

Prihajajoči svet in žalovanje za njim

»...*how weary, stale, flat and unprofitable seem to me*

all the uses of this world«

(*William Shakespeare, Hamlet*)

¹ Johann Sebastian Bach, *Kaj sprašujem po svetu* (BWV 94).

Zaslepljenost filozofije, tako bi lahko v najkrajši obliki predstavili očitek, ki ga spekulativni misleci naslavljajo »kontinentalni« filozofiji. Tako kot se je oblikovala mitska podoba o srednjeveškem prepričanju o ploščatosti sveta (Gould, 1977), so zdaj nastali dvomi o subjektivno totaliziranem svetu, ki s svojimi omejitvami, podobno kot ploščati svet, preprečuje ekspedicije v svetovna prostranstva. Natančneje, gre za regije obstoja, za katere se je zdelo, da so za vedno izgubljene, saj so se sprva nadomeščale z nedostopnim onostranstvom, nato pa z nadaljnjim zasukom s subjektivno končnostjo. Tako postane svet zasičen s predikati, ki vnašajo vanj raznovrstne limitacije: svet je svet samo za tistega, kateremu se razkrije, ne prenese zunajrazumskih podob, niti ne zmore inkorporirati nečloveških instanc, itn. Vse te značilnosti, čeprav naj bi označevale vse, kar je, torej inhibirajo dostop do zunajsubjektivne razsežnosti sveta. Ilustrativno bi osrednje spekulativno vodilo lahko spisali po Schulzejevi poti: »ne gre za to, da bi izboljšal administracijo uma, temveč kot Marat, da bi giljotiniral vse sisteme, ki se drenjajo okoli vlade,« (Schulze, 2010: 274) in vzpostavili razmere, v katerih bi lahko vzklihi novi, realistični in radikalno nepredvidljivi sistemi sveta. Če bi bil to ves prispevek, potem dejansko ne bi naredili ničesar novega, saj so tovrstne namere prisotne že vse od platonskih idej. Zato se zdi, da je treba produktivno branje spekulativne tematike misliti skozi dve plati iste zgodbe; kaj lahko vemo o celoti vsega obstoječega, s poudarkom na novih ontoloških področjih, kjer ključnega pomena nima deklarativna pozicija, temveč impliciten razkol v pomenjanju tega, kaj je svet, hkrati pa tudi skozi praktične posledice tega konceptualnega početja ali lastnega mesta vpisa v svet.

Kot analogijo te zaprečenosti lahko ponudimo izjemno Bachovo kantato *Was frag ich nach der Welt*,¹ modelirano po Kindermannovi hvalnici in komponirano v čas, ko se prekrijeta teološko in znanstveno diskurzivno polje, kar ni nepomembno. Osrednji motiv, ki prevladuje v tekstu, oznanja nekakšno antitezo med svetom in Jezusom, kjer je treba resnico minljivega življenja in sveta iskati v mirnem značaju božanstva. Klasično formulacijo izkrivi inovativno

² Tako kot po navadi, so tudi v tem delu Bacha pri sestavljanju kantate vodile posamezne pojmovne izpeljave, v tem primeru vprašanje sveta in ne tisto, kar oznanja tekst; njegova slepota, brezbožnost in tako naprej.

nanašanje glasbene kompozicije, ki je v celoti osredinjena na svet. Glasba se popolnoma priredi singularni ideji, trajni eksistenci sveta,² pri čemer je »zanikanje tekstualnega gradiva Bachu služilo za njegove glasbene invencije« (Dürr, 2005: 472). Pri tem je nenavadno to, da sekularen stil kompozicije lahko vzdrži samo na zaledju religiozne tematike. Kitice in glasbeno gibanje v dialektičnem pletenju negativnega nanašanja proizvajajo nepričakovan rezultat. Skladno s tem delom bi bilo treba zatrditi, da zgolj nujna izguba sveta proizvede svet. Šele ko se po božji nujnosti zgrozimo/začudimo in odpovemo svetu, izstopimo iz pogojenosti in razpremo vrata svobodnemu izražanju, vendar nasprotno, tudi bivanje Boga potrebuje našo svobodno odločitev zanj, kar pomeni, da si obe razlagi, tekstualna in kompozicijska, sopripadata.

Zato tisto, kar nameravamo storiti v pričujočem delu, ni usmerjeno k razbiranju absolutnega momenta objektivnosti sveta, temveč se bomo ravno nasprotno osredinili na posledice njegovega umanjkanja in na žalovanje, ki mu sledi. Na splošno bomo skušali razgrniti posledice tega, kaj pomeni izgubiti svet, kar nas bo nujno vodilo tudi k vprašanju ali diskrepanci, kako lahko ravnamo, če pod statutom Boga izgube ni, medtem ko brez njega ni drugega kot izguba. Za to razdvojenost bomo poizkušali najti skupno platformo, zaradi česar tega početja ne bo mogoče izpeljati brez ovinkov in stranskih poti. Ne moremo se namreč zagnati k reči sami, saj bi v tem primeru ostali brez vsega.

Osnovno vodilo bo zato utelešala paradigma, »filozofi so svet razlagali, treba ga je narediti za nerazumljivega« (Vesel, 1989: 63), ki je poleg utečenega heglowskega branja pridobila tudi spekulativno realistično interpretacijo. Na kratko, tu se razrešuje mesto univerzalnosti ali sveta, kjer se ena interpretacija poistoveti s slepo pego sveta, medtem ko si druga prizadeva odgrniti razgrnjeno pregrinjalo. Medtem ko kritična filozofija skladno s svojim poslanstvom dela nerazumevanja ne razbremeni z razumskimi rešitvami, ampak vztraja v njeni senci, se spekulativna ne ustraši čudnosti, ki jih sreča v razslojevanju »človeškega samopojmovanja sveta« (Brassier, 2007: 7) in sprejme izziv z vso vnemo ustvarjalnega duha.

V tej distinkciji ne pride do nesporazuma o pravem smislu filozofskega dela, temveč se razreši vprašanje: V kakšen svet smo umeščeni? Ko enkrat vzpostavimo temeljne stebre posamičnega sveta filozofije, postane znotraj njenih koordinat nesmiselno ali celo kategorično prepovedano spodnašati njena tla, saj bi izguba zadnjih pomenila zlom celotnega sistema ali še toliko bolj usodno, iskanje krivcev in načinov, kako bi bilo to mogoče revidirati. Podobno kot išče svojec tragično umrlega krivdo v vseh dogodkih, ki mu pridejo pred oči in misli, ne prekine ga niti končna simbolna razrešitev pokopa, saj je izgubljeno nekaj tistega, kar smo, in ne nečesa, kar smo posedovali, se travmatično insistiranje pojavi tudi v spekulacijah sodobnih filozofskih smernic. Ali to velja za vsakršno svetno paradigmo, naj bo še tako nezamisljiva in unikatna, se bomo prepričali v nadaljevanju.

Razgrnitev delovnega področja – svet ali nič

Prvi misterij, s katerim bi bilo smiselno začeti, je pravzaprav svet sam. Terminoloških in praktičnih primerov, kako naj mislimo svet, ne manjka, vendar jim je skupna tendenca po izražanju nečesa celostnega, kar nas pogojuje, če se štejemo za obstoječa bitja. Zato ne bi zgrešili, če bi sledili Kantovi izvorni razumski sintezi in opredelili svet leksikalno kot absolutno celoto vsega obstoječega. Pri njem se zahteva po enotnosti zatorej skozi pojem sveta (*Weltbegriff*) prenese tako na

³ Slednjo idejo vzame za svojo Ray Brassier in jo razširi v osrednje načelo svojega projekta. Ne sprejme Jacobijevega opozorila nihilizma, ki naj bi kot toliko drugih filozofov vztrajal na tem, da gre za »patološko razjedanje subjektivizma, ki ukine svet in reducira resničnost na korelat absolutnega ega, temveč nasprotno, neizogiben pristavek realističnega prepričanja, da obstaja resničnost, neodvisna od razuma in tako indiferentna do naše eksistence.« (Brassier, 2007: XI) To branje, ki je vendarle v skladu s spekulativnimi filozofemi drugih avtorjev, ni dosledno, saj se Jacobijev nihilizem ne zaustavi pri absolutnem egu. Bistvo kritike, naslovljene na razsvetljenske mislece, je ravno v ničanju vsega obstoječega, tudi pretenzije po samostvarjenju sveta – »iz nič, k nič, za nič, v nič« (Jacobi, 1998: 20).

