LOSS OF THE WORLD

EDITORIAL

7 **Goran Vranešević** and **Mirt Komel:** Referral to the Loss of the World

15 **Jean-Luc Nancy:** Urbi et Orbi: Creation of the World or Mondialization

19 **Mirt Komel:** The World and its Loss: History of the Decline of a certain West

31 **Tonči Kuzmanić:** Beginnings of World's Disappearing – the Crucial Step: Stoicism as the Basis for the anti-World and/or the Societal West

53 **Zdravko Kobe: Worldless World:** Hegel's Theory of Action and Troubles with the Universal

65 **Anej Korsika:** The World of the Eleventh Thesis on Feuerbach

76 **Goran Vranešević:** The World to Come, the World to Mourn

89 **Tomi Bartole:** Anthropology and the »Loss of the World«: Formulation of an Embodiment Theory

101 **Dean Komel:** The Revealing of the Worldhood according to Martin Heidegger

109 **Ana Jovanović:** Brave New World of Potentiality and its Actuality

122 **Julija Magajna:** Dissolution of Death Model

133 **Vesna Pobežin:** The Limit of Ideology – the Limit of Reality: »Loosing the World? Yes, Please!«

146 **Aljoša Kravanja:** Underground Speech: Dostoevsky and the Problem of Suffering

164 **SUMMARIES**

IZGUBA SVETA

UVODNIK

7 **Goran Vranešević in Mirt Komel:** Napotilo k izgubi sveta

15 **Jean-Luc Nancy:** Urbi et orbi: stvarjenje sveta ali mondializacija

19 **Mirt Komel:** Svet in njegova izguba: zgodovina zatona nekega zahoda

31 **Tonči Kuzmanić:** Začetki izginjanja sveta – odločilni korak: stoicizem kot temelj anti-Sveta in/ali družbe(nega) Zahoda

53 **Zdravko Kobe:** Svet brez sveta: Heglova teorija dejanja in težave z občim

65 **Anej Korsika:** O svetu enajste teze o Feuerbachu

76 **Goran Vranešević:** Prihajajoči svet in žalovanje za njim

89 **Tomi Bartole:** Antropologija in »Izguba Sveta«: formulacija teorije utelešenja

