

## METAPOLITIKA, METAPOLITIKA

Filozofija v zadnjih štiridesetih, petdesetih letih, nekako odkar je Heidegger odposlal svoje *Pismo o humanizmu*, razvija posebno »praktično teorijo«. Motrenja, ki izhajajo iz filozofske kulture, se prav zavoljo tega izhodišča skorajda nujno znajdejo v »filozofiji kulture«, ne da bi bil hkrati podan smoter. Nujnost take premestitve iz »prve« v »drugo« filozofijo prihaja namreč iz same nuje motriteljskega duha (*theoria*), ki je nekaj vzniknil v kulturi filozofije, tej skrbi za dušo, in je brezdušno poniknil v nekem stanju, ki je filozofijo tako rekoč primoralo, da se prične ukvarjati s kulturo, z njenimi drobci, raztrganinami, zavržki, z nedoločnostjo, ki je postala splošna in pomeni veliko več kot pa le »nelagodje v kulturi«. Kajti, če kaj, potem danes ni več jasno to, *kako kultura definira položaj človeka*. Ko pravimo »kultura«, s tem ne menimo nekaj drugega od znanosti, od narave, od družbe ali od tehnike, saj se je vse to razvilo iz kulture, če jo razumemo v smislu odpiranja sveta, ki se osmišlja kot zgodovina, ki se zamišlja v umetnosti, ki je zaupan božjemu upanju. Kultura v tem smislu *sveta* definira položaj človeka. In vendar se ena najodločilnejših določb v zvezi z modernim položajem človeka, ki jo je podal filozof, čigar ime je postalo sinonim za krizo moderne, glasi, da je človek nefiksirana, neizgotovljena žival. S tem, da se moderna človeškost sebi odkrije kot neizgotovljena žival, česar seveda ravno ni mogoče predstavljati kot znanstveno odkritje, postane kultura, kolikor naj bi definirala njen položaj, problematična. To se najprej kaže v t. i.

humanističnih vedah, ki naj bi zdaj priskrbele tako definicijo človeškosti, pri čemer je deficit kulture, ki naj bi sama po sebi definirala položaj človeka, potisnjen na obrobje kot »teoretsko« nepomemben. Humanistične vede s tem izhodiščno zapadejo pozitivizmu znanosti, od katerih naj bi se prvotno ločevale v imenu duhovnosti, ki naj bi ji pripadale in jo potrjevale. Toda humanističnim vedam se zdi smešno, da bi se še naprej »oslavljale« kot duhoslovne – ko pa po tihem računajo s tem, da bodo ravno s tem, da zamolčujejo stanje duha, izkazovale svojo znanstvenost, ali vsaj to, da znanstvenosti sploh ne potrebujejo. In vendar so vse po vrsti, kljub svoji priložnostni kritiki na račun znanosti, ki naj bi vrh tega izhajala iz neke nejasne etične potrebe (»človeka pa ne damo«), s svojim početjem soudeležene pri soomogočanju znanosti, da je ta lahko dokončno nastopila kot moč in tako opolnomočena prevzela tudi oblast nad načinom, kako ima človek sebe v lasti, se pravi nad njegovo kulturo, ki se je sama potujila – neizgotovljeni živali. Če smo poštene, tudi vsi sektorji kulture, visoka ustvarjalnost, vsa čista umetnost in kar je alternativnega, potrjujejo in pospešujejo *delo znanosti*, ki je *brezmiselno*, vendar gotovo služi izgotavljanju. To počne že jezik sam, ki vse bolj in bolj postaja sredstvo znanosti in izginja kot sredina sveta. Kaj je danes umetniški navdih in duhovni smisel božjega razodetja in svoboda mišljenja v primerjavi z znanstvenostjo, v katero je prešla umetnost, religija in filozofija? Glede tega smo danes pravzaprav vsi nevedni, čeprav se ve, da gremo v družbo znanja in nam je ob tem celo ugodno spričo spremljajočega brezmiselja. V tej nevednosti, ki sicer vse ve, se obnašamo kot norci, ki od vsega norenja vendar ne morejo znoreti. Norost bi že bila neka kultura, ki bi definirala človeka, je že neki duh, ki veže telo in dušo. Ustrojeni za delo znanosti si to vez zlahka predstavljamo kot stroj ali morda še najlažje kar kot strojnico.

A vrnimo se k filozofski kulturi, skrbi za dušo, ki nam govori kot miselno izročilo duha. V čem bi to lahko bilo ali pa celo moralo biti zavezujoče? Mar bi ne taka zavezujočnost vezala na način prisile, ki je moderni človeškosti odvrtna in nesprejemljiva, tako da se hoče z vso silo emancipirati od nje? Mar se prevratna modernost ne oblikuje ravno v zvezi z razvezovanjem te vezi v vseh skrajnih različicah revolucije in restavracije, radikalizmov in fundamentalizmov, terorizmov in militarizmov? A kako lahko te moderne ideološke prakse navezujejo na izročilo duha, ki ga povezujemo s filozofijo? Najlažje se seveda zdi poreklo ideologij speljati na izvor ideje pri Platonu. Potemtakem bi imele ideologije in delo znanosti isti izvor, kar pa je najmanj sumljivo, saj slednje tako rekoč briše prvo. Tako stališče prezre voljo, ki je v ideologijah, in moč, ki