⁴ Šele tako lahko namreč zatrdimo heglovski konkretno celoto. V nasprotju z vsakdanjo predstavo je svet postavljen skozi svojo lastno necelost. Običajno pojmovanje predmeta Celote namreč ne upošteva notranjega protislovja, obenem označuje celoto vseh delov in celoto samo. Celoto je tako treba misliti kot tisto samolastno in svoje Drugo. Omenjena kontradikcija, izguba dela ali celo celote same, ni zunanja napaka, temveč strukturna resnica sveta.

spopada z imanentno ranljivostjo, možnostjo lastnega izginotja. Še tako izjemna in popolna konstrukcija partikularnega sveta se lahko razblini in za seboj pusti opustošenje, tako da se strukturno vselej giblje na meji med (kontingentno) celovitostjo pojavov in (nujno) praznostjo počela. Če se pred tem ničem zaustavimo ter ga motrimo kot izrodek nezadostnega sklepanja, potem nam preostaneta alternativni neskončnega stremljenja po končnem vzroku ali konstruiranje samozadostnih sistemov, kjer je vse medsebojno spojeno. S to (vsiljeno) izbiro se je dosledno spoprijel že Jacobi, ki jo je formuliral kot izbiro med »Bogom ali ničem ... tretjega ni« (Jacobi, 1998: 49). Sprejetje prvega določila ima za konsekvenco fatalizem nujnosti (Spinoza), medtem ko se drugo formira kot nihilizem, ki preobrazo vse v čisti nič – ne izgubimo samo sveta, temveč razpremo tudi brezno lastnega ničča.³

Filozofski sistemi so lahko produkt enega ali drugega sveta, sveta ultimativne nujnosti ali sveta vedno prezentnega ničanja – najsplošnejši okvir je opozicija mehničnosti in grozljivosti: svet brez svobode, kjer obstaja zgolj slepo zaporedje vzrokov, in svet neskončne svobode, ki ne pozna nobenih omejitev. Vsaka pozicija se distancira od druge in se ji zoperstavi, obenem pa ne prenese drugosti svoje lastne pozicije. Laruelle bi to zbadljivo imenoval načelo zadostne filozofije, čeprav z drugačnimi implikacijami. Razumsko se je nemogoče odločiti med izključujočo božjo previdnostjo ali neskončnim ničanjem, tako da ne preostane drugega kot tretja opcija, presek obeh: sprejeti razdvojitev sveta ter vztrajati na negativnem momentu do njega.⁴ Zlom sveta ravno zaradi

čutno kot razumsko raven, kar jasno naznani že naslovno branje disertacije *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Znotraj teh parametrov lahko naprej kombiniramo nešteto raznovrstnih konstelacij. Inkomenzurabilnost sveta kljub totalizirajoči naravi ni fiksna, saj je izpostavljena nenehnemu gibanju negacije, spodnašanju lastnih temeljev. Zato je treba poudariti, da ontologija ali filozofija sveta ne more biti filozofija o svetu, marveč oris, kako svet pride sam k sebi oziroma kako se spoznava.

Po tem kriteriju zaznamuje ves spekter pogojev, predikatov in postulatov, ki denotirajo to, kar je. Bistveno pri tem je, da moramo mednje zaradi doslednosti izpeljave uvrstiti tudi odsotnost obstoja, nujni člen, brez katerega bi svet zastal, saj poganja stvari naprej. Kakšen pomen ima tovrsten zaplet v mediju eksistence? Tisto, kar zagotavlja naše mirno rezoniranje, praktično udejstvovanje in prostočasno neumovanje, vsebuje tudi lastno umanjkanje kot nekakšno notranjo razjedo. V občji praksi bi to pomenilo, da je imanentni ritem vsake obstoječe tvorbe povezan z lastnim umanjkanjem, s čimer bi red bivajočega izgubil gotovost v breznu breztemeljnosti. Tovrstne navedbe peljejo k pretresu nekaterih trdnih predpostavk, ki jih običajno tu pričakujemo, zato niso presenetljivi ugovori, da gre verjetno zgolj za posledico na glavo obrnjenega branja in bi morali začeti z druge strani, njenega konca, vendar bi sčasoma ugotovili, da nas tudi ta pot privede v nasprotno slepo ulico. Če zgolj zoperstavimo obe plati, nujnost in nič, postane zagata nevzdržna. Lahko se nadejamo le čvrstega smisla sveta ali padca v njegovo ničnost, zato bo treba začrtati drugačno formulo.

Povzemimo diagnozo, po kateri se svet v vseh svojih modusih

tega ne potrebuje opore v pogledovanje proti nebu ali zaodrju sveta, temveč sprejetje, da kopičenje momentov nič (trpljenje) proizvede resnico sveta, njen pozitivni pojem: gibanje negativnega samonanašanja sveta vrne nič k sebi in doseže enakost s seboj, s čimer se sprevrže v bit.

Za razumevanje sveta je torej treba upoštevati dve predispoziciji: svet lahko izgubimo in dejstvo, da lahko spodkopljemo njegovo samostojnost. Če vztrajamo pri goli samostojnosti, se vselej razpusti v nič, šele skozi drugo, svojo nesamostojnost, je dejansko samostojen. Tisto, kar torej manjka v zapisu (spekulativne) formule sveta, je psihoanalitična opomba, da »ni Drugega od Drugega« (Lacan), torej dejstvo, da jamstva za obstoj sveta ne moremo proizvesti, vendar tudi hegeljanska pot dvoma, katere rezultat ni gola negativnost sveta ali neobstoj celostne podobe obstoječega, saj je negativnost sama že nekaj afirmativnega (samonanašajoča se negativiteta ali neskončna afirmacija). Dosledno uokvirjanje sveta zatorej mora inkorporirati v svoj pojem lastni neobstoj, napolni ga z mankom, ki ravno ni prazen nič, kajti zdaj je nič ovrednoten pozitivno. Pojem sveta se mora zatorej soočiti z nededuktibilnim delom, izgubi ali potujitvi v neki zunanji kontingentni drugosti, podobno kot je naključna točka na telesu vpisala Ahila v zgodovino.

Tisto, za kar torej gre pri izgubi, je nazorno prikazano v Lacanovi uporabi pojma potlačitve. Bistven prispevek slednjega za razumevanje izgube sveta leži v izhodiščnem razlikovanju med primordialno potlačitvijo *das Dinga* (predisimbolne sfere), na podlagi česar vznikne red univerzalnosti kot prazno mesto, ki se skuša naknadno zapolniti z raznolikimi partikularnimi vsebinami, in izgubo objekta, ki že parazitira na tej izvorni izgubi. Zato tudi ni zadostno, če shajamo s precepom med praznim univerzalnim označevalcem in partikularnim označencem, ki skuša razpoko zapolniti, temveč moramo zastaviti vprašanje, kako, na kakšen način in s katerimi izvodi se vrzel (izguba) pojavi. Izguba sveta v tem smislu ne pomeni izgube determiniranega polja obstoja, saj nastane pred vsakršno pozitivacijo objekta, celo več, vsak aktualiziran objekt, ki bi bil povzdignjen na mesto Stvari (sublimacija), pripomore k tej izgubi. Če je Svet sam, univerzalnost obstoja, na ontološki ravni že izguba, se naknadna izguba lahko edino vpisuje na to prazno platno. Le takšno ohranjanje nezadostnosti, razdvojitve in nekonsistentnosti Drugega (sveta, substance, absoluta), ki ne zagotavlja končnega smotra ali ontološkega zatočišča, lahko zagotovi pogoje za obstoj subjekta.

