

*Evrotaoizem*H kritiki politične kinetike
(1989)**2. Prva alternativa – metafizika**

Alternativne kulture nastajajo takrat, kadar so ljudje v nepremostljivi diferenci s svetom. Zato današnje alternative ne morejo veljati za izumiteljice alternativ. Niso prve, pri katerih bi nestrinjanje s stanjem sveta postalo samozavestno in načelno. Kdor hoče vedeti, kaj je alternativna kultura v radikalnejšem pomenu, mora kopati v bolj pogreznjenih plasteh naše tradicije idej. Če se povrnemo nekaj tisočletij nazaj, bo arheološko iskanje po sledih kakega starega protesta proti svetu uspešno. Tam naletimo na sedimente, pri katerih pridejo na dan začetki visokih religij in metafizične interpretacije sveta. Kaj pomeni metafizika kot filozofski fenomen, nas na tem mestu ne zanima, za zdaj tudi ne temeljni pojmi struktur in različice njene zgraditve. Metafizične izjave ljudi nas tukaj zanimajo le zato, ker se odločilno poglavje v prazgodovini nezadovoljnosti s svetom navezuje na njeno pojavnost. Pojav metafizičnih miselnih oblik razlagamo kot indic za svetovnozgodovinski prirastek potrebe po harmoniji in abstrakciji zaradi naraščajočih socialnih in eksistenčnih disonanc. V tem pomenu bi bila metafizika neločljiva od njene patogeneze iz nelagodja v visokih kulturah. Da bi se prepričali o tem, je dovolj, da pogledamo, kako se pod tkivom temeljnih metafizičnih besed – Eno, Substanca, Razlog, Bog, Logos, Kozmos, Duša, Nesmrtnost, Ideja, Red – skrivajo boleče temeljne izkušnje človeške eksistence, seveda izkušnje, ki so se v čistem besedilu metafizik zmeraj pojavljale kot presežene. Čisti tekst ima smisel napovedati uspeh metafizičnih usklajevalnih naporov.

Iz njega govorijo logične zmage zavesti nad temnim, bolehnim svetom.

Kot ljudje današnjega časa besedila s takšnimi zmagovitimi sporočili ne moremo več kar tako razumeti, ker se medtem proti svetobolju bojujemo z drugim orožjem kot pa stari metafiziki. Vprašanje, s čim so bile izzvale metafizike kot jedra prvih alternativnih kultur, si lahko predočimo, če se povrnemo k temeljni izkušnji, pri kateri so se nekoč kristalizirale. Te izkušnje so današnjim zavestim vsakdanjika sprva verjetno zakrite, vendar so na voljo sodobnemu zavestnemu življenju najpozneje takrat, ko pride v stanja, v katerih sredstva iz apoteke moderne ne pomagajo več. Ironija stvari je, da nam kriza moderne odpira neprostoovoljne dostope k metafizičnemu poskusu reševanja sveta – kajti z zbežanostjo, ki bi jo bilo prej pripisati primitivnim ljudstvom kot pa poznim kulturam, opazujemo, kako se na pasivni strani modernega vseznanja bliža doba druge nemoči. Tako se je v sodobnosti, ki si filozofsko s svojo postmetafizično naravnostjo veliko domišlja, ustvarila pikantna izkušnjska simbioza s starimi metafizično stimuliranimi stanji sveta. Iz grožnje, ki meče senco na svet ob koncu metafizičnega obdobja, bo tudi njen začetek spet razumljiv – tako zelo, da se zdijo restavriranja neizogibna. Pogled na severnoameriško in srednjeevropsko scenerijo new agea zbuja občutek, da imamo opraviti z gigantskim *remakom*. Na tej in drugi strani Atlantika je nastala holistična industrija zavesti, ki živi od metafizičnih plagiatov. To lahko povemo tudi bolj prijazno: številni sodobniki citirajo spontano iz zgodnjemetafizičnih virov, da bi artikulirali aspekte svojega zdajšnjega občutka sveta. Mislijo, da morajo preskočiti tisočletja, če želijo najti odgovore na vprašanja, ki ustrezajo njihovim lastnim vprašanjem. Del moderne se mora umakniti v arhaične govore, da bi povedal stvari, za katere ni uporabnih modernih besed.

O katerih vprašanjih govorimo? Omenimo naj samo dve, brez katerih bi razmah mišljenja k metafiziki ostal nemotiviran: o neenakosti življenjske usode in o strahotah časa, ki požira vse. Prvo teh dveh izkušenj je v klasičnih verzih jezikovno upodobil mladi Hugo von Hofmannsthal, lahko bi tudi rekli, da je to storil z rahlim cinizmom nočnega blodenja, ki je večkrat privilegij lirikov.

"Manche freilich müssen drunter sterben
 wo die schweren Ruder der Schiffe streifen
 andere wohnen bei dem Steuer droben,
 kennen Vogelflug und die Länder der Sterne."

"Nekateri morajo umreti seveda spodaj,
 kjer drsijo težka krmila ladij,
 drugi so pri krmilu zgoraj,
 poznajo let ptic in dežele zvezd."

Lirska meditacija izhaja iz tega, da bi izenačila neenakost usod v metafizičnem svetovnem ravnovesju. Ker je na tistem *višjem nivoju*, ki je prizorišče metafizičnih gibanj, vse z vsem hkrati *ozko* in *nekako* povezano, iz bede enih in sreče drugih nastane plemenit akord.

"Doch ein Schatten fällt von jenen Leben
 in die anderen Leben hinüber,
 und die leichten sind an die schweren
 wie an Luft und Erde gebunden: ..."

"Vendar pade senca od enega
 v druga življenja,
 in lahki so vezani na težke
 kot na zrak in zemljo: ..."

Z zavestjo soodvisnosti postaja za metafizika glasba to, kar je po naravnih merilih v nebo vpijoče. To obupno potrebo po glasbi poganja evidentnost, da so človeške usode neodpravlljivo neenake in da za njihovo neenakost na človeškem nivoju ne obstaja nobeno nadomestilo. Ta izkušnja brez dvoma opozarja na nastanek hierarhiziranih velikih družb in na ločitev usod tistih tam zgoraj in tistih tam spodaj. Socialni svet se zdi od tod naprej kot začarana galeja, na kateri veslači sužnji pod krovom propadajo, zgoraj

pa cveti celostno opazovanje. V njem se beda drugih spreminja v harmonijo celote.