101 **Dean Komel:** Odstrtje svetovnosti pri Martinu Heideggerju

109 **Ana Jovanović:** Krasni novi svet (z)možnosti in njegova dejanskost

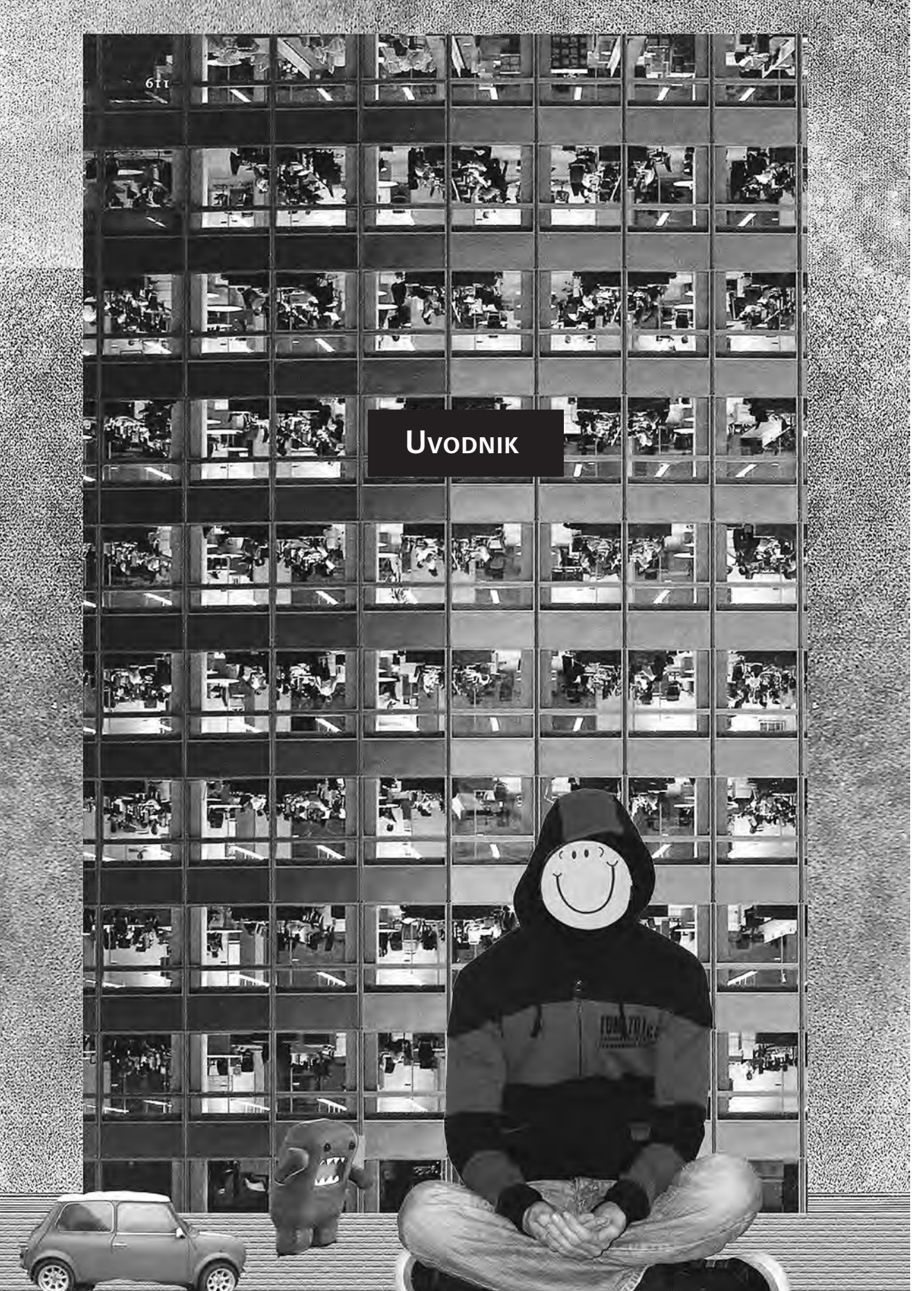
122 **Julija Magajna:** Razkrajanje modela smrti

133 **Vesna Pobežin:** Meja ideologije – meja realnosti: »Izguba sveta? Ja, prosim!«

146 **Aljoša Kravanja:** Podtalna govorica: Dostojevski in problem trpljenja

161 **POVZETKI**

Uvodnik



Goran Vranešević in Mirt Komel

Napotilo k izgubi sveta

Za današnjo dobo lahko nedvomno trdimo, da se je bistvo človeške eksistence prekrilo z anksiozno ugotovitvijo, po kateri se je vse trdno utekočinilo oziroma da je vsa stalnost ostala brez trdnih tal. Za to spremembo se zdi, da prinaša zgolj še vrvenje pojavov, kaotičnost kapitalistične produkcije, izpraznjenost materije, dekonstrukcijo jezika, manko resnice, izginjanje javnih in skupnih prostorov itd. – ali preprosto, občo izgubo skupnega kot takega. Drugače rečeno, dejavniki, ki so zagotavljali mirnost našega obstoja, torej identiteta, varnost, gotovost, svetovni nazor, vrednote, miti in verovanja, so začeli morda dokončno izgubljati svojo obstojnost. Kljub spreminjanju tradicij in načel skozi zgodovino se je do nedavnega posameznik vselej lahko zanašal na določeno, sebi primerno točko spokojnosti. Edina oprijemljiva stvar, ki je obdržala takšno minimalno gotovost in nam s tem ponuja varno zavetje metafizičnih resnic, je utelešena v različnih formah in manifestacijah sveta, s katerimi naj bi si zagotovili nekakšno orientacijsko točko ali regulativnost obstoja. To bi lahko poimenovali tudi zadostni ali nujni razlog, ki se manifestira v različnih oblikah: kot onostranstvo absoluta, globina duše, površinska posledica stavka ali imanenca materialnosti. Na podlagi teh determinant so se porodile številne interpretacije narave sveta. Med drugim je takšen premislek eden izmed razlogov, zakaj se je Leibniz pomudil pri vprašanju najboljšega mogočega sveta in njegovih pogojih.