V tem pogledu se zdijo pretenzije po iskanju real(istič)ne substance sveta skrajno pretenciозne. Z izhodiščnim vprašanjem, kaj je svet, so se tovrstne polimorfne, spekulativne in redukcionične sodobne metode slej ko prej spele z artefakti kantovskega intelektualnega zora, saj uporabljajo svet kot izraz mehanizma nasebnosti ali ogrodje, ki drži skupaj objektivno realnost, tudi kadar subjekt ne gleda. Pogost očitke je zatorej usmerjen proti vlogi subjekta, ki prekriva resnično podobo sveta in deluje kot mera vseh stvari. Tisto, kar se v konstruiranju zaodrja biti dejansko pripeti, je eksplicitno zarisal že Schelling: »subjekt mora biti postavljen iz sebe, kot ne več bivajoč« (Schelling, 1970), torej skozi dejanje samoodrekanja, kar mu omogoči za nazaj uzreti lastno podobo. Drugače rečeno se filozofija začne z začudenjem in ne z novostjo. »Zlasti je to filozofov sentiment – začudenje, τὸ θαυμάζειν, in pripomni: kajti ne obstaja noben drug začetek filozofije kot začudenje.« (Platon v Schelling, 1970) Zato lahko moment začudenja označuje zgolj že omenjeno neskladje med bitjo in ničem, kjer vznikne svet (ne)bivajočega.

Na zgladitev te razdvojenosti ni mogoče računati, saj je enostranska izbira posamezne pozicije nemogoča. Nesmiselnost tega si lahko ogledamo v *Kužni nevarnosti*, še enem izmed umeetniško-hollywoodskih izdelkov izpod prstov Stevena Soderbergha. Osnovna premisa je naslednja: Na globalni ravni nastane virus, ki nezaustavljivo in sprva prikrito pobija ljudi. Nasprotno kot je ustaljena praksa tega žanra, vzrok ni v vdoru tujega telesa, ki destabilizira organsko ravnovesje in razdira božansko navdihnjene DNA-strukture, temveč je njegova trdovratnost

⁵ Podobno poanto, vendar ne v bioloških terminih, temveč v religioznih, izraža film *Martyrs*, kjer je srečanje z Božanstvom pospremljeno s smrtjo. Kljub podobnosti je prisotna bistvena razlika, kjer je opazna sled izbire med Bogom ali ničem. Medtem ko je ničnost sveta na obrazu prizadetih zaznamovana s krčem, je v tem primeru njegova polnost upodobljena z mirnostjo.

⁶ Oznaka objekt ni izpeljana iz vsakdanje rabe (ne)uporabnih predmetov, temveč napotuje na poljubno resničnost z avtonomnim življenjem, ki je globlje kot njene lastnosti in globlje kot njeni odnosi do drugih objektov.

in učinkovitost v tem, da se ji prilega kot ključ v ključavnico. V trenutku, ko izgine neskladje, ko se v naravi določene stvari harmonizirajo, zmanjkajo svetu tla pod nogami. Tako si lahko tudi razložimo stanje, v katerem zapustijo ljudje red bivajočih – krčevitost na obrazu; pri tem bolečina ni namenjena nepredstavljeni grozljivosti onstrana ali nevzdržljivosti bolečine, ampak se razodene dejstvo, da ni ničesar pred njimi, razen preprostega zaceljenega (naivnega) sveta,⁵ kjer so vsa neskladja in protislovja zglajena – prazen nič. Ta nič je treba vzeti za predmet filozofije in ga misliti kot imanentni moment absoluta.

Medtem ko je delo uma v tem, da se prepusti stvari sami, se zadrži pri njeni negativnosti in pri tem naporu ne popusti, se pojav »spekulativnega realizma« znova dotakne tematike neogibno izgubljenih svetov, ki jih je pregnalo rojstvo umnega sveta, pri čemer ne gre za vrnitev k predkritični filozofiji v sodobni preobleki, temveč za poizkus odpraviti negotovosti in se dotakniti absoluta, v kakršnikoli obliki in podobi. Ko je Reinhold izjavil, da je treba »potegniti filozofijo iz brezplodnih krajev gole spekulacije in jo vpeljati v dejanski svet« (Reinhold, 2009: 127), ni mogel upati na udejanjenje svojega poziva, še manj pa na vnovično potrebo po teh besedah več desetletij pozneje.

Spekulativni obrat

Po vsem povedanem bi lahko zavzeli stališče, da je nesmiselno pristopati in misliti svet brez zavestnih mehanizmov, kot je to spotoma naznanil Ponty, saj kot končne entitete kaj drugega niti ne moremo zahtevati. S tovrstnimi formulacijami se je bistvo filozofije premestilo iz govora o zunanjih realističnih stvarih k samemu govoru. Izgon realizma nikakor ni bilo uniformno dejanje, saj ga zgodovina filozofije ne potlači, marveč mu zagotovi pripadajoče mesto v rabi uma. Zato povoda za ponovno vrnitev k realizmu ne smemo iskati v retrospektivnem oživiljanju teh tendenc. Spekulativna preobrazba realizma namreč ne razmejuje na novo pogojev možnosti obstoja ali odreka posamezna polja spoznanja, temveč skuša horizont sveta razširiti tudi na druge dejanskosti ter tako napoveduje prihajajoče svetove, s katerimi še nismo imeli opravka.

Skrajna produkta takšnega izziva sta, prvič, svet kontingentnosti, kjer se je treba odreči vsakemu trdnemu oprijemu biti; ter, drugič, ploščata ontologija, ki niti ne potrebuje več sveta. Vse, kar se pripeti, ostane med objekti, celo v tej meri, da se za vsakim objektom skrivajo nadaljnji objekti in tako naprej v neskončno. V to klasično monadološko percepcijo najmanjših gradnikov je dodan nadaljnji zaplet, saj so objekti hkrati odvzeti svetu in vselej v postopku samoodtujenja. Ti sistemi, pod skupno oznako objektno orientirana filozofija, morajo za mutacijo objektnosti plačati ceno s svetom, saj po branju Levija Bryanta kot označevalec Celote ne more biti na ravni svojega pojma. Konceptualizacija sveta je v določeni meri celo primerljiva z zgornjo (našo) definicijo sveta, vendar s ključno razliko, da kritična filozofija izrine objekt iz reda vednosti, saj v strogem smislu ne obstaja (lahko obstaja samo kot predmet neskončnega svobodnega delovanja), postulira objektni realizem ravno ta objekt⁶ kot tisto, kar moramo zajeti v vednosti, s čimer odpravi primat praktičnega delovanja. Če je torej Hegel svet poenotil z razlikami, ki jih je pridobil s tem, da se je prepustil stvarjem samim in njihovim različnostim

– nagon čiste razlike (razlika tvori identiteto med objekti = identiteta identitete in neidentitete, torej niti bit niti razum, temveč oboje hkrati in nič), lahko spekulativni register za enotenje sveta sprejme vse mogoče in nemogoče objekte, vendar vpeljane od zunaj. Ujame se v (kontingentno) izbiro: ali svet ali objekt ali subjekt ali ... vselej se neposredno uteleša kot objekt. Cena te prazne izbire je degradacija simbolne razsežnosti in posledično umanjkanje smisla, kar se strukturno maščuje z nekakšno nočjo subjekta, duplikatom Heglove noči sveta (*Die Nacht der Welt*), abstraktne negativnosti, ki pa se je spekulativec ne ustraši, niti ne povzame kot redundantno materijo procesa, marveč jo sprejme odprtih rok, celo več, zunaj teh parametrov bi ostal brez predmeta dela. V tem pogledu celota obstoječega ne potrebuje več občega naziva sveta, saj se vse zgodi v vzajemnem delovanju objektov, kjer postane prisotnost človeških bitij ali drugih organizmov poljubna: »[...] resnični realizem zahteva, da smatramo objekte ločeno od vseh njihovih relacij [...] objekti, ki so povsod in nikjer; 'brezumno kipijo in preklinjajo' na vsaki točki kozmosa [...] branje, ki izgubi celo čisto ločenost med objekti in njihovimi lastnostmi [...] tovrstna struktura sveta mora biti čudna« (Harman, 2008: 362).

Izkaže se, da neskončna predstavna moč 'čudnega' realizma, ki ima za konstituens ne-človeške akterje, na podlagi katerih se razjasni lokaliziran značaj celotnega stvarstva, ni nič drugega kot čisto sebstvo, torej proces desubstancializacije in ne odraz resničnosti. V tej zvezi bi lahko rekli, da se zgornji pasus bere kot neuporabljen stavek slovite parabole noči sveta,⁷ čeprav se pisec tega ne zaveda.