"Viele Geschicke weben neben dem meinem,
durcheinander speilt sie alle das Dasein,
und mein Teil ist mehr als dieses Lebens
schlanke Flamme oder schmale Leier."

"Veliko usod se spleta ob moji,
vse pomeša življenje,
in moj del je več kot tega življenja
ozek plamen ali ozka lira."

Metafizični impulz od mišljenja zahteva vzpon iz neenakosti in zmede življenja v urejeno opazovanje, in če dosežki reda te vrste sodijo k bistvenosti mišljenja nasploh, se metafizični ali "kozmicirajoči" deli pri dejavnosti duha nikdar ne smejo povsem izločiti – razen če bi bila ta dejavnost pripravljena postati tako nepregledna in zapletena kot resničnost, ki jo raziskuje – v tem primeru bi odpadla diferenca med duhom in resničnostjo in konfuzno faktično življenje razumu ne bi zadajalo več nobenih nalog. Nekateri mistiki so dejansko ubrali to indiferentno pot. Naloga metafizičnega mišljenja je nedvoumna: zapletenemu življenju nakazati poti do urejenosti. Za nas veljavna pretenzija starih metafizično-kozmičnih ureditvenih idej propade zaradi preprostega logičnega razlikovanja: urejeno opazovanje ni *per se* opazovanje kakega reda. Ker pa volja do reda stoji na začetku celotnega razmaha, se glasba in metafizika upreta hrupni fiziki življenja kot nezadržne prve alternative. Metafizični študij se obrne od dezolatne "površine" stvari in se zazre v globino navzdol ali v višino navzgor, od koder na nas žarijo intelegibilne urejenosti, če so pripravljene spregledati preveč vidno in pogledati v vsiljiv sij. Da bi prodrli do takih ureditev, se morata še ne poduhovljeno oko in še ne spiritualizirano uho preusmeriti na abstraktnije oblike poslušanja in gledanja – na gledanje s tretjim očesom, na poslušanje s tretjim ušesom. Ta alternativa, metafizično poslušanje in gledanje, je zmeraj tudi spregledanje in preslišanje, pregledati [Durchsehen:

pogledati skozi] in zaslutiti [Durchhören: slišati skozi], ignorirati [Wegsehen: gledati proč] in ne poslušati [Weghören], priprava gledanja [Zurechtsehen] in priprava poslušanja [Zurechthören], gledati navznoter [Nachinnensehen] in poslušanje navznoter [Nachinnenhören]. Metafizični obračun s "površinskim" pojavnim svetom zajame najprej čutila: da bi zagotovila efekt reda, se morajo poduhoviti in se odmakniti od robotih čutnih turbulenc prisotnega in obstajajočega. Tako je storjen prvi korak v "razsvetljenje" – vodi v kulturo transparence, v kateri se vse bivajoče iz stanja naravne osvetlitve ali zatemnitve spremeni v stanje logičnega osvetljevanja [Durchleuchtung]. Tako analitični mit preide v svojo invazivno fazo. Svet se mu ne kaže več kot suverena igra luči in teme na osvetljenih in neosvetljenih objektih. Postaja predmet trajnega osvetljevanja, s katerim permanentna duhovna svetloba [Geistlicht] skozi bežne pojavnosti pada na večne strukture in jih postavlja v definitivne določitve. Obstajajo razlogi za domnevo, da se zgodovina nihilizma pojavi z nastankom takšnih osvetlitvenih ontologij. Potemtakem bi bila identična z usodo analitične racionalitete, ki pregleda dejstva temeljito, pojavnost po njenem bistvu in strukture po njihovih funkcijah. Ta domneva je v protislovju z vulgarnim pojmovanjem nihilizma, ki ima ta fenomen za moderno zadevo in jo izvede iz razpada metafizične "sfere". V resnici bi lahko bilo to, kar se čez sto let imenuje nihilizem, samo zadnja eksplikacija bazalnega nihilizma, ki je od svojega nastanka imanenten osvetljenim, povrnjenim in od navzočega občutnega bleska posnemanim racionalizacijam sveta.

Ob neozdravljivih obolenjih mišljenja zaradi ugank neenakosti in disonanc igrata odločilno vlogo za uveljavitev metafizike izkušnja smrti in končnosti posameznega življenja. Pravzaprav obe sestavljata samo en kompleks, in čas in smrt nista različni izkušnji, temveč ena sama, katere težišče leži v časovnosti. Da vse individuirano življenje umre, je vsebovano že v okoliščini, da se zdi, da je vse resnično "v času", in da nič, kar živi, ne uide propadu zaradi iztekajočega se časa. To, kar zajema čas, trpi zaradi bolezni nastajanja in propadanja. Kdor je rojen v času, naravi dolguje smrt. Grški mit o Kronosu, ki žre svoje otroke, podpira ta nazor v svoji prodorni morbidnosti. Govori o življenju, vezanem na čas, kot o usodnem požiranju samega sebe. To naziranje časa je zaznamovalo zahodni "civilizacijski proces" (ah!) in nova doba je pospeševala "padec v čas", ki ga je prva registrirala

stara metafizika, v popolno kronolatrijo – če citiramo baročno formulo Massima Cacciarisa za moderni časovni kult. Kar pa se skriva za sodobnim diktatom ur, je v zgodnjemetafizični izkušnji časa bilo več kot jasno: Kronos¹, iztekajoči se čas, je že v temelju čas trpljenja, čas pomanjkanja, čas zamujanja, rok za neizogiben propad življenja.