Takšno stremljenje in izpraševanje pa vendarle ni omejeno na filozofsko sfero, saj imamo na voljo tudi številne teološke traktate, biološke teorije in astrofizične razprave o nastanku univerzuma oziroma sveta. Podobne vzorce je mogoče razbrati tudi v slikarstvu, kjer je iskanje izvornega stanja sveta skozi različna obdobja prešlo religiozno navdihnjeno fazo, se večkrat pomudilo pri idealih narave, obdelalo človeško figuro in spotoma redefiniralo svoje lastno gledišče. Konec koncev pa slikarsko iskanje sveta kulminiralo v neposredni upodobitvi njegovega nastanka v delu Gustava Courbeta *L'Origine du monde.* Kljub raznovrstnim metodam, stilom in motivom so avtorji skozi vizualizacijo skušali razkriti gibalo svojega dela. Ko govorimo o poljubnem pojavu, naj bo ta umetniški, fizični ali onostranski, se mora ta zatorej nujno nanašati

na neki vzrok, ki zagotavlja njegovo celovitost, konsistentnost ali primernost. Četudi vznik in geneza sveta zahtevata enako pozornost, kot jo zahtevajo njegova koherentnost, trdnost in resničnost, se je še bolj pertinentno treba pomuditi pri njegovi izgubi, koncu, zaključku, prelomu. Če ima svet začetek, ima morebiti lahko tudi konec. In zdi se, da smo prispeli do zadnjega.

Kakšen je svet? Ga pogojuje transcendenca, ali pa bi morali vzeti v zakup dejstvo, da zadnji pogoj vse eksistence ni neko mesto končnega (absolutnega) smisla, temveč prej njegov manko? Takšna vprašanja nam ponujajo uverturo v kompleksno tematiko, s katero se bomo soočili. Če sledimo Leibnizevi paradigmi in trdimo, da bi Bog lahko ustvaril katerikoli svet, vendar se je kot najpopolnejše bitje odločil narediti najboljšega mogočega, se nam najprej porodi vprašanje, ali je potem sploh smiselno govoriti o izgubi sveta. Se lahko božja previdnost nenadoma konča, ali pa je v načrt že vnesena vsakršna deviacija? Če smo svet kdaj posedovali, lahko mislimo tudi njegovo izgubo? Nemara pa bi se bilo sprva treba vprašati, kakšen je svet, ki ga lahko izgubimo? In, mogoče še pomembnejše, za kakšno izgubo gre? Natančneje rečeno, ali smo svet kdaj imeli, da smo ga lahko tudi izgubili, ali pa je njegova prisotnost že ves čas pomanjkljiva? Če je obstajal njegov lastnik, kdo je le-ta? Je svet odvzet ali odsoten? Ali velja premisa, da mora tisti, ki želi spoznati svet, tega sprva proizvesti v sebi, kot pravi Kant, ali pa je svet že dovršen in se pri njem, kot zatrjuje Fichte, ni treba pretirano pomuditi? V obeh primerih se lahko pripeti nepojmljivo, namreč kontingentnost samega sveta. Ta bojazen nas privede do naslednjih vprašanj: Zakaj smo izgubili svet? V kakšnem smislu smo osiromašeni za polnost sveta? Kaj pomeni biti *weltarm* in *weltlos*, kot se izrazi Heidegger na prvih straneh *Uvoda v metafiziko*?