je v delu znanosti. Ti izrazito moderni predstavi zahtevata spremeno ideje v predstavo, ki jo izkazuje naše privajeno dojetje idejnega kot predstavnega. Platon si z »idejami« ni predstavljajal ničesar predstavnega. *Idea* in *eidos* Platonu pove to, kar je in kar je danes za nas tako rekoč nepredstavljivo *bistveno biti*. Pretvorba ideje v predstavo omogoči, da se volja predstavi *kot taka* (naposled v predstavi re-volucije, glede katere sploh pozabljamo, da tiči v njej voluntarizem volje) in da se moč predstavi v *celoti* (znanstvena predstava sveta, kjer popolnoma pozabljamo, da gre za inscenacijo predstave). Volja do moči je predstava kot taka in v celoti (gledanje in gledališče), v območju katere je mogoče le pogojno razlikovati med ideologijo in znanostjo. To je območje *tehnoznanosti*, ki potrjuje zgolj brezpogojno moč *funkcioniranja*, tako da se ji mora podrediti sleherna volja in tudi ideološki voluntarizem. To funkcioniranje predstave tehnoznanosti je *informacija: golo* predstavljanje, ki naj učinkuje kot *čisto* predstavljanje, na podlagi katerega je možno razpolagati in upravljati z vsem in vsakim. Pri tem se večja občutek razpolaganja, ki se mu iz čistega užitka puščamo na razpoloženje. Primer takega razpolagajočega puščanja na razpoloženje je medijska predstava, ki analogno z genetiko v »znanosti« opravlja funkcijo memetike v »kulturi«, natančneje v obratu kulturne proizvodnje in potrošnje. Lahko bi rekli, da tehnoznanstveno civilizacijo soizpolnjuje medijska kultura, če je razlikovanje med civilizacijo in kulturo sploh še upravičeno. Upravičujemo ga lahko le toliko, kolikor ne vidimo ali ne uspemo videti vsega razseganja tehnoznanstvene predstave, v katerem sta sovpadli kultura in civilizacija in jo prav zato imenujemo *globalizacija*. *Globalizacija je predstava (uprizoritev, prireditve) informacije* kot edinega pravega imperija. Informacija pa učinkuje (je učinek in »čin«) skozi proizvodnjo in odvajanje, ki ga ni mogoče speljevati na produkcijo in potrošnjo, marveč velja obratno in v tem je tudi vsa »logika kapitala«. Funkcionalnost informativne proizvodnje in potrošnje je upravljanje (kibernetika) kot »sistem«, razpolagajoče razmeščanje in nameščanje, ki vse na(do)mešča z vsem, da bi ga pripravila za napravljanje. To ni več sistem, se-stav, v katerem vse in vsako najde svoje »mesto«, marveč nastavljanje, ki prestavlja v predstavo in se tako postavlja pred »svet«. Informacija je zato drugo od »zgodovine«; v njenem opolnomočenju tako postane nujno vprašljiva *tradicija* kot *prenašanje človeškosti* s »človeka na človeka« in »od bogov do ljudi« in s tem tudi »kultura«, kolikor njune vprašljivosti že vnaprej ne nadomesti razpolaganje, ki obrezbistvi vse pobistvelo. Kot da ni več ničesar bistvenega, ker je vse brezsmiselje. A vsakdo in vsako je in bi bil notri v tej proceduri izvajanja in vodenja, dovajanja in privajanja, predvajanja in zvajanja, ne da bi tu sploh lahko registrirali bistveno zavajanje. Zavajanje je

v tem, da naj bi se tu ukinjalo delo, medtem ko je v resnici ves čas in z njim tudi izkoriščanje prostega časa postal delavnik; zavajanje je v tem, kako informacija emancipira potrebe s tem, da jih zaukazuje; zavajajoč je način, kako je znanje postalo moč, ki si prireja in podreja red sveta s predstavo globalne informacije, ne da bi sebe priznalo kot moč, ki je pooblaščenca za moč; zavajajoča je moč upravljanja vsega v vsem, ki je na oblasti in ki se jo nekritično predstavlja v karikaturah napol poblaznelih oblastnikov. Blazno je upravljanje samo, ki spravlja vse skupaj samo zavoljo moči upravljanja. Zato današnja kibernetika kot funkcijsko upravljanje nima ničesar skupnega z, recimo, Heraklitovo »kibernetiko«, kjer z vsem upravlja blisk; današnja kibernetika v svojem upravljalškem funkcioniranju ne pozna bliskanja in ne priznava neba in zemlje, ne bogov ne ljudi in je v svojem brezsmiselnju ta moč znanja, kolikor je v njej odsoten sleherni preblisk, ki bi zjasnil svet, prav zato pa lahko mobilizira vse živo.

94 Kaj je potem z idejo filozofske kulture? Nič. Nič, ki se prikazuje kot zastrašujoči duh nihilizma. Nanj se naposled zvede smisel evropskosti, čeprav naj bi šlo le za moro nekaterih filozofov. Proti temu ni mogoče postavljati humanističnih idealov, saj so se ravno ti razblinili v nič, kolikor pod njimi ni mogoče ničesar več predstavljati. Tako je tudi vsa filozofija kulture ponihilistična, če to priznava ali ne, oziroma manj kot to priznava, bolj nihilistična je. In četudi si to priznava, ne zaznava tega stanja kot problematičnega, kajti tega, kar bi dalo misliti, ni. Postavljati vprašanja je nesmiselno, ker so pač že kot vprašanja *smiselna*. Tudi nesmisla ni več. Filozofsko gledano lahko pritrjujemo smislu samo še tako, da ga metodično zanikujemo. Tako je postmoderna dekonstrukcija kot podaljšek modernistične destrukcije metodična naznaka nihilističnega prehoda filozofske kulture v filozofije kulture, ki pa strukturno izgublja svoj prehajajoči značaj in postaja obvezna procedura, ki govori venomer enako.

Namesto filozofske besede srečujemo parole in pritajeno odobravanje dela tehnouznanosti, ki naj bi v svojem osvajalnem pohodu delovalo osvobajajoče, namreč v tem smislu, da postaja nedefinirana žival še bolj gotova same sebe kot neizgotovljena. Neizgotovljeno bivanje je svoboda od prebivanja, ki najde svojo določnost v izročilu. Da bi izročilo prinašalo osvobajajoče sporočilo za prebivanje, je za od vsega svobodno razglašeno nedefinirane sedanosti *nezaslišano*. Neizgotovljeno bivanje, kljub temu, da je osvobojeno od vsega, ne prisluškuje samoti, marveč zgolj ostaja indiferentno do vsega. Neizgotovljena žival se počuti sama, vendar je brez samote oziroma je indiferentna tudi do nje.

Priviligira maso, ker si je sama sebi nevzdržna in v paniki beži tudi pred maso. V svoji vzdržnosti od eksistence, tj. izhajanja iz same sebe in prihajanja od drugega, verno izpolnjuje asketski ideal. Njena morala, ki se topi od ljubezni, a ostaja ledeno hladna v svoji indiferentnosti, prodaja najplitkejše za najgloblje in taka potopi sleherno izvornost, vsako poreklo. Čigava je ta neizgotovljenost? Gotovo ni od nikogar, zagotavlja pa neko funkcijo za vsakogar. Tak vsakdo- nekdo seveda noče funkcionirati kot nihče. Ničevost tega »biti nič« s tem vseeno izdaja neko negotovost same sebe, trpnost in ranljivost, ki tli pod indiferenco neizgotovljenega animaličnega te potlačene človeškosti, voljne za funkcioniranje, vendar pa nejevoljne spričo položaja, ki ji ga dovoljuje funkcioniranje, a vseeno brezvoljne, da bi kdaj izvolila sebe. Ne zadrži je noben »tako sem«. To bi jo postavilo iz sebe do sebe v zadržanju, do tega kar je.