O tem, da se čas Kronosa izteka naravnost v smrt, si je bilo starejše metafizično mišljenje na jasnem. Metafizika, predvsem krščanska, je vedela, da smo smrtni zombiji, živi mrtvi, ki hodijo naokrog v svojem lastnem truplu z obupno zahtevo biti pri življenju. Dejansko se taka perspektiva vsiljuje mišljenju, ki je dojel odvisnost individualnega življenja od vse uničujočega časa. Kdor si predstavlja življenje v času in čas razume kot neuklonljiv potek, se ne vidi samo nenehno umirajočega, temveč se mora že zdaj videti kot nekdo, ki bo umrl. S fizično in moralično Bitjo postane dokončno žrtev Kronosa – ne samo za nazaj, temveč od vsega začetka. S tem škandalom mora izhajati življenje, ki ga je v svoji univerzalnosti prepričala kategorija izteklega časa. Odtlej se eno temeljnih vprašanj zavestnega življenja glasi, kako lahko izhaja s svojo ireverzibilnostjo. Povsem prestrašen zagleda tisti, ki si lahko predstavlja časovni potek na svoji lastni eksistenci, kako mu meso odpada od kosti – meso, kosti, ki že zdaj niso več resnično njegovi lastni, temveč nam jih je že od vsega začetka odtujil požrešni Kronos. – Na takšno ginjenost zaradi pogleda minljivega spominja budistična legenda o prvem izhodu Gvatame iz očetove varovalne palače, na katerem je mladenič prvič videl trpečo naravo časovno propadajočega življenja v podobi bolehnega, berača in mrtvega. To je tega moža tako strašno pretreslo, da odtlej ni želel več imeti "svojih lastnih" oči, ki so ga vezale na smrtno igro, in da se je hkrati hotel osvoboditi pogleda in pogledanega.

Ena izmed prič za to vrsto dovtetnosti v današnjem času je E. M. Cioran. V besedilu, ki nosi naslov *Paleontologija*, je protokoliral grozo nekega neodrešenega metafizika pred mesom.

"Naključje zaradi plohe me je nekega jesenskega dne za nekaj trenutkov pregnalo v naravoslovni muzej. Tam pa sem se zadržal uro, dve, tri morda.

¹ Spojitev kanibalističnega Titana Kronosa s Kronosom, z iztekajočim se časom, se je izvršila že v antiki.

Od tega nepredvidenega obiska je minilo že nekaj mesecev, vendar ne bom kaj kmalu pozabil teh očesnih votlin, ki v nas zrejo bolj vztrajno kot pa oči, ta sejem lobanj, tisto mehanično režanje na vseh nivojih zoologije.

Ne poznam nobenega kraja, kjer bi bila preteklost bolj prisotna ... Dobimo vtis, kot da je meso od vsega začetka izpršelo, kot da ga v resnici nikdar ni bilo, kot da je izključeno, da se je oprijemalo teh tako slovesnih, tako zelo samih s sabo prežetih kosti. Tu deluje kot goljufija, prevara, kot maska, ki ničesar ne prikrije. Je bilo samo to? In če ne pomeni nič drugega, zakaj nas navdaja z gnusom in grozo? Zmeraj sem čutil simpatije do tistih, ki jih je težila ničnost mesa, in za tiste, ki so z njim napravili bitje: Baudelaire, Swift, Buda ... Je tako očitno in kljub vsemu tako anormalno: bolj ko ga opazujemo, bolj se z grozo obračamo od njega, ko ga tehtamo, smo na poti k mineralu, ga spremenimo v kamen. – Da bi prenašali njegov pogled, njegovo idejo, je potreben več kot pogum: cinizem. To pomeni prevarati se o njegovi naravi, če to imenujemo z besedami nekega cerkvenega očeta *nočno* ... ni niti čudno niti mračno, je *minljivo* do obscenosti, do blaznosti, ni samo sedež bolezni, je bolezen sama, neozdravljiv Nič, fikcija, ki se je izrodila do katastrofe. Moja vizija mesa je podobna viziji grobarja, ki ga je navdahnila metafizika ... To je razlog, zakaj se v tem muzeju počutim tako domačega, kjer vse vabi k evforiji univerzuma, očiščenega mesa, k veselju "Po smrti". (*Die verfehlte Schöpfung*, 1979, str. 39/40)

Meso in kosti so med seboj v ontološki opoziciji. Meso obsceno izgine, k bistvu kosti pa sodi obljuba večnega trajanja. S cinično skromnostjo oznanjajo kosti odpoved metafizike časovnemu, reže obljublja onstranstvo mesa in minljivosti. Samo iz izpraznjenih očesnih votlin pade pogled, ki bolezen življenja opazuje neomajno. Tako nastajata metafizika in cinizem iz istega impulza, prva kot preseganje časovnega s prehodom v brezčasno, drugi iz sarkastičnega vztrajanja zavesti pri ničnem, minljivem. Družno govorita cinizem in metafizika o tem smešnem življenju z uničujočim humorjem.

Kostni simbol pokaže, kako dobi metafizika alternativo za minljivo. Zre skozi usodno fikcijo mesa do kostne substance, do okostja bivajočega, ki se ohrani kot času superioren rezidij. Vendar so kosti samo prisposoba poslednjih principov. Ker so tudi one "gole" pojavnosti, jih lahko reduciramo in jim dokažemo ničnost. Včasih je ogenj prevzemal delo metafizične al-

kimije odkrivati minljivo in neminljivo življenje. Kar je šlo skozi ogenj, je opravilo poslednjo analizo. Kar preživi, je neminljivo. Od živih teles na koncu ne ostane nič drugega kot pepel in duh, prah in breztežnost, mineral in luč. Iz takšne snovi je večnost. Na njenih zadnjih destilatih spodleti požrešnost časa. Z ekstremno redukcijo se je precedilo neminljivo iz kalnih in bežnih elementov.

Tako se pokaže, kako je poskušala stara metafizika biti kos ireverzibilno v smrt usmerjenemu toku življenja: na vprašanje po protistrupu za minljivost je odgovorila z večnostjo, na vprašanje po preseganju smrti z neumrljivostjo. Ta odgovora sta se vsiljevala, ko ireverzibilnost življenjskih procesov ni mogla več biti kompenzirana s starejšimi cikličnimi idejami, ki so bile zadostne za mitično razlago sveta. Ciklično mišljenje ima možnost samo v življenjskih oblikah, pri katerih lahko pojasnimo, da se spremembe sveta v linearnem času z naravnimi miti niso dogodile. Samo z naravnim mitskim krogom se vsako leto rojeva življenje, kot da se ni zgodilo nič nepreklicnega, nepovratnega, nepopravljivega. V zgodovinsko mobiliziranih kulturah je puščica časa poletela vendarle nepreklicno naprej. V njih sta premočno evidentni nespravljivost usod in minljivost življenjskih razmer. Premagajo se lahko samo še z metafizičnimi strategijami.