Če je za Heraklita Efeškega veljalo, da je »svet večen, nenastal in neminljiv«, če v moderni dobi nastane ideja o »spremembi« sveta, pa je za našo dobo, kot kaže, značilna njegova izguba. Marx je v *11. tezi o Feuerbachu* dejal, da so »filozofi svet samo različno interpretirali, zdaj pa je nastopil čas, da ga spremenimo«. Našo tezo lahko tako podamo s parafrazo: *filozofi so svet samo različno interpretirali, mi pa smo ga izgubili*. Ali morda v rahlo pikrejši obliki, ki pa ima to prednost, da upošteva soodgovornost za izgubo sveta: *filozofi so svet samo različno interpretirali, mi pa smo ga povsem zavozili.* Nemara pa je v zadnji instanci svet že sam po sebi tisti, ki stremi k svojemu izginotju, s čimer *zagata ni več v tem, da so filozofi svet zgolj različno interpretirali, temveč v tem, da so pri tem spregledali njegovo konstitutivno samonegacijo*. S pričujočim pozivom se bomo zato poizkušali spoprijeti s svetom, *le mond, die Welt, world, cosmos, mundus*, bodisi s sestavljeno in celovito ureditvijo bodisi s svetom, ki ni cel, ali kot bi rekel Nancy, ni nikoli vzpostavljen ali dokončan. Naš premislek bo zatorej usmeril pogled k procesom in delovanju takšnega sveta in (ne)primernosti našega bivanja v njem, vendar s poudarkom na njegovi izgubljenosti. »Svet smo izgubili« je izhodiščna teza – toda v kakšnem smislu mislimo to izgubo sveta? Kljub temu, da bi bilo dovolj reči, da jo lahko poimenujemo kot metafizično, skupno, ontološko, psihično, politično ali še kakšno drugo, bodimo preciznejši. Svet smo izgubili, *prvič*, v smislu sveta kot Zemlje, naravnega ekosistema, ki je nepovratno poškodovan. Tudi če bi ustavili vso industrijo tega sveta, ne bi mogli preprečiti rakotvorne ekološke katastrofe, ki smo jo povzročili. Svet smo izgubili, *drugič*, v smislu metafizičnega sveta, brez katerega si specifike človeške eksistence niti ne moremo predstavljati. Namesto tega smo dobili virtualni, hiperrealni svet simulakrov. In nazadnje smo svet izgubili, *tretjič*, v smislu sveta kot tistega skupnega, kjer ne gre zgolj za golo življenje, temveč za sobivanje oziroma dobro življenje, katerega pogoj je politika.

Vse te opredelitve se prekrijejo in formalizirajo v prvem prispevku, v prevodu dveh izbranih odlomkov Jean-Luc Nancyjevega dela *Stvarjenje sveta ali mondializacija*. V jedru gre za

poizkus mišljenja sveta v dobi, ko je nemogoče vztrajati na kakršnemkoli metafizičnem okviru smisla in nujnosti. Sooči nas z vprašanjem, kakšne so posledice izgube prostora, kjer se zgodi vse, torej prostora skupnega. Vsi nadaljnji teksti v nekem smislu črpajo iz njegove konstante, da svet imanentno izgubljamo, zato je naša naloga, da se vprašamo in odločimo, kaj želi svet od nas, in verjetno bolj bistveno, kaj želimo mi od sveta. Šele tako naj bi bilo mogoče misliti in dojemati odnos med svetom in njegovo izgubo. Odločilen doprinos prispevka zatorej ni v orisu celovite slike sveta, niti v kopičenju vseh mogočih pogojev, pod katerimi se svet kreira. Je predvsem stičišče raznovrstnih pogledov na temo odsotne prisotnosti. V tem smislu je lahko iztočnica za branje in kontempliranje raznolikih pogledov, definicij, pojmovanj, predpostavk in spekulacij o trenutnem (ne)stanju svet(a)ov.