Tako zadržanje je možno v *zadržku biti*. Pomenilo bi neko *dostojanstvo* človeškosti v *dostojnosti* za bit, ki je nekaj že postalo pristojnost filozofije kot *episteme* (ta grška beseda sama po sebi kaže, kako se lahko dostojnost za bit poniža v golo znanje, na katero se obeša epistemologija). Ne gre za drugo vrsto človeškosti od nedoločne animaličnosti ali za višji tip človeka ali popboljševanja človeka, ki svoje dobro slej ko prej sprevrže v ideološko zlo, ne gre tudi za dvigovanje bolj pravega človeka, kajti človek je kot ek-sistirajoč vedno že zapadel v nepravost. V igri je zgolj odkritost pred samim seboj, ki se kot drži v zadržani razkritosti biti drži skrivanja biti v njenem razkrivanju in prav s tem *biva različno in v tej različnosti določno*. Tako določno bivanje, ki pa se ne postavlja nasproti neizgotovljeni animaličnosti, kolikor je ta tudi način samoodprtosti, imenujemo *prebivanje*. Prebivanje ni določeno po zmožnosti zavedanja biti, ki se samopovzdigne v samozavest jaza. Prebivanje je preživljanje življenja, ki se nikoli ne zgolj različno preživlja, marveč vselej tudi že bitno preživlja nekaj različnega in v tem smislu traja in vztraja, se pravi, je določno v povsem posebnem smislu, namreč kot odprtost, ki je doslej v filozofiji izpadla ravno kot torišče bivanjske nedoločnosti, ki ji pravimo *svet*. Svetovnost sveta, ki je vseskozi prejemale svojo veljavo kot aposteriornost, je postala apriornost, ne v kakršnemkoli spoznavno-teoretskem, marveč zgodovinskem mišljenju, ki v skladu s tem preide v prebivanje. Svetovnost sveta je zdaj to, kar je zgodovinsko določujoče odločilno za situacijo človeka, ki naj jo definira kultura in ki v skladu z mero sveta spremeni svoj smisel, in to v smislu, ki ga moramo šele misliti. V smislu tega narekovanja mišljenja spregovarja tudi neka »kultura filozofije«, ki jo pogrešamo. Zaslutimo jo, če rečemo, da je mišljenje tu narekivano v govorici in se v smislu mišljenje v govorici izreka kot zgodovinsko

prebivanje. S tem pa že različno prestopimo v filozofijo kulture, oziroma nastopi v tem prehodu neka razlika, postane razločna in se z-jasni indiferenca v biti. Svet lahko zasije le kot razjasnjenje v prebivanju, ki je vse kaj drugega od razsvetljene subjektivnosti, kjer svet sicer lahko pride do izraza kot predmetnost, vendar pa ne more zazveneti v besedi.

Zdaj se seveda zdi, da smo zadevo pripeljali nazaj k problemu, s katerim smo pravzaprav začeli, in sicer k možnosti definiranja človeka. Zdi, da smo se spet znašli pri *zoon logon echon*, kar prevajamo kot »živeče, ki ima govor«. Latinski prevod *animal rationale* že opredeli to zmožnost govora kot *ratio*, razum, s tem ko »živeče« hkrati postane »animalično«. V nadaljnjih »prevodih« se lahko ta animaličnost preobrazi v divjo bestialnost, razum pa v brezdušno kalkulacijo. Človek lahko vse to naredi iz sebe kot od zmožnosti govora narejeno življenje z vso svojo kulturo, civilizacijo, religijo, znanostjo, zgodovino, tehniko, humanizmom in kar vse še je stvaritev človeškega »duha« Tak je in vse to je kot žitje in bitje govorice. Z zmožnostjo govora je človek sposoben vsega, hkrati pa tako rekoč ne premore ničesar.

96

Reklo *zoon logon echon* pove, da ima človek govor. Ali pa morda vendar lahko pove še nekaj drugega? Nekaj drugega, če namreč sami pri sebi in vendar v duhu povedanega pomislimo, da reklo ne izreka toliko pripadnosti govora živečemu ali celo živali, marveč način življenja, tj. prebivanje, ki je bistveno pri-padno govorici, ki je padež, sklon govorice. Poudarek »mišljenje v govorici« postane pomemben šele s tem obratom, ki izkazuje življenje v govorici kot prebivanje. Tu nas lahko bistveno napoti že Aristotelova opredelba *zoon politikon*.

Vendar, ali se s tako prepustitvijo nareku govorice ne odrečemo moči razpolaganja z logosom, ali se s tem ne odpovemo premoči nad vsem živečim? Moč razpolaganja, v kateri se strneta instinkt in intelekt, gre čez vse in je gotovo zadnje, čemur bi se zdajšnja neizgotovljena žival odrekla, saj je to vse, kar »ima«, tako da pravzaprav »nima« v prej nakazani funkciji funkcioniranja. Ta neizgotovljena žival niso »oni gor«, marveč *tako* funkcionira vsakdo od nas – kot človek. A hkrati noben od nas – kot človek – ni *tako*, da bi samo še funkcioniral. Prav s tem minimalnim razločkom se nam odstira razlika biti, ki določa prebivanje, ne toliko v razponu od gole do čiste biti, kolikor v tem, da lahko govori odkrito. To prečenje razlike nam zdaj ne prepreči, da bi se še najprej identificirali s funkcijo, ampak le pove nekaj različnega in različno-

valnega. Ne odpovedujemo se funkciji, razlika se nam dopove v povednosti govornice, po kateri je ta poved biti. To nam nekako dopušča, da v neki sproščenosti spregovorimo o tem, kar je, da ugotovimo in se tako na neki način izgotovimo v tem, da je govornica v biti sproščenost pogovora, ki sicer pušča v nedoločnem, pa vendar povsem določno dopušča to, kar je pripuščeno človeškemu.