Metafizična alternativa, s katero je impregniranih največ delov modernosti, skriva prazgodovino človeške nezadovoljnosti s trhlím, od časa odvisnim svetom. Radikalna metafizika je vedela, da proti tej resničnosti pomaga samo radikalno premagovanje. Samo tisto, kar to življenje presega, ga napravi še znosno. Tako odgovarja metafizika na bolezen življenja z duhovito samoupepelitvijo. Strastno je iskala redukcijo resničnega na njegove časovno superierne rezidije v materiji in duhu. Bolehnemu mesu je nasproti postavila lep skelet, pekoči rani hladén kamen. Predvsem v postavljanju kamenih tvorb se je metafizična alternativa izrazila dovršeno. Visoko štrleča dela iz kamna – menhiri, piramide, templji, vrata, obeliski, stebri, stolpi – materialno posebljajo idejo zakona, trajanja in božje dokončnosti. Nekaj tega egipticizma tiči še v njujorških, čikaških in hongkonških nebotičnikih. V njihovi arhitekturi metafizika ilustrira tezo, da rano časa lahko ozdravi samo večni kamen. V kamnu dobi fizično metafizično vsebino. Nenehno deluje metafizični eksercij proti mineraliziranju duše. Šele kdor v sebi odkrije negibno modrost kamnov, je našel modrostni kamen.

Tako hrepenenje po okamnelosti poudarja eleatično potezo v metafizični potrebi. Za ljudi, ki se z minljivostjo nikakor ne morejo sprijazniti, ne obstaja večja odrešitvena obljava kot ta, ki leži v odkritju negibnega. Bog se zato filozofsko imenuje negibni gibalec [unbewegter Beweger]. Da bi bili podobni njemu – ali pa da bi spet vzpostavili izgubljeno podobnost – je bilo radikalnim med prvimi alternativami prav tudi najbolj nemogoče sredstvo. Ali gredo v puščavo, da bi v omami osamljenosti postali zmo peska večnosti; ali se živi pustijo vzidati, da bi z zadnjo odpovedjo gibanja izsilili mirovanje v absolutnem; ali pa če s porazno logiko dokazujejo, da je leteča puščica obstala v zraku; zmeraj je v igri eleatični efekt, želja spregledati napačno gibanje in se vključiti v pravo imobilnost. Avtentična stara metafizika sovraži razgibano, mrgoleče, pomešano, krožeče, predvsem nagnusni cikel hranjenja, ki povzroča predvsem gibanje in nasilje. Žreti in biti požrt, ta bestialična makrobiotika je tista, za katero metafizična gibalna fobija išče pomoč. Samo statična alternativa osvobaja tubit pred njenim v smrt vodečim gibanjem. Zato se dá beda življenja premostiti samo z njenim gibanjem. Komajda kateri pravi metafizik starega kova bi se ustrašil teze, da je samo negibno lahko dobro, vse, kar je pohlep, nesvoboda, strah, beda, nasilje in opustošenje, pa se premika, z nogami, na kolesih, samopogonsko, z motornim pogonom.

Že nekaj stoletij se v Evropi izčrpava imobilistični afekt. S tem metafizika stare vrste ni več možna. Odkar je bit mišljena kot verb in subjekt kot aktivnost, je ontologija v klasični obliki "nevzdržna". Tudi novoveška znanost se je, s svojo tehnološko obliko, zapisala gibalnemu pojmu, in sicer raziskovanju, in pri Heglu je suspektno gibanje osvojilo samo metafiziko in večnosti napravilo noge. Medtem Kronos žre ne samo svoje lastne otroke, temveč tudi brezčasne veličine, za katere se je včasih mislilo, da so ušle njegovemu apetitu. Smo priča tako probojnemu razbitju večnosti [Entewigung] in mobilizaciji, da niti spekulativno nismo več sposobni izmisliti si nasprotni pojem vladajočim gibalnim in dogodkovnim pojmom. Dve stoletji sta zadostovali, da smo porabili imobilistične rezerve éona. Novoveško mišljenje in ravnanje je zajel gibalni kult, ki je v zgodovini brez primere. Zanj se osmeši tisto, kar je nepremično, pritrjeno, se opira nase in nekoristno počiva. Kot da bi se moral odpočiti od dolgotrajne bolezni, se je novi vek odcepil od pradavnine, zaljubljen v otrplost, in uživa svojo novo moč

pobijati "vse statično in stoječe". V nepremičnine verujejo danes samo še maklerji.

Vendar meče odpravljena večnost na veliko dinamizirajočo epoho dolgo senco. Odkar modernizacija vidno napada starosvetne življenjske osnove in elementarnim življenjskim potekom z rastočo mobilizacijo prizadeva prav toliko nasilja kot najbolj besna pomiritev, raste iz "civilizacijskega procesa" nelagodje, ki izziva nove alternative. Ali se s tem vrača metafizika? Ali imajo egipčanski in eleatični motivi spet kakšno možnost? Ali iščejo odpadniki moderne spet izstop iz zemeljske konfuzije v kozmološke uredenosti? Ali propad stare metafizike zaradi napada modernih aktivnostnih pojmov ni bil dokončen? Ali pa morda tista prva statična, metafizična alternativa ni bila edina možnost nestrinjanja s svetom? Ali obstaja morda drugačna alternativa, ki ji ni treba preiti v kamen, v čistost, v samomortifikacijo, da bi znali ravnati z minljivostjo življenja?