Tematiko sobivanja mnogoterih svetov vzame zares Mirt Komel s svojim prispevkom *Svet in njegova Izguba: zahajajoča zgodovina zatona*. Kot da slutiti že podnaslov, v nadaljevanju podrobno opredeli način, kako se je zgodovina Zahoda ujela v izgubo lastnega sveta, ki je vse kaj drugega kot tragična. Razcep, ki priča o ločevanju na druge svetove, je najbolj razviden v ločevanju zahodne in grške tradicije. Pri tem je bistveno, da se tista specifika, ki nas loči od grškega pojmovanja sveta, nanaša ravno na svet, kar je razvidno na različnih ravneh. Medtem ko so se Grki večnosti sveta zavezali skozi poezijo in zgodovinopisje, se Rimljani zapišejo v zgodovino z zgraditvijo »večnega mesta«. Medtem ko je grški kozmos nenastal in zato že vselej biva v pluralnosti polisov, je rimski megalopolis ali republika šele postala to, kar je, ves monolitni zahodni svet. Drugače rečeno, Grki so s Homerjem osvajali duše, Rimljani pa z zakonikom »samo svet«. Ravno v tem postane razvidno, kako se je svet kot »biti pluralno singularen« izgubil v rimskem sociusu absolutne resnice. Ta koncept nato prevzame celotna krščanska epoha, v kateri svet ni več omejen na transcendentalno sfero, ampak se pozemlji v povsem sekularnem pojmu suverenosti in v njenih raznolikih utelešenjih (monarh, država, civilna družba, posameznik). Postopno raztezanje absoluta nato kulminira v globalnosti takšnega stanja in gibanja – v globalizaciji. Medtem ko s slednjo dosežemo vrhunec porajanja svetov v nesvetu, torej v njegovi izgubi, po kateri je zamisljiva samo še proliferacija nesvetnega, je nasproten trend mogoče zaznati v mondializaciji, v kreaciji svetov, ki ga utemeljuje afirmacija političnega delovanja.

Razlikovanje med Starim in Novim svetom prežema tudi prispevek *Začetki izginjanja sveta: odločilni korak – stoicizem kot temelj anti-Sveta in/ali družbe(nega)*, pod katerega se je podpisal Tonči Kuzmanić. V njem z militantno vnemo razpre in kritično ovrednoti sodobno stoiško naravnanost do sveta. Njene konsekvence se odražajo v pojmu Zahoda, s katerim tudi Nancy naznani današnjo zaobjetost celotnega sveta, v pojmu, ki diktira korakanje sveta, vendar hkrati s tem izginja. Argumentacijo preči podvojenost protagonista Stoiki-Zahod, ki zastopata apriorizacijo grškega konstrukta, ki je moral za novo sliko sveta (nesveta) razpasti. Svet se torej izgubi kot tisto, kar-je, in ne kot nek »kaj« in »zakaj«. Obenem lahko v tem stoičnem prelomu razberemo točko distanciranja od definicije Starih, za katere je praktičnost pomenila politično oznako *praxis,* in vzpostavitev stoične drže, ki se ne sprašuje več po svetu, temveč njegovem začenjanju, praktičnosti in uporabnosti, predikatih nesveta. Lahko bi rekli, da so Svet starih zamenjala določila Narave, Zakona in Boga. V tem pogledu se je zgodil prehod iz svetnosti Grkov »klasične dobe« v antisvetnost ali več-kot-svetnost stoiške dobe, s čimer so se odrekli temu, kar je filozofija kot posebni red mišljenja, v prid nemišljenju ali mišljenju kar tako. Zaradi te pogubne drže izstopa-iz-filozofije je treba stopiti v bran svetu.