Sproščenost, »Gelassenheit«, je, kot vemo, beseda Heideggrove misli. Tudi to maloprej povedano je nekako že mislil Heidegger in bil pri tem deležen hudih očitkov na račun nedomišljenosti mišljenega, ki jih tu ne nameravamo obnavljati in prenavljati. Dvomimo namreč, da je Heideggrova misel sploh že premišljena in da je filozofija kulture sploh v stanju, da jo misli. Pri omenjenih očitkih je bolj ali manj očitno, da se Heideggru pravzaprav očita »filozofija«, to da se je »šel filozofijo«. Očitek še zdaleč ni tako malenkosten, kakor bi se sprva zdelo, če vemo, da se danes žc kar samoumevno krivi Platona, Aristotela, Hegla, Nietzscheja za to, da so zakrivali razčlovečnje človeškosti. Niso prav mislili, niso mislili pravega, ali pa je nepravilnost morebiti prav v tem, da so hoteli misliti tisto pravo, da so se v imenu filozofije pravzaprav šli neko pravičništvo? Pravičnost je nenazadnje temeljna Platonova in Nietzschejeva beseda, ki naj bi človeštvu napravila največ škode in bi jo bilo treba odpraviti, seveda ne s prepovedjo, marveč z demokratično odpovedjo. Ampak tudi Derrida, ki si je dal veliko opraviti s preseganjem pravičniške metafizike, je priznal, da je dekonstrukcija neka pravičnost, sicer nedoločna, pa vendar pravičnost (*Force se loi. Le fondement mystique de l'autorité*; Pariz, 1990). Mar ne gre preseganje metafizike predaleč in pri tem ne registrira presežnosti, ki karakterizira kulturo filozofije? Če pa vzamemo, da naposled sleherna kultura filozofije zapade pravičništvu, je nemara treba sprejeti tudi to, da nas njeno preseganje v filozofiji kulture ne rešuje pravičništva. Mar se ne tudi mi, ko tako sprašujemo, gremo pravičnike, ki s prave poti zlahka skrenejo levo ali desno, ki sami ponižani dvigujemo svoj glas proti krivicam, iščemo krivce za stanje, in se naposled pod njegovim pritiskom sami ukrivimo, da se upravičimo in opravičimo. In vendar se izkrivljenje, *pseudos*, dogaja v od-kritem, *a-lethes*, v razprtosti prebivanja. Pravičnost nikoli ne odpravi razkrivajoče se spornosti v razprtosti prebivanja, po kateri je tudi kultura ena sama razprtija, ki jo je nekoč filozofija pričela s politiko (*Heraklitova igra!*).

Heidegger, čigar »preseganje metafizike« sicer služi kot zanesljiva opora za naslavljanje omenjenih očitkov filozofiji, je postal tako rekoč primer za odklon

---

in odklanjanje filozofije v sodobnosti. Ko se nekomu, pač nehote pod silnim pritiskom situacije, zapiše, da so Heideggra leta petinštirideset »denacionalizirali«, postane jasno, da je tu nesmiselno riti naprej. Vseeno pa problem krivde filozofije ostaja, kolikor si je filozofija vseskozi prizadevala za človeškost človeka, da bi jo naposled zadelo razčlovečenje. A potemtakem tudi ni mogoče hiteti z očitki na njen račun, saj ji prav tako izrekamo prizadevanja za človeškost človeka, kolikor seveda tega ne počnemo povsem neprizadeto. S takimi očitki torej očitno ostajamo v filozofiji, kljub njenemu odklanjanju. Delanje Heideggrovega primera v prvi vrsti pomeni nerazmerje do filozofije, seveda pa se sem iz druge ali tretje vrste vriva tudi politika oziroma, kakor bomo poskušali pokazati, *metapolitika*. Čeprav se zdi situacija filozofije do onemoglosti zapletena, se je verjetno potrebno strinjati s tem, da je najtežje sprejemati in premišljevat enostavnosti. Najtežje od vsega pa je *misliti preprosto*. Za to je namreč potrebna *sproščenost*. Tako je celotno Heideggrovo filozofijo mogoče nadvse enostavno povzeti kot prizadevanje, da pride *do besede odnos med človekom in bitjo*. Ko sem pred leti poskusil obravnavati to zadevno stanje na podlagi razmejitve z antropološkimi tendencami v sodobni filozofiji kot tudi z njihovimi kritičnimi protitendencami, se mi je pokazalo, kako zlahka je mogoče prezreti preprostost tega odnosa, ki ga je Heidegger v svojem pogovoru z Japoncem v *Na poti do govorice* označil za »hermenevtičnega«. Ta označitev je ustrezna, kolikor odnos med človekom in bitjo povzema temeljno izročilo filozofije, katerega sporočilo nas bistveno določa v tem, kar je. Zdi se, da Heidegger v razmerju do tega izročila ne pove ničesar novega, ampak se mu preprosto prepusti. Vendar se ravno v tej izročitvi izročilu sporoča bistveno sporočilo svobode. Seveda pa spričo tega nastopi vprašanje, kako je mogoče svobodo povezovati z izročilom in jo celo navezovati nanj? Mar ni svoboda ravno svoboda od izročila, ki se v najboljšem primeru izkaže kot svoboda za izročilo? Gre bistveno za *sporočilo* svobode. Iz zgodnosti izročila se sporoča prostost, ki je kot dogodevanje sveta v prebivanju pred slehernim svetovno-nazorskim in –zgodovinskim »od« in za«. Toda razlikovanje med svobodo in prostostjo tu samo po sebi ne zadošča, da bi uvideli razliko med *prebivanjem*, ki se sporoča iz izročila, in *animal rationale*, kajti med njima ni nobene vmesnosti, če vzamemo, da prebivanje odpira povsem drugo *vmesnost*, kakor je vmeščenenost med animalno in racionalno. Zato. »Dasein«, kakor ga vpelje Heidegger za določitev bivajočega, ki smo mi sami, ni opredelitev bivajočega »človek« ali bistva »človek« ali celo vrste »človek«, kakor se to primeri v opredelitvi *zoon logon echon* in *animal rationale*. Pri »Dasein« gre za *razumevanje biti*, ki je pred animaličnostjo in racionalnostjo in ki iz svoje