Če je torej prvi, 'objektni' svet, izražen skozi formalni okvir objektov, se je pod drugega, bolj udarnega, podpisal Meillassoux s svojo absolutizacijo kontingentnosti. Radikalizacija slednje razpre svet vsem mogočim in nemogočim pojavom: ne gre samo za možnost, da je determinirana entiteta ali predikat lahko drugačen, kot je, temveč tudi dejstvo, da lahko izgine oziroma ga izgubimo kot del celostne podobe univerzuma (nebit). Čeprav bi lahko na tem mestu odprli podrobnejšo analizo sistema, ki vsekakor je zanimiv, to ne bo potrebno. Znotraj tega okvira lahko konstruiramo tudi sekundarne variable načela kontingentnosti (npr. načelo matematizacije), vendar je, kot pravi sam, ravno zanašanje na eno in edino načelo tisto, kar pomeni novum, s katerim se zoperstavlja idealistični filozofski tradiciji.

Čeprav skuša pristopiti k tematiki z zagotovitvijo omrežja običajnega pojmovanja eksistence, saj teži k osvojitvi vednosti o tem »kaj je, kadar nas ni« (Meillassoux, 2006a: 38), se mora v postopku verifikacije pomuditi tudi pri subjektivnih vidikih. S tem ko vzame subjektivno prežemanje sveta, resno dospe do protislovja v korelacionističnih relacijah in najdbah prafosilov, materije, ki ji sledi nastop človeških bitij – materije, ki naznanja obstoj sveta pred našim, razmejenega od duha. Vodilna parola se zato glasi: treba se je ozreti po izgubljenih svetovih, svetovih, ki niso postavljeni v korelacijo z umom, torej sferi, katere obstoj je v kritični filozofiji nesmiseln zunaj koordinat drugega (uma-subjekta). Vsekakor je dvomljiva že sama legitimnost poseganja po tujih svetovih, toliko bolj pa nenavadna vnema, ki stoji za tovrstno nujnostjo spodjedanja sodobne filozofije.

Neizmerna širina in inovativnost pri izkopavanju umnosti sveta se v spekulativnih tokovih pogosto zamenja z odkrivanjem gradnikov svetov ali celo kreiranju novih, ki niso vezani na umnega (*Vernunftwelt*) samoustvarjenega in napolnjenega z idejami in besedami. Tako kot je

⁷ Za lažjo predstavbo navedimo celoten odstavek iz *Estetike*: »Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält – ein Reichthum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt -, oder die nicht[s] als gegenwärtige sind. Dies die Nacht, das Innere der Natur, das hier existiert – reines Selbst, - in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutig Kopf, - dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor, und verschwindet ebenso. – Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die furchtbar wird, - es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.« (Hegel, 1987: 172)

⁸ Za ponazoritev sta izpostavljena primera, ki evocirata najbolj spontano reakcijo ob šoku smrti. Mrtve prikazni se zaradi travmatičnosti skušajo omiliti z vero-religijo ali razumom-ateizmom. Zadnji se zateče po tolažbo k vednosti o tem, da je vztrajanje z Bogom, ki bi dopustil takšno trpljenje, bolj neznosno kot brez njega, celo perverzno, saj naj bi ga za takšna dejanja celo ljubili, medtem ko bi se prvi tolažil z možnostjo drugega življenja – posmrtno vstaje od mrtvih, ki bi spravila sfero tostranstva in onstranstva.

odčaranje sveta imelo bistveno vlogo pri konstituiranju nemškega idealizma, se tokrat spekulativno ugodje proizvaja ravno iz začaranja ali kreiranja nepoznanega Drugega. Zdi se, da je odčaranje sveta rabilo zgolj za še bolj intenzivne in ekstenzivne posege v opuščena področja. Medtem ko je Spinoza naturaliziral razum in racionaliziral naravo, splete spekulativna filozofija razmerje med svetom in resničnostjo (posvetenje realnosti in realizacija sveta), kjer je vloga narave na sebi in človeka na sebi nepertinentna, saj se drama odvija na formalni ravni, med načeli, postulati ali objekti.

Še bolj kot to bode v oči časovna umeščenost teh modernih filozofskih spekulacij. Ker so produkt svojega časa, bi jih morali

brati skupaj s slavno analogijo, po kateri je nemška klasična filozofija pomenila miselno revolucijo, ki so jo na francoskih tleh bili v praksi. Če so na nemških tleh vzklili miselni radikali francoske prakse, bi z enako verodostojnostjo lahko zatrtili, da spekulativne filozofske ideje s svojo ambicijo po razpiranju notranjega neskladja sveta upodabljajo globalno politično zapreko, manifestirano kot radikalizacija političnih antagonizmov in zlom družbenih utopij znotraj teoretskega okvira. Na tem mestu postane razvidna bistvena težava, ki preči celotno spekulativno fantazmo. Namesto da bi notranji antagonizem mislili do konca, skušajo samozavestno naznanjati čas objektov, ontološke narave in velikih prostranstev, s čimer se politični boj, ki s koncem zgodovine zapre svoje platnice, preselil na drugo bojišče – umiku političnega sledi vzpon ontologije. Takšna konkluzija pomeni, da je potlačena resnica spekulativnega realizma v tem, da se žalovanje za izginulo možnostjo dejanja spreobrne v žalovanje za izginulimi svetovi.

Izgubljeno tostranstvo

K opredelitvi zagate bomo pristopili skozi stranska vrata, saj se frontalni napadi pogosto sfižijo in dodatno zavlečejo končni razplet. V ta namen se bomo sprva na kratko pomudili pri spisu *Dilemme Spectrale*, okrajšani različici Meillassouxove disertacije o neobstoječem božanstvu. V njem skuša v bolj obvladljivi formi razgrniti idejne zamisli iz dela *Po končnosti*. V ta namen aplicira dejstvo nujne kontingentnosti na področje nujnega bitja, lahko bi rekli, da vključi konsekvence v prakso. K tematiki ne pristopi neposredno skozi ontološka določila, temveč skozi dilemo umrlih, katerih smrt je povzročila tolikšno trpljenje v tostranstvu, da rituali žalovanja ne zadostujejo za pomiritev spomina nanje. Govorimo o smrti, ki presega doseg bližnjih in najbližjih, saj gre za izgubo, ki zaznamuje vse tiste, ki križajo pot njihove zgodovine, kot nekakšna zarez v tkanini simbolnega sveta. Te duše se ne morejo ali nočejo sprijazniti s svojo usodo in tavajo med dvema svetovoma, kot prikazni ali spektri, ter tako bivajo naprej v senci biti. Tisti, ki pridejo v stik z njimi, ne morejo več nadaljevati normalnega življenja, saj imajo to srečanje za vedno zapisano v spominskih sledih, kar posledično inhibira njihove eksistenčne pogoje. Nepravičnost človeške zgodovine tako bremeni vse nadaljnje generacije, in ne zgolj tistih, ki jih neposredno prizadene smrt. Gre za univerzalno slepo ulico človeštva.

Zato si znotraj orisanega okvira Meillassoux zastavi vprašanje: Ali se je mogoče izviti iz te nesreče, ali obstaja način, ki bi se izognil takšnemu predikamentu? Na kratko rečeno, gre za bistveno žalovanje, ki zaobide pasti neizmerne potopljenosti v izgubo smrti, vendar ne skozi »religiozno-božje« opravilcevanje ali »ateistično-prometejsko« upanje v končno pravico,⁸ saj se

oba izideta v obupanosti (nad svetom in Bogom); »ali obupujemo nad drugim življenjem za mrtve, ali pa obupamo nad Bogom, ki je dovolil takšne smrti« (Meillassoux, 2006b: 109). Božje mesto ne bere skozi grški klasični ideal, kjer so »božanstva očiščena končnih partikularnosti človeštva« (Hegel, 1970: S140), vendar tudi ne skozi človeški napredek, kjer bi si človeštvo skozi tehnološka odkritja opomoglo od svoje končnosti. Meillassouxeva stava je nekakšna ontološka različica pravnega načela *damnum absque injuria*, ki dopusti izgubo, vendar se ogne poškodbi. Kako bi torej ohranili človeško končnost in hkrati zagotovili njegovo nesmrtnost, ali drugače rečeno, kako je mogoče, da izgubljene duše niso dokončno izgubljene?

