång hindret därför, mardrömmen som tynger de levandes huvuden.⁷ Namnet på en reaktion på detta problem — hur revolutionär förändring kan vara möjlig i kulturellt och ideologiskt ”mättade” borgerliga samhällen — är Antonio Gramsci. Gramsci insåg att det är ”kulturen”, eller de ideologiska institutionerna, som reglerar relationerna mellan ”historien” och ”traditionen”. Sådana institutioner kan inte uppfattas enligt vare sig någon enkel införlivningsmodell eller de labouristiska och radikalfeministiska mytologierna om en fullständig ”alternativ historia” som flyter som en stilla underström under den härskande klassens kultur.

Vad gäller Marx själv var hans svar på frågan om hur historien kunde göras ogjord genom sina egna besmittade verktyg förvånansvärt djärvt. Historien skulle omvandlas genom sin mest besmittade produkt, genom dem som bar de värsta märkena av dess uselhet och brutalitet. Den orimligaste lösningen visar sig vara den enda acceptabla, av den enkla anledningen att en socialistisk omvandling ska betraktas inte som ett maktskifte utan som en revolution i själva innebörden av makt. Endast de relativt maktlösa kan nu vara ett tecken på denna förändring. Historiematerialismens lärdom är att man bara genom den genaste vägen kan hoppas på att komma fram på andra sidan. Man kommer kanske inte fram; men om man väljer idealismens omvägar kommer man aldrig ens att upptäcka hur ofrånkomligt misslyckandet var till att börja med.

Översättning: Sven-Erik Torhell

Lästips

Av Terry Eagleton finns på marxistarkivet även: [Marxism och litteratur](#)

⁷ Se, för en allmän redogörelse av Lenin och kulturen, Carmen Claudin-Urondo, *Lenin and the Cultural Revolution*, Sussex: Hassocks Press, 1977.