razlike šele omogoča tovrstna razlikovanja. Da se razumevanje biti v svoji pojmovni nedoločni določnosti pne čez vsak pojem rodu in vrstno razliko, ne pomeni le, da bit ni zgolj logični ali, kar je isto, ontološki pojem, marveč predvsem pomeni, da se prebivanju sporoča iz izročila kot vprašanje biti, ki je v svoji nedoločnosti določilno v smislu odločilnega vprašanja »kdo sem«. Prebivanje spregovarja v odgovarjanju na ta nagovor biti in je po njem tudi vselej zase različno. Prebivanje se širi in oži, določa in izloča, oblikuje in odlikuje v različnih, ki otvarjajo svet. Ker je prebivanje postavljeno pred to vprašanje v nagovorjenosti od biti v izročeni izročilu, lahko izhaja iz sebe, se lahko izpostavi in osamosvoji kot samozavedanje jaza. Toda vsako izhajanje iz sebe in samoizločanje prihaja iz razlike biti kot razkrivanje v kazanju govornice. V identiteti *animal rationale* je ta razlika zastrta in ta zastrtost naposled privede do identifikacije s funkcijo »nedefinirane živali«, pri čemer se »živalskost« obravnava kot že identificirana v svoji funkciji. Ko razlikujemo med »živaljo« in »človekom«, med »rastlino« in »kamnom«, med »številom« in »črko«, pa tudi ko gre za merjenje človeka v razliki do boga, ki ne nastopa na isti ravni kot prej omenjena razlikovanja, ali za razmejevanje med dušo in telesom, duhom in materijo, moškim in ženskim, se vse to že vrši v različju biti, ki določa prebivanje. Prebivanja zato ni mogoče zvesti na golo »bivanje«, »obstoj«, iz katerega nato izvajamo »življenje« in temu pripisujemo »dušo«, »duha«, »zavest«, »samozavest«, »jaz«, »osebnost«, da bi ga naposled le zvedli na golo funkcijo življenja. Edino, kar onemogoča to zvajanje in indiferenco do biti, je razpiranje prebivanja v različju biti. Ni naključje, da se skrb za ohranjanje življenjskega ravnovesja na Zemlji imenuje »ekologija«. Ta beseda se sicer danes uporablja prav tako nepremišljeno kot »ekonomija«, namreč tako, da se ne misli na *oikos*. Kako oddaljen in tuj je tako šele razmislek, kako je prebivanje način življenja, ki domuje v govorici? S tem, ko rečemo »način«, že izrekamo prebivanje in domovanje ter razliko biti. Tudi gola življenjska funkcija je že *način* življenja. Življenje je vedno že življenje na neki način, je vedno že razkrito-razkrivajoče se življenje, pa naj gre za človeka, naravo ali bogove. To pove sama beseda »živo«, recimo, ko pravimo živo navzoč. Načina ni mogoče nikoli zvesti zgolj na u-činek. *Način* je pravzaprav *ethos*, ki dopušča prehajanje prebivanja med *oikos* in *polis*, kar se potem zvede na privatno in javno. Ko Aristotel eno ob drugem opredeli *zoon logon echon* kot *zoon politikon*, se nam zdi to naravno, v isti sapi pa se Platonu očita, da se je lotil *Politeje* s stališča filozofije ali pa po drugi strani Heideggrou očitamo, da v njegovi eksistencialni analitiki tubiti pogrešamo politično in da je zavoljo tega tudi zgrešil v konkretni politiki, tako kot pred njim Platon ali kar cela filozofija. Toda ti očitki sežejo

dlje, kakor bi si sami sploh lahko domišljali, namreč v sam problem svobodne utemeljitve filozofije, ki je odlikovana politična izbira, zato vsa kultura filozofije pomeni politično odločitev tudi, ko gre za ločevanje od politike, kakor ga poznamo od Heraklita naprej. V prehodu k filozofiji kulture se to ločevanje zabriše in izbriše v prerisavi metafizičnega v metapolitično. *Metapolitika* je to, kar sledi iz metafizike kot kulture filozofije, ki je vsled tega prešla v filozofijo kulture, kolikor jo opredeljujejo kriznost, avantgardizem, revolucionarnost, postizem in se zunanje kaže kot zlom identitete, tj. nemožnost identificiranja človeškosti z lastno kulturo, njegova nedoločljivost v kulturi, s katero se mora zdaj ukvarjati.

100

Če smo na začetku ugotavljali neko nujo prehajanja kulture filozofije v filozofijo kulture, se tu seveda pokažejo ne le politične posledice, marveč tudi politični nasledki, tako da pride na dan ne le politični vidik filozofije, marveč prav njena duhovnost oziroma revolucionarni duh. Že Nietzsche kot glasnik moderne krize oznani nujnost nastopa *velike politike*: »Čas male politike je minil: že prihodnje stoletje prinaša boj za prevlado-Zemlje (Erd-Herrschaft) – primoranost k veliki politiki.« (*Onstran dobrega in zlega*, § 208.) To megapolitiko imenujemo v sozvočju s tistim, kar se je oblikovalo kot izročilo metafizike, *metapolitika*. Filozofija postane v prehodu v filozofijo kulture politični eksperiment. Če smo navrgli tezo, da je Heideggrovo delo *Bit in čas* morda zadnji merodajni poskus kulture filozofije, potem se moramo vprašati o metapolitičnih nasledkih tega poskusa, ki je po avtorjevih lastnih besedah spodletel v kontekstu tistega, kar je Heidegger imenoval in kar se je od njega prevzelo kot *preseganje metafizike* – karkoli že filozofija kulture najde v tem. Neuspešnost tega poskusa utemeljitve filozofije v izhajanju iz eksistence se vendar izkaže za uspeh. Najprej zato, ker se eksistenca tu pokaže ne le kot to izhajanje iz sebe, marveč hkrati kot nahajanje (Befindlichkeit) in obhajanje (Umgang) v svetu, kar osnuje pot *zasnutku prebivanja*, brez katerega sploh ni mogoče misliti prehoda metafizike v prihodu biti, se pravi sploh ni možen razmislek te razlike. Nadalje pa se hkrati s črtanjem »Wesen«, »bistva« oziroma njegovim podčrtanjem kot predmetnosti predmeta, zapišemo »Gewesen«, »pobistvenju«, ki opredeljuje diskusijo o zgodovinskosti. V njem je tudi že na pohodu tisto, kar očitno onemogoči izhajanje filozofije iz eksistence in v svojem prehodu izstopi kot revolucionarna moč za moč, ki jo označujemo kot metapolitiko. *Metapolitika* zaznamuje premeno kulture filozofije v filozofijo kulture, kolikor naj bi ta definirala človeka v njegovi neizgotovljenosti s tem, ko mu hkrati preostaja razlika med izgotavljanjem in prebivanjem. Metapolitični prehod je

spremistvo tehnoznanstvenega pohoda. Metapolitika nosi v sebi re-volucijo humanosti, ki je bolj temeljna od vseh drugih družbenih in znanstvenih revolucij, ker je volja duha, ki sam zapade nejevolji »duha maščevanja«. Metapolitiko ko re-volucijo obvladuje re-sentiment in njegovo prebolevanje.