3. Druga alternativa – poiesis

Nismo si še prišli na jasno, da je filozofski diskurz moderne mogoč samo kot kritična teorija mobilizacije. Povedano s potrebno ostrino: pri zadevi še ne obstaja nobena frankfurtska kritična teorija, temveč samo freiburška. Kajti če je mobilizacija temeljni proces novega veka, nasproti kateremu se mora kritična teorija profilirati kot diagnostik in terapevt, potem frankfurtska šola nima *nobenega* kritičnega principa, niti kot estetična teorija niti kot teorija komunikativnega ravnanja. Kot negativna estetika zgreši kritični moment s tem, ko latentno argumentira brez odnosa do sveta; kot teorija delovanja se odpove diferenci do njenega predmeta, če komunikativno delovanje manifestno deluje kot mobilizacijski princip.² V nasprotju s tem je freiburška teorija v pojmu "spokojnost" našla kritični "princip", ki izreče ostro, četudi ne povsem nedvoumno diferenco do mobilizacije. Ostrina te difference obstaja v tem, da brez iluzij opisuje kinetiko modernega procesa

² Ta premajhna distanca do kritiziranega je neomarksistični kritiki vsekakor skupno s klasičnim mobilizacijskim marksizmom.

kot aktiven padec v samopogonskost in potem za moderno sposobnostno možnost [Tunkönnen] mirno predlaga prevzem v pomenu trpljenja ob sposobnosti. Njena dvoumnost izvira iz tega, da se ta prevzem hitro popači v strinjanje s fatalnim svetovnim tekom – od intellectusa fati do amora fati je samo korak, in med pozitivnostjo bitnousodnega [seinsgeschicklich] razumevanja in afirmacijo v usodo vsajene tragedije leži samo en napačen gib. Kljub temu skriva sama spokojnost, če je razumljena pravilno, diferenco, ki je sposobna teorijo svetovnega procesa oblikovati kritično – ne deluje kot movens alternativne mobilizacije, temveč kot alternativa k mobilizaciji, na pot ne prinaša nobenih drugih gibanj, temveč pravi gibljivosti s poti odstranjuje privide.

Kritična teorija mobilizacije se vrti okrog točke, na kateri se kinetika metafizike preobrača v kinetiko moderne. Stara metafizika kot strast do pomiritve in poglobljanja vase je prvobitna akumulacija subjektivitete, ki stopi v moderni v ospredje kot strastna mobilizacija. Modernizacija se izvêde kot stvaritev sil, ki nas vržejo iz obdobja prve alternative – kot akcija velike znanosti, velikih kapitalov, velike tehnike, velikih medijev. Ti so bistveni nosilci novoveškega procesa – in zastremo si pogled v njihovo kakovost, dokler o njih razpravljamo pod naslovom produktivnih sil. V resnici so produktivne sile mobilizacijske sile. Mobilizacija je novoveški odgovor na minljivost življenja in na neenakost usod. Z njo preide proces nezadovoljnosti s svetom v drugo instanco. Veliki mobilizatorji moderne skrivajo obljubo, da bodo končnost in minljivost človeških razmer zaradi mobilizacije, ki razbija meje končnih in neskončnih razmer, premagali sami.³ Hitro planetarno uveljavljanje tega impulza ponazarja prisilnost, s katero življenje v pometafizičnem času poskuša obvladati svojo ireverzibilnost v smrt usmerjenega poteka. Pri tem namesto poskusov odklanjanja, ki so postali neplavzibilni, vplete strategije dinamiziranja [Dynamisierungsstrategien]. Ne zremo več skozi zvok in dim na praslike in pratone, temveč

3 Navajamo Baudelaira kot kronsko pričo estetske moderne: "Vsako minuto nas melje predstava o času. Obstajata samo dve možnosti, da uideмо tej mori – da jo pozabimo: zabava in delo. Zabava nas izrabi. Delo nas krepi. Izbiraj." – "Samo če si postrežemo z njima, lahko pozabimo na čas." *Mein entblößtes Herz*, 17. list.

smo se naučili slike pregnati s slikami in zvoke z zvoki. Z združenim učinkom mobilizatorjev si moderna ustvari sliko obratne metafizične kulture. Grozi ireverzibilnega gibanja ne ustreza več beg v negibnost, temveč beg v bežno. Čudno je, da novočasovni imanentizem s svojo odpovedjo zadnjemu svetu in onstranstvu ni porodil solidne tostranskosti, temveč je tostranstvo spremenil v moro in ga do izginotja mobiliziral. Heinrich Heine bi svoje velikodušne verze preklical: odkar smo nebesa zares prepustili angelom in vrabcem, postaja Zemlja zmeraj bolj neresnična. Dinizično-kinetični nihilizem je nasledil metafizičnega. Z njim svet ni eternistično presežen, temveč aktualistično revolucioniran in s pospeševanjem sprememb priveden do izginotja. Tako se zdi, da sta si starosvetna metafizika in novoveška tehnika edini v tem, da minljivih stvari ni treba jemati resno, temveč da jih je treba v korist bojnih pohodov preseganja in sprememb dati na razpolago. Stari eleatični imobilizem ima tako z novim funkcionalnim dinamizmom svojega najožjega zaveznika, nihilizem transcendence se nadaljuje in prekosi z nihilizmom imanence. Verjetno bi lahko pokazali, da se je novonihilistična mobilizacija najprej in še posebno močno uveljavila v tistih delih sveta, kjer so ji bile staronihilistične metafizike in religije v subjektivitetah pripravile teren. S to optiko bo prepoznaven nihilistični meridian, ki, izhajajoč iz stare Evrope, iz Aten, Rima, Jeruzalema, Pariza, prečka Rusijo, Japonsko in Severno Ameriko. Brez tisočletnega treninga preseganja sveta ne bi bilo modernega izginotja sveta. Kjer tega treninga ni bilo, se dá modernost očitno zelo težko implantirati, ker v mentalitetah ta povezava manjka. Stvari tega sveta moramo spregledati in jih zvajajoč do njihovih "temeljev" doživeti, preden nam postane vseč pustiti jih poplesavati v kinetični revoluciji moderne.

Šele zdaj postane jasno, kaj je mišljeno z vprašanjem o možnosti druge alternative. Zanimajo jo možnosti ne-nihilistične pozicije zavestnega življenja do njegove ireverzibilnosti, pozicije, ki v smrt vodečemu poteku predstavljivega sveta ne postavi nasproti niti starega večnostnega in substančnega nihilizma niti novega spremembnega in mobilizacijskega nihilizma.