Za rešitev dileme se Meillassoux posluži zareze skozi alternativni, kar bi eventualno vodilo v spravo in vznik pravičnosti v čisti obliki; neobstoječi Bog in vstaja mrtvih, predpogoja, brez katerih pogajanj niti ne bi bilo. Četudi se zdi zahteva protislovna in neodpravljava, saj obe opciji izčrpata vse možnosti, je Meillassouxova stava ravno v tem: sprejeti neobstoj Boga, vendar dopustiti, po načelu kontingentnosti, nepredstavljen dogodek njegovega stvarjenja nekoč v prihodnosti (virtualni Bog). Pribežališče enih in drugih zastopnikov se zato razpre v sprejnitvi njihovega nasprotja. Za utemeljitev te nezaslišane teze se pričakovano vrne k svoji spekulativno-teoretski podstati, ali z njegovimi besedami: »eksistencialno rešitev spektralne dileme je treba oblikovati kot spekulativno, vendar ne-metafizično rešitev Humeovega problema« (Meillassoux, 2006b: 115). Korak, ki poseže po gradnikih njegovega spekulativnega zastavka.

Postavljeni smo pred dejstvo, da zgoraj omenjeni samosvoji rešitvi ne zagotavljata drugega kot upanje na prihajajočo odrešitev umrlih in živih od neznosnosti žalovanja. Končna odrešitev obema pozicijama spolzi skozi prste, Bog ne obstaja, mrtvi se ne prebudijo, zato preostane samo čakanje. Če poenostavimo, celoten plan osvoboditve od žalovanja se giblje v skritem planu, ne pred našimi očmi, temveč v onstranskih poljanah in podtalnih naravnih kavzalnostih, medtem ko ostanejo tostranstvu drobtinice. Inovativnost spekulativnega stališča je zatorej v tem, da zagrabijo to spodletelost, jo vzame zares in aplicira na ontološki poligon. Že res, da se verjetno ne moremo nadejati božjega posredovanja, tudi poslednji dom prednikov lahko kadarkoli empirično potrdimo, vendar moramo nujno ohraniti možnost, da vznikne Bog in shodijo mrtvi, ne kot fantazma, ampak kot objektivna resnica. V skrajnem primeru bi se bilo treba navaditi na prizore z mačjega pokopališča, kjer pa se ne bi smeli ustrašiti negativnih konsekvenc živih mrtvecev, saj so te vkalkulirane v načelo pravičnosti – četudi umremo, lahko upamo na večno življenje. Predstavljeno argumentacijo si lahko zamislimo tudi kot sprejnitev tematik teodiceje in kozmodiceje (upravičitev Boga in sveta, ki dopustita v njem trpljenje); razmerje Boga, sveta in zla ali trpljenja reformulira v koordinate kontingentnosti, s čimer se vsem trem kategorijam odstrani predikat nujnosti oziroma obupanosti. Enaki smo pred kontingentnostjo in ne etično razsežnostjo, korak, ki ima daljnosežne posledice, k čemur se bomo še vrnil.

Ker lahko srečamo prikazni (*spectre*), moramo potemtakem misliti manko Boga v vsej njegovi pozitivnosti. Dokazno gradivo ponudi Meillassoux skozi dosledno branje Lockeovih tez o nujnosti zakonov narave. Ateistična zadržanost do obstoja Boga vzdrži ravno zaradi vere v koherentnost in obstojnost slednjih. Tisto, kar izostane, je verifikacija, tako razumska kot čutna, kot to zahteva načelo zadostnega razloga. Lahko se podamo v neskončno iskanje končnih določil, pri čemer bi utemeljevanje naravnih zakonov zagotovilo smiselnost sveta, ali pa obrnemo postopek, kot to stori Meillassoux, in zatrdimo imanentno kontingentnost vsega obstoječega. Po eni strani to ne pomeni nikakršnega logičnega protislovja, po drugi pa nam lahko izkustvo ponudi samo indice o preteklosti in sedanosti, medtem ko ostane prihodnost odprta. Zato je sklep, ki ga obdrži Meillassoux kot minimalno načelo, naslednji: absolutizacija zloma načela zadostnega

⁹ Tukajšnji kontekst spekulacije je uporabljen v obeh pomenih, kot golo teoretsko mišljenje, ki se ne zmeni za izkustvene parametre, in kot filozofija, ki ima možnost pristopiti k absolutu. Medtem ko so metafizične zavezane načelu zadostnega razloga, kakršnegakoli že, je spekulativna osvobodjena teh ovir.

razloga – pogrešani razlog, zakaj so zakoni takšni, kakršni so, ni v nezadostnosti dedukcije ali uporabi napačne metode, temveč izhaja iz dejstva, da so naravni zakoni modifikabilni tudi v realnosti. Končni produkt je (hiper-)kaos, zmožen uničiti ali ustvariti karkoli, tudi potencialnega Boga in pomembnejšo pravičnost za izgubljene najbližje. Če ponovimo, je spektralna dilema ravno zaradi tega razrešljiva le kot spekulacija.⁹

Čeprav je kontingentnost tisti forum, brez katerega se Meillassouxeva radikalnost sesede, je za vprašanje izgubljenih svetov bolj ključno dejstvo, ki ostane prekrito v omenjenem tekstu. Drama med mrtvimi in žalujočimi se ne razplete v svetu materije, življenja in mišljenja, torej mediju obstoja, temveč, kot pravi Meillassoux, z vznikom »četrtga sveta, sveta pravičnosti in enakopravnosti [...] svet brez ontološke nujnosti, kjer je vse mogoče, tudi nesmrtnost, ki zagotavlja univerzalno enakopravnost« (Meillassoux, 2009). Razbiranje in reševanje svetov se pripeti skozi mišljenje drugih svetov. Vzročnost ni več pomembna, saj pride do kopičenja svetov, partikularno konstruiranih in nezvedljivih na druge. Za vsakega veljajo posebni zakoni – materija s kavzalnostjo, življenje z vnašanjem razlik, mišljenje s sintezo in pravičnost z enakopravnostjo – vendar tudi medsebojno nanašanje, tako da je življenje oziraje se na materijo radikalen novum, tako kot je mišljenje v odnosu do življenja in vsekakor tudi pravičnost do mišljenja. To, kar vseeno družijo vse svetove, je dejstvo, da se končni akt zgodi v zaodrju eksistence, absolutu – svetu imanentne kontingentnosti.

Ugovori tej (kontingentni) zamisli so bili ponujeni v številnih variantah, vendar so za tukajšnjo argumentacijo nepotrebni, saj nas zanima nekaj drugega. Sprehod skozi tematiko kontingentnosti je namreč služil za razjasnitev težnje, ki se vseskozi oklepa filozofije – osamosvajanje sveta. Prikazani zgled namreč ni zanimiv zaradi radikalnega posega v zdravorazumsko pojasnjevanje sveta, temveč za osvetlitev zdravorazumske praktične teorije, ki ne prenese navora uma. Filozofija se mukoma distancira od zahtev po podtemeljevanju lastne zgradbe, naj bodo to monadni privatizem, božje lebdenje nad stvarnostjo, *hen* ali novejši poizkusi radikalne imanence v Realnem. Vsi ti posegajo po nazivu absoluta, ki se za svojo utemeljitev oprime skepticistične metode, kjer je treba vsako predstavo, objekt ali stvarnost utemeljiti z nadaljnjo predstavo, objektom ali stvarnostjo. To aporijo neskončnega premeščanja mirno prenese in jo celo vzame na svoja ramena. Nikdar ne pridemo do končnega vzroka, resničnega objektivnega kraljestva, saj svet sam postane posledica. V izbiri med ničem in svetom se tako vrine nadaljnji zaplet, kontingentnost obeh določil.

Za kom žalujemo? – melanholična dilema

V skladu s predstavljenimi razsežnostjo družbenega odziva na izgubo bližnjih objektov je treba brati tudi teoretsko utemeljitev spekulativnega sveta. Minimalen napotek spekulativnega misleca je namreč izguba bogastva sveta, izguba, do katere sta pripeljala govorica in razum kot absolutni korelacijski barikadi. Zaradi potrebe po nečem stalnem v spremenljivi naravi, ki nas obdaja, je bil človek prisiljen oropati lastno eksistenco svobodnega romanja po »velikih postranstvih« (Meillassoux, 2006b: 21). Objekt želje je nekje na poti umanjkal, saj je bil žrtvovan v prid subjektivnosti, ki se v skrajnosti zapre v samozadostno bivanje s subjektivnimi pravili, zori in formami, medtem ko zunanji svet prepusti sanjačem. Od tedaj je bilo samo privilegiranim posameznikom dano okusiti svežino sveta.