Heidegger sam oznake »metapolitika« ne uporabi, pove pa, da je filozofija v obdobju dovršene metafizike postala antropologija. (*Prevladanje metafizike* VA 82/83.) Metapolitično vzeto je ta antropologija po koncu človeka *antropodiceja* (več o tem v *Razprtosti prebivanja*). Konec človeka je bila, kakor vemo, priljubljena Derridajeva domislica, mislimo seveda na *Fines Hominis*, ki pa je nedomišljena v tem, da ostaja antropološka in sprevidi preprostost razmisleka odnosa človeka in biti pri Heideggru, torej *prebivanje*. To velja za njegov razvpiti tekst *O duhu*, ki nastopa na poudarjeno metapolitični ravni, česar ne mislimo niti v slabem niti v dobrem pomenu, marveč v kontekstu prej omenjene Derridajeve epohalne določitve dekonstrukcije kot pravičnosti. Čudi pa, da tu ni nikjer omenjen duh maščevanja kot ognjeviti revolucionarni resentment, pravzaprav niti ne začuduje, kolikor ne spregledamo neverjetne antropološke redukcije duha ter fenomenov vprašanja, tehnike in spola in živalskosti, ki nastopajo v povezavi s fenomenom oziroma derridajevsko fantastiko duha. Če hočemo govoriti »o duhu« in obenem ne govoriti »v duhu«, potem moramo vsaj priznati lastno zasidranost v filozofiji kulture, v katero se pogrezna duh Zahoda/Potopa na način *Verwesung*, razbistvenja. O »Wesen« (bistvovanju) kot »währen« (vekovati) sicer pri Derridaju ni ne duha ne sluha; ob Heideggrovem razjasnjevanju Traklovega pesništva v *Na poti do govorice*, ki je osrednje Derridajevo referenčno besedilo pri razkrinkavanju vprašljivosti duha, se tako postavi vprašanje, kam Heidegger sploh bistveno prevaja svojo misel, preden jo seveda privedemo na v bistvu (!) pravičniško zatožno klop dekonstrukcije. Ni pomembno le, koga Derrida obtožuje (očitno se tu s filozofsko nadgradnjo graja in hkrati nagrajuje Fariasa). (Dobro, Derridaju v primerjavi s tistimi, ki se oklicujejo za prave Heideggrove razlagalce in ustvarjajo iz tega »znanost«, ničesar ne zamerimo.)

101

Treba pa se je vprašati: komu se tu sploh sodi? Je tu morda kak človek, ki se ga kliče na odgovornost, celo veliko filozofsko odgovornost? Ali pa se tu obnašamo tako, kot da je že povsem jasno, da je kultura filozofije že bila obsojena na svoj konec in da zdaj ostanke prostodušno razkazujemo v institucijah naše kulture? Odkod prihaja jasnina te jasnosti, ki zase rabi zasnutek prebivanja? Mar ne dekonstrukcija s tem, da ji je že vnaprej jasno, kaj je na stvari, postane

alibi za nevprašljivost antropodicejske, metapolitične pozicije? Ta za Derridaja sicer morda predstavlja določen problem, vendar ne vidi v tem ničesar vprašljivega. To naposled kaže, da je tudi tista dolga fusnota o »Zusage«, ki jo je vzpodbudila Françoise Dastur, le pretveza za ohranjanje nevprašljivosti omenjene pozicije. Mar se bomo kar naprej znašali nad nemočjo filozofskega izhajanja iz eksistence in si prikrivali metapolitični značaj moči funkcije, ki je na pohodu? Dekonstruktivsko razkrinkavanje izdaja prikrivanje bistvenega v vprašanju duha, ki zvrča (znanstveno, ideološko politično, etično ...) odgovornost na filozofijo, kar pa metapolitično zgolj odgovarja temu, da kulturi ni treba polagati računov glede definiranja človeške situacije. Medtem pa se nedefinirana žival čuti odgovorna, da je vse do neskončnosti preračunano, pri čemer bistveno več ne računa sama s seboj, kar je bil temeljni-utemeljujoči filozofski in politični karakter *logon didonai* in na njem zasnovane *praxis*.

Seveda so v tem pogledu nastopili avtorji (namreč v smislu postavljenosti pred vprašanje), ki se niso zadovoljili z vnaprejšnjo jasnostjo metapolitičnega prehoda in odobrvali postopke, ki ukinjajo njegovo spornost ter se poskušali, prav navezujoč na Heidegra, približati jasnosti, ki se razpira s prebivanjem. Pri tem so celo dokaj vznemirili filozofsko javnost do te mere, da se je sploh pojavila – vsem, ki tega še ne vedo, naj vendar povemo, da se danes prirejajo filozofski simpoziji, organizirajo filozofska predavanja in šole, izdajajo filozofske revije brez pojavljanja javnosti oziroma da se to pojavljanje javnosti javlja celo kot motnja. No, en tak avtor, je recimo, Peter Sloterdijk, ki je leta 1999 s predavanjem *Pravila za človeški park (Odgovor na Heideggrovo pismo o humanizmu)* zagrešil škandal v nemški filozofski situaciji, ki, mimogrede, sama ni sposobna dojeti lastne škandaloznosti; zato se mora v vsakem in tudi v tem Sloterdijkovem primeru nujno oglasiti Habermas kot neke vrste vrhovni razsodnik. Drugi avtor, ki bi ga v zvezi s te omenili, je Giorgio Agamben, ki je predvsem z delom *Homo sacer* (1995) opozoril na škandaloznost konca zgodovine, kot ga je svoj čas propagiral Francis Fukuyama, namreč da je ta konec razglašen iz nedoločne točke moči zvajanja in privajanja na golo življenje, ki se predstavlja kot čista meja območja zunaj/znotraj. Oznake kot »antropotehnika«, »mobilizacija«, »zoopolitika« »antropološki stroj humanizma«, »biopolitika«, ki nastopajo pri Sloterdijku in Agambenu, jasno kažejo na metapolitično obeležje te filozofije kulture in v njenem beleženju vsebovane refleksije tehnološkega. Škandal Sloterdijkovega predavanja na dvorcu Elmau leta 1999 je najprej priklicalo že samo sklicevanje na Heideggrovo *Pismo o humanizmu*, morda najpomembnejši dokument filozofije v 20. st., potem pa