Z alternativnimi kulturami se razume pomoč proti neogibnim in tudi nevzdržnim vzrokom za nezadovoljstvo s svetom – še posebno proti nesprejemljivi minljivosti, ki se drži vsakega življenja, ki se je znašlo pod

gospostvom časovne predstave o svetu. Ne-nihilistična alternativa k tej nesprejemljivosti lahko izhaja samo iz drugačnega dojemanja časa. Ker so se z gospostvom Kronosa kot iztekajočega se časa pospeševale nihilistične predstave o svetu, bi morala ne-nihilistična alternativa biti predvsem taka, ki Kronosu ne dolguje ničesar. To pa je mogoče samo tedaj, če zdajšnji, živeči čas predstavlja časa sprejme nazaj vase. Predstavlja časa je, kot je bilo že rečeno, pogubni čas smrtnosti. Razpenja se med predtokom v konec in med upadanjem v začetek – med tema gestama, ki odpirata predstavlja svet otekajočega se časa v subjektu. Vendar ne obstaja razlog, zakaj naj bi ti gesti naše zavestno življenje obvladovali prisilno in ireverzibilno. Navzoča eksistenca ni obsojena na to, da bi se že vnaprej vrgla v njen predstavljeni konec, prav tako se ji ni treba brezpogojno oklepati ideje izvora – "narave" ali kakega začetnega bitja. Dokler ostane prosto gibljiva, lahko priložnostni predtek v dokončne predstave in svoje trenutno vračanje v izvirne predstave zmeraj znova pripelje nazaj na lebdečo točko v zdajšnjosti. Življenje v trenutku ostaja torej tostran prisile k metafiziki in zunaj prekletstva zgodovine; kajti ni mu treba zajemati celotnosti minljivih potekov v historičnih preglednicah, prav tako se ne počuti prisiljeno vračati se v takšne predstave, tako kot tudi ne k predstavi neizteklega neminljivega. Živahen trenutek se prav tako ne izda sugestivni predstavi neskončnega nastajanja in minevanja, ki bi jima bil kot bežen trenutek podrejen. Kajti to, kar je točka v temporalnih linijah in krogih, bi svoj trenutni karakter izgubilo in bi kot navzočnost že propadlo.

Kaj sledi iz tega? Nič manj kot kritika historične eksistence milejše radikalnosti. Že druga alternativna kultura v resnici nastaja iz navzočnostnih motivov, ruši vse postavitve sveta, ki so bile postavljene v predstavitevni svet iztekajočega se časa: mitični prvotni svet, utopični prihodnji svet, svet kot zgodovinski projekt, svet kot misijo in mobilizacijo.

Mar ne bo s tako pričujočnostjo na stran potisnjeno vse, kar človeško existenco dela zanimivo? Ali se s tem, ko vzamemo nazaj predstavljeni čas v sodobnost, ne razrešijo napetosti, ki so življenje doslej prepričevale glede njegove vrednosti in ga nosile v avanturo zgodovine? Ali ni ta alternativna pričujočnost tog nirvanski fundamentalizem, ki mora preždeti v neustvarjalni indiferenci?

To je pod pogoji pred-stavljivega mišljenja dobro vprašanje. Če pa ta vprašanja ne bi ostala vprašanja, temveč bi se utrdila v teze, bi bila primerna za ilustriranje nerazumevanja tega mišljenja za bitje navzočnosti. Kdor verjame, da je trajajoča sedanost dolčas, postavi sedanost vztrajno kot trenutek naprej. V resnici sedanost ne sodi med časovne pojme. Je, če jo razumemo prav, kategorija gibanja ali drame. Sedanost označuje kinetično strukturo, prek katere nam prisotno odpira kot nekaj, kar vstopa v prostor soočanja. Navzočnost je gibanje v pomenu prihajajoče, porajajoče in vstopajoče drame. Izkušnja navzočnosti sodi k odlikam človeške eksistence, ker so ljudje prihajajoča in vstopajoča bitja par excellence – predisponirana za zbujanje [Erwachen], prihajanje ven [Herauskommen], izvajanje [Hervorbringen] in začenjanje [Anfangen]. Navzočnost obstaja samo tam, kjer je človeška eksistenca, in eksistenca obstaja samo tam, kjer obstaja človeško prihajanje na svet [Zurweltkommen]. Navzočnost je trn nepopolnega rojstva.

Če ljudje živijo v pogubnem času, vedo, da so smrtni – bitja, ki jim pritiče, da se vsak hip bojujejo proti svojemu propadu. Z melanholično korektnostjo so se, tako dolgo kot traja doba metafizike, izrecno tako imenovali. Če pa ljudje sodelujejo pri navzočnosti, so rojena bitja, v katerih se nadaljuje gibanje prihajanja na svet. Navzočnost kot dramatični pojem zajema torej dvojno gibanje: odpiranje [Aufklaffen] sveta kot prihajanje od-zunaj in subjektovo bivanje zunaj [Sichhinaushalten] ter svet kot prostor prihoda [Ankunftsraum]. Navzočnost spremlja zato zmeraj zavest dvojne sreče in dvojne strahote. Prvi par sreče in strahote izhaja iz možnosti vdora skrajnega nasilja in prispetja nepričakovanih daril, drugi iz evforije in bolečine samega človeškega eksodusa.

Druga alternativa stoji, ker je navzoča, povsem v znamenju *rodljivosti*⁴ [Geburtlichkeit]. Rodljiva navzočnost motivu teka naprej v lastno smer

4 Ta izraz, ki dozdevno imenuje nekaj samoumevnega, ne spada v besedišče filozofije – izdajalsko dejstvo. Kot neologizem je umetna beseda iz druge polovice tega stoletja, najprej ga po mojem vedenju najdemo pri Hansu Sanerju v knjigi *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes*, Basel 1979, pripravile so ga vendarle meditacije H. Arendt o človeški "nataliteti" v njenem glavnem delu *The Human Condition*, Chicago 1958, nemško: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1967.

ne more šteti v dobro; zato je po svojem osnovnem gibanju radikalno različen od pogubne biti-k-smrti [Sein-zum-Tode] metafizičnega ali eksistenčialističnega tipa. Navzočnost kot bivanje v odprtem nastane šele z gibanjem človeškega prihoda na svet, in kjer koli se to gibanje začne, dobi rodljivo, navzočno in odprto v enem in istem procesu svoj profil. Navzočno je življenje, ki čuti, da ima nekaj "pred sabo". Metafizika je pogojila človeško pozicijo imeti nekaj-pred-sabo, pojmovala kot smrtnost – to je samo drugače povedano, da je odprto "pred"-nami interpretirala kot čas, natančneje, kot prihodnost. Na to interpretacijo se navezuje moderno razlaganje človeške eksistence kot "zgodovinskosti". Vendar je rezultat tega historičnega modeliranja odprtega-pred-nami sodoben svet s svojimi strmimi povečevanji in svojim odsevom v naši nervozi – svet, za katerega nihče ne bo upal trditi, da ima pred sabo še veliko časa. Privilegij poznomoderne sodobnosti je vedeti, da horizont sveta kot zgodovine ni več odprt. Ni več treba biti nemška tarnajoča duša, da bi razumeli klavstrofobijo konca sveta, ki obdaja nujno slovo moderne od progresivno zgodovinskega izpolnjevanja odprtega.