Na prvi pogled je razrešitev dileme skrajno naivna, saj zrcali argumentativni lok stare judovske šale, v kateri rabin učenjakom pripoveduje o Božji vsemogočnosti: nekega dne najde neki revni drvar otroka v gozdu. Ker se sam iz dneva v dan komaj preživi, začne moliti k Bogu, naj razreši njuno nesrečo. In res se zgodi čudež; drvarju zrastejo prsi, s katerimi je lahko nahranil otroka. Nauk zgodbe ne prepriča vseh, saj se oglasi eden mlajših poslušalcev in vpraša rabina: zakaj je Bog svojo vsemogočnost uporabil ravno na tako nenavaden način, kot so ženske prsi na moškem telesu? Lahko bi preprosto položil vrečo denarja ob otrokovi postelji, s čimer bi drvar lahko najel doviljo – to bi bilo veliko lepše! Po premisleku mu rabin ponudi tale odgovor: narobe, popolnoma narobe! Zakaj bi Bog razdal denar, če lahko shaja s Čudežem?

Podobno kot rabin išče Meillassoux zdravilo za žalovanje in pravičnost s poseganjem po čudežih, celo več, ti čudeži ne potrebujejo več subjektivnega dejanja (molitve), saj so vpisani v samo substanco. Pojavijo se ne glede na to, ali jih priključimo ali ne, saj pravičnost ni več enakega reda kot želje in potrebe (ne)verujočih. Izhodiščno neskladje o pravičnosti simbolnega sveta se sprejme v funkcionalno sredstvo ontološke ravni. Tovrstno poseganje v red bivajočega povzroči razpoko med namenom in učinkovanjem, ki ga za seboj povleče žalovanje. (Reakcija na izgubo zgreši namero, saj inhibiranost in nezmožnost dejanja vztraja.) Kako pojasniti to nesorazmerje? Če sledimo splošno veljavni definiciji žalovanja, ne gre pri tem za nič drugega kot za »reakcijo na izgubo ljubljene osebe ali abstrakcijo, kot je domovina, svoboda, ideal itn.« (Freud, 1991: 429), vendar tudi svet, dodatek, ki ima ključen pomen za končno tezo. To stanje lahko po določenem času premagamo le z novo identifikacijo. Kljub temu pa obstajajo tudi izraziti primeri, kjer se delo žalovanja ne izide. Najočitnejši primer tovrstnega zapleta so »bistvene prikazni« (Meillassoux, 2006b), ki omenjeno stanje raztegnejo za nedoločen čas, saj vztrajajo na mestu izgube. Zato se moramo vprašati, kaj se zgodi tedaj, ko se rana ne zaceli, ko umanjka sklep. Klinično ime za to je melanholija, ki se manifestira kot globoka žalost, depresija in nezanimanje za svet. Razlika med žalovanjem in melanholijo je v tem, da se prvi razplete s tem, da se postopno odpravijo povezave z objektom želje, medtem ko se z melanholično izgubo pojavi težava, saj je zavesti ta izguba odvzeta – žalujoči ne ve, kaj je izgubil. Tovrstna reformulacija osnovnih koordinat zahteva tudi ponovni premislek o spektralni dilemi.

Pri obravnavi te distinkcije ne stopamo v temi, saj nas je o implikacijah razmerja žalovanja in melanholije vendarle marsikaj naučilo Lacanovo branje Hamleta, zato aplicirajmo tamkajšnje uvide na pričujoči primer. Rdeča nit, zaplet, ki poganja to dramo žalovanja naprej, je naznanjen v Hamletovem srečanju s smrtjo, dobesedno z mrtvim kraljem. Primerljivo s prikazom spekulativnih prikazni se tudi tukaj pripeti umor, v tej priložnosti kralja, ki ne prenese lastne izgube in se zato vedno znova projicira na samo mesto izgube. Vsa nadaljnja (ne)dejanja posrkajo in poženejo v propad vse glavne in stranske like. Najbolj zaznamovan je pri tem Hamlet, ki skoraj skozi celotno delo ni sposoben proizvesti dejanja, temveč tava sem ter tja, v celoti inhibiran, »ujet v igro duhov« (Zupančič, 1999: 38), s čimer izraža vse simptome melanholije. Zaradi te nesposobnosti vedno znova odlaša narediti obljubljeni; maščevati svojega očeta in skleniti pot žalovanja. Prepusti se čakanju na znak, na čudež, ki ga bo izsililo dejanje »bistvenega žalovanja, ki ne bo temeljilo na strahu, temveč na dejavnem vpisu spomina nanje /umrle/ v našo existenco« (Meillassoux, 2006: 107). Medtem ko je spekulativna rešitev v navzkrižnem branju ateističnega življenja in teološkega božanstva, dejanje, ki kulminira v pričakovanju čudeža kontingentnega reza, nam šele hamletovsko-lacanovska pokaže na zavajajočo naravo prve in omogoči rešiti uganko žalovanja.

Lacanov rešitev zapreke ne skuša odrešiti celotnega človeštva, z roko v roki z njihovimi duhovi. Odnosa do objekta žalovanja ne premagamo s tem, ko se izbriše krivica, marveč s ponotrnanjem

izgube. Od tod se lahko držimo hipoteze, po kateri težava ni v tem, da »melanholik ne more sprejeti izgubljenega objekta, temveč nasprotno, za to, da ga sprejme še preveč odprtih rok [...]. Tako dobi občutek, da je izgubljeni objekt prav tisto, kar je resnično in edino želel.« (Zupančič, 1999: 33) Tisto izgubljeno postane samo objekt, ki vztraja naprej v obliki prikazni (duhov), obenem pa odpravi vsako željo, zaradi česar izgine zanimanje za svet. V kontekstu zastavljenega teksta je to dejstvo bistveno, saj so »objektne relacije tisto, kar v osnovi strukturira naše dojemanje sveta« (Lacan, 1988: 59), zato je resnično izgubljeni objekt pravzaprav treba izenačiti z željo – vse je tu (objekt-svet), vendar izgubimo željo. Žalujemočemu se ta proces odvije za hrbtom, tako da ima vselej občutek, da upravičeno investira svojo energijo v izgubljeno stvar, čeprav se mu pred očmi podira ves svet.

A če zahteva izguba tal pod nogami naknadno vzpostavitev stabilnosti, je to mogoče storiti samo skozi gotovost dejanja, ki ga izvede v trenutku, ko umanjka zajamčena gotovost. Znova smo postavljeni pred izbiro: svet ali nič. Če želimo razvezati simbolni krč, ne smemo goljufati in se prepustiti kontingentnosti, marveč se moramo zavezati naporu že prikazane dialektične metode. Ravno zato izguba ne zahteva objektivnega čudeža, nastopa kontingentnega Boga, ampak njeno subjektivacijo skozi dejanje. Tako kot pri Hamletu potrjena empirična dejstva, ki pričajo o storjeni krivici, ne zagotavljajo razrešitve, ampak mu nasprotno to omogočita nova identifikacija in sprejem tega simbolnega mandata. Hamlet preide melanholično fazo v trenutku, ko se identificira s podnaslovom lastnega dela, kot danski princ. To se pripeti v prizoru, kjer zagleda Leartovo žalovanje za Ofelijo, ki jo sam ob srečanju z očetovo prikaznijo opusti kot objekt ljubezni, ter spozna, da v svoji zadnji gotovosti, žalovanju za mrtvim, ni sam. Identifikacija z njim ter sopripadajoča prenagljena reakcija prekine utesnjujočo navezanost na izgubljenega očeta. Šele »defantomatizacija« in sprejetje neznanega in negotovosti sedanosti omogoči dejanje v svetu. Nasprotno ostane Meillassouxev projekt še vedno v precepu, saj vztraja na poziciji melanholičnega čakanja na izbiro Drugega, saj noče plačati računa za samo žalovanje. Ne preostane mu drugega kot motrenje grozljivih prikazni in kalkuliranje kontingentnih pojavov.