način, kako je vprašanje humanizma obrnil v to, kar si v perspektivi vzreje neizgotovljene živali lahko obetamo kot večščino antropotehnike in kar naj bi predstavljalo realno »zoopolitiko« človeških vrtov. Reakcija je seveda bila sama po sebi zgovorna, namreč v smislu, da se o čem takem na ta način ne bi smelo govoriti. Lahko pa se, očitno, to na tiho počne, in nato z vsem pompom razglasi svetu prek medijskega »kloniranja«. Agamben razširi metapolitični parafenomen človeških parkov v »lager« kot metapozicijo Zahoda (»Lager, ne pa država, je biopolitična paradigma Zahoda«), zoopolitiko pa preformulira v biopolitiko (oznaka izvira od Foucaulta) v skladu z izhodiščnim ločevanjem med *zoe* in *bios*, ki prihaja iz grških izvorov humanistične tradicije. Razlikovanje med človeškim in živalskim, med človeškim in golim življenjem pade v človeka samega ter je to, kar razvija antropološki humanistični stroj, in to, kamor posega suverena moč oblastnega razpolaganja. Heideggrova ozloglašena formulacija, da so koncentracijska taborišča in koncentrirano kmetijstvo centrirani v istem centru moči, ki hoče razpolagati z življenjem, s tem drugače spregovori. V delu *Odprto (L'aperto, 2002)* je skušal Agaben poiskati drugačno izhodišče v prebivanju, ki človeka ne določa na podlagi razmejevanja z živalskostjo, marveč na način sproščenosti za sebi pripuščeno živalskega, pri čemer navezuje predvsem na Heideggrov poskus hermenevtične določitve odnosa med človeškostjo in živalskostjo v predavanjih *Temeljni pojmi metafizike* iz leta 1929/30 (ta pomembna predavanja sem obširneje obravnaval v *Razprtosti prebivanja*, Ljubljana 1996, 137–172). Vendar ne smemo pozabiti, da se mera biti v prebivanju po Heideggru še bolj umerja iz merjenja človeka z bogom in da »lager« bistveno (v tem smislu, da daje misliti bistveno) soopredeljuje zapuščenost od božjega.

Tudi Sloterdijk ob tem, da se je izrecno podal v odstiranje sfer prebivanja, izrazilo pušča za sabo tisto bistveno, kakor je vzniklo v kulturo filozofije, s tem pa se ravno zoprjuje tisti »Gelassenheit«, ki ga po svoje veže na Heideggra. Pri njem Gelassenheit prihaja iz tistega bistvenega biti, ki je samo v sebi razločujoče-sporno, vendar ne na ta način, da bi v imenu biti odpravili bistveno; Heidegger kvečjemu, če tako sploh lahko govorimo, poskuša prečrtati »bit« v njenem novoveškem dojetju kot predstavno obstojnost, ki jamči antropologizem predstave samega sebe kot samozavedanja jaza (in ta jaz je pri Sloterdijku izrazilo nastopaški). Isto se pravzaprav pripeti Agambenu, ko skuša osnovo zvajanja življenja na golo funkcioniranje kot politiko tehnostnosti najti v razlikovanju med *bios* in *zoe* iz grškega filozofskega izročila. To za-snovanje je sicer pri Agambenu nedvomno podano z razlogom (definicija *zoon logon*

*echon, zoon politikon*), ki pa ni isti kot razlog za to, kar se dogaja danes in kar Agamben zaobseže s širjenjem *lagerja*.

Omenjena avtorja opravita pomemben korak v razgrinanju metapolitičnega prehoda, ki je na pohodu, in hkrati pokažeta v različje prebivanja. Vendar pa odmisliata bistveno. Oba insistirata pri neki od bistva ločeni predstavi biti, kar preprečuje vpogled v bistveno izročilo prebivanja v sporočilu biti. Zato pri obeh namesto prebivanja sili v ospredje metapolitična predstava prebivanja in politična orientacija. O prebivanju se govori brez bistvene nagovorjenosti od biti. Pozablja se na bistveno sproščenost.

Omenjeno razmerje biti in bistva bi lahko zajeli z odnosom med avtoriteto in toleranco, če ne bi brisanje bistvene tradicije pomenilo netolerance, ki so jo izkazovali vsi poskusi prevladovanja tradicije v naši preteklosti, ki se zanimivo nadaljuje tudi v prihodnost. Treba je uvideti, da je poskus delanja tradicije za totalitaristično kot metapolitično sredstvo prevzema oblasti sam v sebi do skrajnosti totalitaren, kolikor je zaslepljen od najsvetlejše luči, ki naj ji nič ne ostane skrito, torej s predstavo luči, s predstavo, ki naj bi predstavljala samo luč in bila tako več od predstave, se pravi: neka *fiksacija*. Zaslepljenost s predstavo luči zahteva posebno pozornost do metapolitičnega razsvetljevanja, ki razpolaga s predstavo kulture in ji polaga nasproti barbarstvo, pa naj prihaja od duhovnih ali tehničnih medijev, naj bo ustvarjalna ali proizvajalna, vsakič gre za fiksacijo. To početje je najbolj razvidno iz tega, kako se danes v javnost »lansirajo ideje«, izraz ni naključno prevzet iz raketne tehnike. Raketni izstrelak se zdi nekaj, kar je tako rekoč pognalo in žene samega sebe, dejansko pa je od začetka do konca nekaj vodenega, torej predstava, ki se vnaprej odvija po predstavi. Lansiranje je vnaprej usmerjeno na cilj, ki v sebi mobilizira celotni proces. Ideja je danes to, kar služi za mobilizacijo vseh za predstavo zmožnih predstav, ideja je danes zgolj še to gonilnik, driver (cogito, sopoganzanje, že na začetku novega veka). Tako je tudi idejna angažiranost intelektualcev danes, kolikor se ne bistveno ove tega, kar jo žene, obsojena, da kar naprej »goni svoje«, in »prodaja fiksne ideje«, v najboljšem primeru manifestativno »preganja duhove«, najpogosteje pa se kar »pusti manifestirati« na očeh javnosti, ki jo bistveno najavlja metapolitična mobilizacija.