Če odprto pred nami vendarle ni čas in prihodnost, kaj je potem?

Zdaj je prišel trenutek, ko se mora avtor posloviti od svojega občinstva. Dokler ima besedo samo on, ni mogoče objektivno ugotoviti, kaj je odprto. Njegov monolog bi moral delovati kot atrapa, ki temo zagradi z izjavami o njem. Kaj storiti? Molčanje bi bilo odgovor, pa tudi nečrtanje naslednjih stavkov s križci čeznje – v slabem spominu imamo Heideggrovo nebolgljeno zgovorno prečrtanje besede bit. V takšnem položaju ostane samo še vrnitev sporočil v asocialnost. – Od te vrstice naprej koraka avtor sam, počečka, tradicija in občinstvo ga je zapustilo, na prazen papir nekaj stavkov, ki govorijo o odprtem, kot da bi bilo to dosegljiva veličina.

Zdaj se moramo vprašati: če si odprtega pred sabo ne smemo predstavljati kot čas ali prihodnost, kaj lahko rečemo za označitev odprtega?

Najbolj se vsiljuje misel, da je to pač *prostor* pred nami, ki se našemu prijemu odpira kot zorno in akcijsko polje. Očitno pa prostor *per se* ni odprt, ker je, prvič, prostor kot prostor izpolnjen s svojimi elementi ali vsebinami, tako da o kakšnem odprtem na njem ni mogoče govoriti resno, drugič, ker se ne smemo izpostaviti nevarnosti, da bi imeli odprto za vakuum, v katerega lahko steče prvo najboljše polnilo, da ga zasede. Kaj potem ostane? Če odprto ni čas-pred-nami kot prihodnost in ne prostor-pred-nami

kot zorno in akcijsko polje, potem ga moramo razumeti kot nekaj, kar se odpre že prej, preden obstajajo prostorske in časovne orientacije. Orientirano preverjanje je že sekundarno.

Da "stojimo" v odprtem, spoznamo najprej tako, da smo v njem negotovi. – Odprto se razkriva s tem, da v njem "eksistiramo". Odprto bi bilo potemtakem napetost ali polje sil, ki se kopiči okrog človeške "pozicionalnosti". Biti v odprtem bi pomenilo zavedati se eksistencialne ekstaze kot prirojene zadrege. Zaman nam že od nekdaj uhajata naša ekstatična abundanca in muka v prostore in čase, da bi sami po sebi ušli svojemu nelagodju. Veliki odhodi in pobegi človeštva v historičen čas in geografski prostor pa so dovedli v sapo jemajoče pomanjkanje obeh – in do gotovosti, da, če naj bi bilo dandanes še kaj odprto, to prav gotovo nista geografski horizont in historična prihodnost, temveč samo polja sil prezentnega življenja.

V teh poljih sil je doma to, kar novi vek imenuje "umetnost" in kar se v klasični tradiciji imenuje poiesis. K umetnosti lahko sodijo samo dejavnosti, ki izdelajo nekaj tako, da "stoji" v odprtem. Kraj umetnosti kot poiesis je navzočnost rodljivega polja sil. Že zelo staro razlikovanje med umetnostjo in tehniko spominja vendarle na to, da v načinih izdelovanja obstajajo radikalne razlike. Medtem ko tehnika poudarja spretnost in izvaja izdelovanje kot metodološko obvladajoče obstajanje produkta, je v poiesis pri delu sled rodljivega izhajanja v navzočnost. Dejansko imata obe dejavnosti naravo izdelovanja in temeljita v uspešnejši "umetnosti" – vendar se po svoji eksistencialni vsebini korenito razlikujeta. Kajti poiesis je, s tem ko nekaj "prinese naprej" [Hervorbringen v pomenu izdelati, op. prev.], se pravi, naprej-v-odprto, posnetek naravne produkcije ekscentričnega humanega subjekta. Njeno pesništvo nadaljuje izdelovalno rojevanje naravnega življenja, in pesništvo je samo toliko, kolikor je takšno nadaljevanje, in nadaljevanje je lahko samo toliko, kolikor ji uspejo osnovna obnašanja rojstne drame na-svet-priti in na svet-prinesti.⁵ Kar poiesis "zares počne",

⁵ Poudarek je v tem, da mora uspeti oboje, da se ohrani kontinuiteta narava-poiesis. Ker sta bili obe kretnji v prevladujočem spolnoontološkem sistemu med seboj ločeni, sta spolni obliki moškega in ženske opremljeni z izmaličenimi ontološkimi potezami: kar je "moški", pride na svet in ne prinese ničesar na svet,

jo vodi zato do uspeha, ker ga postavi "v prisotnost", torej ne samo od nekod, temveč natančno navzven, naprej, v odprto in javno (iz tega se, mimogrede, razvije ontotopologična definicija javnosti kot ne-uterus, torej kot prostor rodljivih "razkritij" in kot ontološki glaxis prihoda močnega, tako da je, še zmeraj mimogrede, nujno, da javno dojamemo kot Heideggrovo "jasnino" [Lichtung] in tudi Habermasovo "razsvetljenje" [Aufklärung]).

S poiesis pridobi duh, tudi če je po naključju moški, materinske kompetence. To ne more biti drugače, ker se morajo človeške produkcije navezovati na naturalno izdelovalni kontinuum, da bi naravo kot staro rodljivost vodili v kulturo kot novo rodljivost. Vendarle odpira kultura kot novorodljivi proces fantastično pahljačo in izdelata to, česar stari naravi ne bi prišlo na um. V tveganih novih izdelavah iznajde človeško bitje, s svojim talentom stigmatizirano za vstopanje navzven, samo sebe in svoje svetove. Zato poiesis ni tema novoveške estetike, temveč filozofske ginekologije, če dovolite ta izraz. Njeno izhodišče je *natura naturans*, ki postaja pri človeškem izdelovanju kulturna drama, in njen aksiom se glasi, da resnica sicer ni ženska, poiesis pa je vendarle "mati". Kot nauk o izdelovanju se poietologija ukvarja samo z eno umetnostjo v vseh umetnostih – o porajanju na svet ali *ars nascendi*, o prinašanju na svet ali *ars pariendi* in o spokojnem pustiti živeti ali *ars vivendi*.