Zgornje vrstice lahko beremo skupaj z naravo spekulativne filozofije kot take. Če postavimo simbolno žalovanje za mrtvimi in spekulativno izgubo sveta drug ob drugega, se njune pretenzije skoraj v celoti prekrivajo. Pred seboj imamo izgubljen objekt, nenavadno žalovanje za njim, fantomske tvorbe, ki pričajo o nekem neskladju, in bistveno tudi nezanimanje za svet. Vsa pozornost spekulativca se preusmeri k »ontološkim« procesom, medtem ko pripiše človeštvu in njegovemu svetu vlogo ovire v procesu iskanja resnice. Uresničitev fantazme svetov, ki jih ne bi omadeževala človeška roka, se zdi blizu kot še nikoli, saj se razgnejo raznoliki pogledi in uvidi v jedro realnosti same in obelodanijo pristopi, s katerimi lahko prikažemo približno ustrežanje absolutu. Na splošno bi torej moralo veljati geslo *Lost in our world, found in another*, ali drugače rečeno, rešitev dileme žalovanja je mogoča samo skozi drug (pravičen) svet, vendar se stvari tukaj ne izidejo po pričakovanju. S tem ko spekulativni filozofi korelacijskemu (simbolni) svetu namenijo mesto poznejše, naknadne tvorbe, pride do melanholične dileme, kjer so izgubljeni objekti vse kaj drugega kot tisto, za kar jih imamo.

Če je Hamlet žaloval za izgubo najbližjega, potem spekulativni misleci žalujejo za izgubo simbolnega sveta in ne prednamskega. Slednji je tista prikazen, v kateri vidi Hamlet očeta. Tako kot ne moremo oporekati obstoju kraljevega življenja, vendar se lahko kljub temu obregnemo ob njegovo pojavno obliko, ki mu jo nadene Hamlet po njegovi smrti, ne bi bilo plavzibilno opustiti vednosti o svetu pred nastopom človeškega razuma, saj se lahko upravičeno vprašamo

po pogojih možnosti pojavnosti tega pojava. »Ponovna skrb za resničnost« (Harman, Bryant in Srnicek, 2011: 3) zgreši bistvo, saj pri vsem ne gre za izgubo nečesa, kar smo imeli, temveč za izgubo tega, kar smo. Izgubimo željo do sveta, napolnjenega z vsemi svojimi antagonizmi. Svet je takšen, kakršen je, tisto, kar se nas tiče, je zato možnost delovanja v njem. S tem ko so izginili radikalni politični dogodki, se je horizont mogočega skrčil na minimum. Zdi se, da ni več mogoče storiti nič drugega kot šteti permutacije liberalno demokratičnih sistemov ali iskati pozitiven značaj avtoritativnih form, nevzdržno stanje, ki pri spekulativnih mislecih ni proizvedel reakcije v politični areni, temveč poizkus preboja v radikalno druge svetove. Medtem ko zahteva politično delovanje dejanje, je spekulativna rešitev na nemožnost nedejanje in iskanje drugačnih pomenov sveta. Najbolj nazorno se ta paradigma zariše pri Meillassouxu, ki emancipatorne prakse ne vidi v političnih dejanjih, temveč v svetu onstran vojn, žrtvovanj, tesnobe, bede in nasilja, model pravičnega sveta, ki je lahko samo »svet brez politike« (Meillassoux, 2009: 18).

Bachovsko vprašanje, čemu sprašujemo po svetu, dobi tukaj več kot jasne konsekvence: spekulativni realizem nikakor ni zastarel ali element preseženih filozofskih debat, saj je v polni meri zajel duha svojega časa, in tako nujno izgubil tisto bistveno, resnico sveta. V rokah ima preveč materiala, zato ga nekaj izžene oziroma izgubi željo po njem, obenem pa pozabi na lastno intervencijo v redu sveta. Spekulativna varianta sveta potemtakem vznikne kot derivat melanholije v strogem psihoanalitičnem pomenu. Izgubljen ni bil svet velikih prostranstev, temveč želja po tem svetu – totalnostjo naše biti, ki pa jo ravno zaradi tega skušamo nadomestiti, vendar se nam vrača v fantomskih oblikah; fantazmagorične podobe sveta, ki uhaja subjektu, tako kot kraljeva prikazen uhaja zasledovalcem v Hamletu. Zadnje dejanje Hamleta, v katerem na Horacija naslovi prošnjo, naj dovolijo predstaviti zgodbo »še nevednemu svetu« (Shakespeare, 2002: 246), zato lahko interpretiramo kot opomin spekulativni filozofiji, da so boj odprli na napačnem poligonu, z nesrečnimi sredstvi in nepopolnim načrtom.

Literatura

- BRASSIER, R. (2007): *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London, Palgrave Macmillan.
- BRYANT L., HARMAN G. IN SRNICEK N. (2011): *The speculative turn*. Melbourne, Re.press.
- BRYANT, L. (2011): *The Democracy of Objects*. Michigan, MPublishing.
- DÜRR, A. (2005): *The Cantatas of J. S. Bach*. New York, Oxford University Press.
- FREUD, S. (1991): Trauer und Melancholie. V *Gesammelte Werke, Bd.10*. Frankfurt am Mein, S. Fischer.
- GOULD, S. J. (1977): *The late birth of a flat earth v Dinosaur in a Haystack: Reflexions in Natural History*. New York, Three River Press.
- HARMAN, G. (2008): On the Horror of Phenomenology. *Collapse* 4.
- HEGEL, G. W. F. (1970): *Vorlesungen über die Ästhetik II*. Frankfurt am Mein, Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (1987): *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg, Meiner Verlag.
- JACOBI F. H. (1998): *Jacobi an Fichte*. Werke III. Hamburg, Meiner Verlag.
- KOBE, Z. (2010): Kaj pomeni: biti naiven v filozofiji. *Problemi* 4/5.
- KRAVANJA, A. (2010): Po končnosti in dialektika. *Problemi* 4/5.
- LACAN, J. (1988): *Hamlet*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- MEILLASSOUX, Q. (2006a): *Après la finitude. Essai sur la necessite de la contingence*. Paris, Seuil.
- MEILLASSOUX, Q. (2006b): Deuil a venir, dieu a venir. *Critique* 62 704/705.
- MEILLASSOUX, Q. (2009): *L'immanence d'outre-monde*. Prispevek na konferenci **Ime konference, kraj**.
- REINHOLD, C. L. (2009): *Briefe uber die Kantische Philosophie*. Montana, Kessingers.

- SHAKESPEARE, W. (1986): *Hamlet*. Oxford, Oxford university press.
- SCHELLING, F. W. J. (1970): *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*. Dostopno prek: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1930/1> (13.01.2012)
- SCHULZE, G. E. (2010): *Kritik der theoretischen Philosophie*. Montana, Kessingers.
- VESEL, M. (1989): Heglov skepticizem. *Problemi* 27 2/3.
- ZUPANČIČ, A. (1999): »Čas je iz tira« ali časovnost v melanholiji. *Problemi* 37 1/2.
- ZUPANČIČ ŽERDIN, A. (2011): Realizem v psihoanalizi. *Problemi* 1/2.

Svet brez sveta: Heglova teorija dejanja in težave z občim

Opiraje se na Heglovo teorijo dejanja avtor v prispevku skuša nakazati, kako kantovska moralna drža sama proizvaja tisto izgubo sveta, ki subjektu onemogoča, da bi bil on sam, in da se nasprotno lahko udejanji le toliko, kolikor s svojim delovanjem prispeva k *das wahre Werk*, k delu graditve sveta. Vendar se zato ne more več izogniti odgovoru na vprašanje, kaj prava-prav je.

Ključne besede: teorija dejanja, moralnost, naravnost, *die Sache selbst*, civilna družba, država, svet, Kant, Hegel

Zdravko Kobe, doktor filozofije, izredni profesor na FF Univerze v Ljubljani (zdravko.kobe@guest.arnes.si)

O svetu enajste teze o Feuerbachu

Avtor poskuša misliti 11. tezo o Feuerbachu z vidika kritike politične ekonomije, torej mladega Marxa z vidika zrelega. Pri tem izhaja iz teze, da je Hegel tisto ime, ki v zgodovini marksizma pomeni določen razkol in dve, praviloma antagonistični struji, ki njegov vpliv na Marxa zavračata ali potrjujeta. Avtor tezo razdeli na štiri sestavne elemente: filozofijo, svet, interpretacijo in spremembo ter te pojme poskuša misliti z vidika afirmacije Hegla, vendar tej izpeljavi sočasno sopostavi kritiko, ki jo je vanjo uperil Althusser. V sklepnem razdelku o spremembi sveta avtor poskuša podati tudi nekaj idej o tem, kako danes, v aktualnem zgodovinskem trenutku, misliti 11. tezo.