Pred nedavnim, točneje 31. maja 2003, smo bili tako deležni *vseevropskega apela* sedmih »evroatlantskih« intelektualcev. Habermasu kot avtorju in Derridaju kot podpisniku članka v *Frankfurter Allgemeine Zeitung* in v *Libération* z naslovom »Po vojni: prerojenje Evrope« so se pridružili še Richard Rorty

(*Süddeutsche Zeitung*), Umberto Eco (*La Repubblica*), Gianni Vattimo (*La Stampa*), Adolf Muschg (*Neue Zürcher Zeitung*) in Fernando Savater (*El País*). Povod za manifestacijo je dala vojna v Iraku, odvod pa prerojenje Evrope, ki naj bi sledilo evropejskemu postavljanju po robu svetovni hegemoniji Amerike. Osnovni »principi« Habermasovega evropejstva so bili strnjeno podani v *Blätter für die deutsche und internationale Politik*: »Sekularizacija, država pred trgom, solidarnost pred učinkovitostjo, skepsa do tehnike, zavest o paradoksijah napredka, odvracanje od pravice močnejšega, zavzemanje za mir na podlagi zgodovinske izkušnje izgube.« Dobronamernemu oglašanju proti vojni in za mirno, solidarno, zgodovinsko ozaveščeno Evropo je nasploh seveda mogoče samo pritrditi, škoda le, da ni došel med nas že malo prej, recimo, v času razpada nekdanje Jugoslavije, ampak takrat smo očitno živelj še v času plemenskih spopadov, ki niso kdo ve kako resno prizadevali evropskega jedra, njene kulture (to jedro je v Habermasovem članku izrecno postavljeno za jedro). Tudi v primeru Iraka je ta prizadetost spričo nasilja kar se da vprašljiva, pač pa je nekaj drugega, kar silno seže do jedra (težko bi rekli srca) Evrope, ki se tu deklarira: treba je namreč pohiteti z novo evropsko ustavo, da se jo sprejme še pred formalnim vstopom vzhodnoevropskih držav, tistih tretje ali četrte hitrosti, v EU. Jedro Evrope zdaj prehiteva tam, kjer je cel čas hladne vonje in še desetletje po nenadni otoplitvi zamujalo. Zakaj se k sodelovanju pri oblikovanju vseevropskega manifesta ni povabilo nobene osebnosti iz t. i. vzhodnoevropskih držav, recimo, Vaclava Havla, katerega ime se sicer redno navaja kot simbol demokratičnih sprememb v – to pride že težje z jezika – Evropi? Mar ne gre ravno za demokracijo? Prav gotovo bi se našla kaka vzhodnoevropska filozofska ali literarna pomembnost, ki ji je pomembna demokracija. Ali pa se ta zvede zgolj na preostanke obrobnega disidentstva, ki je za jedro Evrope naenkrat postalo nevšečno?

Treba se vprašati, na koga se pravzaprav s tem apelom apelira, morda na Nietzschejeve in Husserlove »dobre Evropejce«, ki naj bi, kot kolikokrat že, s prerojenjem duha, premagali barbarstvo na lastnih tleh? A kaj tu pravzaprav pokaže filozofsko luščjenje jedra, če pri tem ne odmislimo njegovega metapolitičnega transcendentalnega pogoja možnosti, se pravi uvida v brezpogojno opolnomočenje moči, ki omogoča tudi oblastništvo evropskega jedra in podiranje njenih robov?

Smernice za evropsko ustavo, kakor jih razglša Habermas (tudi uradni svetovalec za evropska vprašanja), niso zasnovane iz ustanovitvenosti evropskega

duha filozofije, čeprav se z njim koketira, marveč s pogledom na Evropo kot potencialno moč, ki naj bi se kot moč uveljavljala z drugačnimi sredstvi in cilji kot pa Amerika, ne da bi se pri tem odrekla centru. Ključno vprašanje je zdaj, ali najde take drugačne cilje in sredstva tudi znotraj same sebe kot centra moči? Koliko Evropa v sami sebi dopušča drugačnost, glede katere naj bi se obnašala drugače od Amerike? Ali gre za naključno ali bistveno neobčutljivost do drugačnosti, ko se Habermasu zapiše in Derridaju podpiše, da »v okviru evropske ustave ne sme in ne more biti nobenega separatizma«? Mišljena je skupna evropska zunanja politika. Zunanjepolitična enotnost Evrope (obroba) se torej vzpostavlja na račun notranjepolitične različnosti (centralizacije moči). Kako naj potem še računamo s tem, da se bo evropska interkulturalnost postavila nasproti domnevno ameriškemu multikulturalizmu? Separazitem, divergenca, individualizacija, diferenciacija, disidentstvo je ravno tisto, kar izvorno karakterizira ustanovitvenost evropskega duha, ki se dviga iz razlik in ki v tem dvigovanju omogoča prihajanje skupaj, se pravi svobodni svet ter srečevanje in sporazumevanje v njem. Svet je to, kar je, samo v razlikah. In mimo tega ne more nobeno postavljanje pravičnega sveta v imenu neke višje enotnosti. Taka filozofija kulture kot navidezna alternativa multikulturalizmu taji svojo metapolitično opredeljenost in zato nujno zataji kot medkulturalnost, ki ustvarja prihodnji smisel evropskosti.

106

Vzpostavljanje pravičnega sveta ne more kar »nastaviti svet«, ker to krati svobodo in v skrajnem primeru lahko privede do svetovnonazorskega totalitarizma, pred katerim nas ne rešuje, marveč nas mogoče celo žene vanj – »družba znanja«. Vendar bi bilo neodgovorno, da se bi iz nejevolje odvrnili od »družbe znanja«, jo iz revolucionarne volje zavrnil in se voljno prepuščali alternativam. »Družba znanja« kot odgovornost ni že kar odgovor, marveč predvsem vprašanje za Evropo, ki pa v sprenevedajočem se metapolitičnem luščenju njenega jedra slej ko prej ostaja nebistveno. In vendar filozofija kot *bistvena nevednost* pred slehernim znanjem prav kot ta *edinstvena zgodovinskost* vztraja v medkulturalni odprtosti smisla evropskosti.