Ni treba poudariti, da to ni način premikanja modernega civilizacijskega procesa (zdaj je beseda razjedla ličnice, kot pri kakšnem gobavcu sta zobovje in čeljust grozljivo razširjena, besedo bomo morali odstraniti iz besednjaka). Ta "civilizacijski proces" poganja naprej beg tehnike pred odprtim. Svojih izdelkov ne izdeluje, temveč je po svojem izdelovalnem modusu nematerinsko prisiljevanje stvari, ki funkcionirajo. S stališča uporabe sredstev je tehnična tehnika reducirana konzumpcija, s stališča kinetike agresivna mobilizacija, s stališča postavljanja-v-svet zaplojevanje monstrumov z monstrumi. Če to zveni ostro, potem smo zadeli pravi ton: umesten je

kar je "ženska", prinese nekaj na svet, vendar ne pride na svet. Ta škandal sega globlje kot pa ločevanje spolov, o katerem pripoveduje platonski androgin mit; škandalozno na njem se ne odstrani z erotiko ali s spolnim združenjem – temveč samo s poetično dopolnitvijo: s tem, da se ženske učijo prihajanja na svet in moški prinašanja na svet.

tam, kjer tehnična tehnika ne povzroča nič drugega, kot da trga velike življenjske verige.

Samotna pot je za nami, avtor se lahko spet razgleda po družbi. Skrajni čas je, da razblinimo zavajanje, ki smo ga uporabili pri pisanju tega poglavja. Zadeva vrstni red predstavitve in štetje alternativ. Iz arhitektonskih razlogov smo se morali sprenevedati, da resnično verjamemo, da drugo sledi za prvim in da poiesis pride na potezo, ko se je metafizika spektakularno poslovila. O tem seveda ne more biti govor. Takoj ko se poiesis pojavi v mišljenju, se mu prikazuje tako, da o njeni prednosti pred metafiziko in tehniko ne more biti dvoma. Kajti če je to, za kar jo imamo: antropološka instanca, ki obvladuje našo *ars nascendi* kot umetnost porajanja in prinašanja na svet – potem sta tudi metafizika in tehnika podrejeni veličini pri proizvajanju in prispetju, podrejeni seveda v tem pomenu, da povzročata skrbi *natura naturans*, kot otroka monstrumov, ki svoji materi ne samo zrasteta čez glavo, temveč ji nazadnje odrekata kompetenco izdelovanja.

Nobenega zavajanja ni bilo v tem, da se poglavje začneja z opozorilom na paniko in se konča z opozorilom na poiesis. Panična kultura tu – poietična tehnika tam, kako gre to dvojje skupaj? Očitno ne gre, in naj tudi ne bi šlo skupaj, dokler ne hegeliziramo, torej da želimo sestaviti hibridne programe za obračun neobračunljivega. Opozorilo na panični motiv spominja na potrebnost nezmerno obravnavati kulturno, opozorilo na poiesis pa začrta zavzeto ukvarjanje z resničnim navzočim. Verjetno moramo na tem mestu, postdialektično v najzahtevnejšem smislu, računati z dvojnim državljanstvom človeka in mu pripisati pošastno prav tako kot proporcionalno, ekstazo prav tako kot konstrukcijo. Sinteza med poiesis in paniko v pomenu metaidentitete zmernosti in nezmernosti ne more obstajati. Čezmernost in avtohtonost skupaj ne sestavljata celote, tudi če ni enega, ni mogoče ločiti od drugega.

V jeseni leta 1985 je imel avtor na potovanju po Aziji priložnost obiskati muzej sodobne umetnosti v Seulu. Na sliki nekega korejskega slikarja, ki je bila razstavljena v njem, je našel paradoks sodobnih refleksij o času in biti tako lucidno vizualizirane kot komajda na kateri moderni zahodni umetnini. Na velikem platnu je bilo moč videti simbol jina in janga v svetlih pastelnih tonih, častljivo sliko kroga iz komplementarnih valov svetlobe in teme, ostrine in mehkoobe, večno šifro polarnosti in razgibanega usklajevanja protislovij. Krog je bil presek s plitvim sivim klinom, ki je

sliko razpolovil z desne na levo. Bilo je, kakor da bi hotel klin razveljaviti staroazijski svet okroglin in dopolnitev. Pričeval je o katastrofični izkušnji sveta, v katerem se eno in drugo ne moreta več združiti v "višjo" celoto. Hkrati vznemirljivo in pomirjajoče je bilo videti, kako se je tukaj dokončala holistična laž – zlom gre skozi sliko taa samega. Res krog in klin skupaj sestavljata novo kompleksnejšo strukturo, vendar takšno, ki je pred nami kot nekaj zmeraj zijajočega, poškodovanega, nespojenega. Prej harmonični krog na njej v sebi ni mogel zadržati agresivnega klina, prav tako pa klin ni mogel povsem odtujiti obeh delov kroga in izbrisati njegove stare priloge; še razdvojen spominja na to, da se tudi v razpadlem svetu lahko izrazi povezanost delov. Tudi pogubno besedilo o svetu ima tu in tam strukturo stkanega, spletenega, prepletenega, sozvenečnega. Tudi po uničenju neproblematične okroglosti še ostanejo stare in nove špranje, priligi in analogije vsaj kot predskice skladnega sveta. Iz njih lahko poiesis dela svoje posledične nature. Vendar krog in klin skupaj ne sestavljata celote, prav tako kot ne panika in poiesis. Takoj ko je zajeta praprvo bitnost obeh motivov v svoji nerazcepni svojeglavosti, je prekrizana celostna predstava stare in nove metafizike. O celoti resničnega se ne more ravno reči, da je celota. Paradoksnost celosti razbija vse celostne predstave, kajti celota naj bi vsebovala svoje lastno razkosanje in prekoračitev, ne da bi to mogla vsebovati. Kdaj je celota potemtakem sploh cela? – Morda takrat, ko kot celota pade v nič.