Ključne besede: filozofija, svet, interpretacija, sprememba, delo, Althusser, Feuerbach, Hegel, Lukács, Marx

Anej Korsika, diplomiran politolog, podiplomski študent na FF Univerze v Ljubljani (anej.korsika@gmail.com).

Prihajajoči svet in žalovanje za njim

Prispevek skuša pokazati dve sopripadajoči si zagati pri mišljenju, kaj je svet. Argumentativni lok se po eni strani vije skozi osrednjo tematsko nit, ki jo upodablja jo izgubljene sfere svetov: območja velikih prostranstev, substance, nasebnosti in realizma, ki naj bi jih subjekt zaprečil skozi svoje delo ali celo s svojo golo prisotnostjo. S to opombo so vzniknile sodobne spekulativne filozofije, ki so izgubile vero v pričujoči svet. Razočaranje nad svetom se torej ne izide v dejanju, ampak v spekulativnem žalovanju za drugimi, prihajajočimi svetovi. Pogledujejo po izgubljenih svetovih iz različnih zornih kotov in z raznovrstnimi metodami, pri čemer jim je skupno sprevrčanje postulatov in preseganje limitacij moderne filozofije kot take, v vseh njenih korelacionističnih preoblekah. Ker je treba misliti svet kot celoto vsega, kar je, bi potemtakem lahko celo zatrдили, da je spekulativni ugovor upravičen v svojih pretenzijah, vendar se kljub temu ne more ogniti vprašanju, ali so to pravi poligon in primerna orodja, s katerimi se podajajo v boj za izgubljeno stvarnostjo. Medtem ko je osrednje vodilo prispevka zaznamovano s spekulativnimi opombami, je druga plat, njegovo ogrodje, imanentna ranljivost sveta: možnost njegovega izginotja ali izgube. Kako torej misliti skupaj nečloveške sfere sveta in njegovo konstitutivno kontingentnost? Ta pomislek se navezuje na vsiljeno izbiro med nujnostjo in ničem sveta, kjer se moramo odločiti za tretjo opcijo. Tam, kjer spekulativci stavijo na ves svet ali nič, je treba z enako doslednostjo staviti na tretjega: um. Pri tej operaciji postane razvidno, da spekulativni obrat zataji svojo lastno investicijo v tovrstne svetove, zato je v končni instanci žaloval za prikaznimi.

Ključne besede: svet, spekulativna filozofija, Meillassoux, žalovanje, nič

Goran Vranešević, diplomiran politolog, podiplomski študent na FF Univerze v Ljubljani (uranesevic.goran@gmail.com)

Key Words: Stoics, stoicism, neo-stoicism, post-stoicism, politics, polis, cosmopolis, The West, The-One, post-modernity, post-totalitarianism

Tonči Kuzmanič, PhD in political sciences, associate professor at the FM of the University of Primorska (tonci.kuzmanic@guest.arnes.si)

53–64 Zdravko Kobe

Worldless World: Hegel's Theory of Action and Troubles with the Universal

Exploring on Hegel's theory of action, the paper purports to show how the moral attitude of Kantian subject produces the very loss of the world that precludes the subject to become what it claims to be, and how it is only by taking part in *das wahre Werk*, in the work of world-building, that the subject can hope to successfully realize itself. Yet in that case, it can no longer withhold the answer to the question, what it effectively is.

Key Words: theory of action, morality, *Sittlichkeit*, *die Sache selbst*, civil society, State, world, Kant, Hegel

Zdravko Kobe, PhD in philosophy, associate professor at the FA of the University of Ljubljana (zdravko.kobe@guest.arnes.si)

65–75 Anej Korsika

The World of the Eleventh Thesis on Feuerbach

The author tries to think the 11th thesis on Feuerbach from the standpoint of the critique of political economy, therefore, the young Marx from the perspective of the mature Marx. The article starts from the thesis that Hegel is the name for a certain schism in the history of Marxism, a schism into two antagonistic currents, one affirming and the other negating Hegel's influence on Marx. The thesis is divided into four main elements: philosophy, world, interpretation and change. All these four elements are thought from the perspective of an

affirmation of Hegel, at the same time as an Althusserian critique is introduced. At the end, the author also tries to give some ideas on how to think the 11th thesis in our contemporary historical reality.

Key Words: philosophy, world, interpretation, change, work, Althusser, Feuerbach, Hegel, Lukács, Marx

Anej Korsika is a political scientist and a post-graduate student at the FA of the University of Ljubljana (anej.korsika@gmail.com)

76–88 Goran Vranešević

The World to Come, the World to Mourn

The author argues that the question *what is the world* is intertwined with two deadlocks. The central argumentative idea is introduced through the topic of lost worlds: the great outdoors, substance, in-itself and realism. These predicates are supposedly limited by the work of the subject or even with his bare presence. These observations contributed to the emergence of contemporary speculative philosophies, which have lost the faith in the present world. Disappointment over the world is not resolved with an act, but with the speculative mourning after other, worlds to come. They glance at these worlds from different angles and with various methods, but their common battle ground is the modern philosophy with its postulates and limitations in all its correlationist guises. Since it is necessary to think about the world as a whole, we can even assert that the speculative claims are justified in their pretensions. Nevertheless we can not avoid the question of whether this is the right ground and the appropriate tools with which it wages its battles. The other side elucidated in the paper refers to the immanent vulnerability of the world: the possibility of its disappearance or loss. How can we then think together the aforementioned sphere of the world and its constitutive contingency? This concern is related to the forced choice between necessity and nothingness of the world where we must choose the third option. If the speculators say the whole world or nothing, we must be consistent and bet on the third: the mind. It

becomes apparent that the speculative turn fails to include its own investment in such worlds, which is why they mourn for specters and not a world.

Key Words: world, speculative philosophy, Meillassoux, mourning, nothing

Goran Vranešević, diploma in political sciences, post-graduate student at FF of the University of Ljubljana (vraneševic.goran@gmail.com)

89–100 Tomi Bartole

Anthropology and the »Loss of the World«: Formulation of an Embodiment Theory

The author poses the question of the Loss of the World within the anthropological theory of embodiment and the philosophical horizon of Badiou's thesis on democratic materialism, which states that today belief could be articulated as follows: there exist only languages and bodies. The theory of embodiment is shown to be contradictory in itself, because of the difference between what is said about it and how it actually functions. The author puts forward the thesis that the theoreticians of embodiment have too soon solemnize against the dualistic theory without first acknowledging the real problem pertaining to the latter, which is the constitution of value and therefore the non-identity or relation between the two terms involved. This problem is exposed through the reading of Marx's theory of value, which demonstrates that the theory of embodiment reveals itself to be another way of coping with the same problems, which it was supposed to solve with the act of »overcoming« the old dualities. The question of the Loss of the World is conceptualized, in the frame of the theory of embodiment, as democratization of knowledge and embodied practices that present themselves through its specific mode of subjectivation, which does not emphasize a positive identity, but rather the possibility of gaining a variety of identities.

Key Words: theory of embodiment, dualistic theory, anthropology, Marx, Badiou

Tomi Bartole, MA in anthropology, independent researcher (tomibartole@yahoo.com)

101–108 Dean Komel

The Revealing of the Worldhood according to Martin Heidegger

The »worldhood of the world« represents the central theme of phenomenological philosophy. This topic is by Martin Heidegger closely connected with the concept of ontological difference. The different phases in Heidegger's thematization of the worldhood are characterized by the development of this conceptual field. The article is focused on the phenomenological suppositions of the existential analyses of the worldhood in the Being in Time and their further modifications.

Key Words: M. Heidegger, E. Husserl, phenomenology, worldhood, ontological difference, *Dasein*

Dean Komel, PhD in philosophy, professor at the FA of the University of Ljubljana (dean.komel@guest.arnes.si)

109–121 Ana Jovanović

Brave New World of Potentiality and its Actuality

The article makes a research upon the metaphysical dimension of the actual discourse on knowledge, capacities and innovations – a discourse that is becoming the paradigm of our contemporary social reality. The author poses the question of the relation between contemporary reality and the problem of losing the world and with which loss – if any – we are dealing in final analyses.

Key Words: actuality, potentiality, non-potentiality, self, self-actualization, Aristoteles, deprivation, disappearing, be-coming

Ana Jovanović is a philosopher, post-graduate student and young research-fellow at the PF of the University of Ljubljana (razpaljot@yahoo.com)