Če je torej po eni plati političnost sveta v jedru zaznamovana s specifičnim problemom nemišljenja, ki ga poosebljajo Stoiki, se je po drugi, vendar ne izključujoči plati, treba soočiti

s statusom dejanja, na podlagi katerega je šele mogoče graditi svet. Zdravko Kobe se s to tematiko, ki jo podrobno razdela v prispevku *Svet brez sveta. Heglova teorija dejanja in težave z občim*, dotakne bistvenega mesta, ki ga v svetu zaseda subjekt. Obenem pa s tem pokaže, kaj pravzaprav svet je. Pri tem je bistvenega pomena razlikovanje med kantovskim moralnim dejanjem, ki temelji na notranji maksimi umnega bitja, katerega ne zanima zunanje udejanjenje v svetu, in heglovskim pojmovanjem dejanja, ki je s spočetjem takoj svetno, saj pridobi objektni obstoj šele z učinki. V tem kontekstu brezsvetnost sveta ne pomeni izpraznjenosti vsega obstoječega, ampak oznanja stanje, v katerem svet obstoji, vendar v njem ni mogoče udejanjiti tistega, kar ga sicer omogoča, občega dela, dejavnost, ki je predvsem politična. Posamezniku je namreč namenjeno živeti obče življenje, kar pa lahko udejanji predvsem v državi. Kljub temu je posamezniku omogočeno živeti tudi posebno življenje, ki ga opravlja v civilni družbi, kjer je subjektivno določen z lastninskimi razmerji, kar pa ni brez posledic za svet, v katerem biva. Če je torej država analogija Nancyjevega sveta kot prostora za vse, kjer se stvari dogodijo, potemtakem je civilna družba ali *globe*, dežela izgona ali abstraktne posebnosti.

Naslednji prispevek, *O svetu 11. teze o Feuerbachu*, je mogoče brati kot poizkus mišljenja možnosti dejanja v današnjem kapitalističnem svetu. V njem Anej Korsika razgrne osrednji motiv Marxove politične filozofije, po kateri so »filozofi svet samo različno interpretirali, /medtem, ko/ gre za to, da ga spremenimo«. Četudi je analiza speljana po posameznih členih (filozofi, svet, interpretacija in sprememba), so v njej tesno povezani. Zato ne gre za prelom s filozofijo, niti za iskanje prave filozofije, marveč nas vodi k ponovnemu premisleku konceptualnega aparata, ki nas napotuje k spreminjanju sveta. Vendar katerega sveta? Za Marxa je to lahko le svet konkretne zamejene družbene forme: singularna partikularnost zgodovinskega momenta, ki ga v kapitalizmu pooseblja forma blaga. Šele skoznjo smo namreč sposobni izpeljati analizo kapitala kot prevladujočega družbenega odnosa te dobe. Takšna oblika blagovnega sveta ne potrebuje več zunanjih elementov, saj deluje kot samozadostna in samogibajoča se monada s sistemsko napako v obliki protislovja med permanentnim povečevanjem kapitalske osnove in ustrezajočimi družbenimi produkcijskimi odnosi. Protislovje med njima se vedno znova razrešuje v krizah, v katerih postane razvidno defetišizirano obličje sveta. Zato se je treba v teh trenutkih zavezati izgubi sveta (kapitalizma), saj le tako ne bomo izgubili sveta kot takega, obenem pa moramo vztrajati, da se spremeni samo delo, v katerem so prisotna omenjena protislovja.

Dramatičnosti, ki se vselej giblje skupaj z izgubo določenih oblik sveta, je treba podati tudi ime: žalovanje. Izguba bližnjih objektov namreč ni samozadostna, saj jo pospremi reakcija, ki upodobi željo tistega, ki je afektiran. Goran Vranešević v svojem prispevku *Prihajajoči svet in žalovanje za njim* prikaže to funkcijo v primeru izgube sveta. Raziskuje pretenzijo sodobne spekulativne filozofije po odkopavanju izgubljenih svetov, ki jih je človeška samozadostnost pustila za seboj. To početje je rodilo fantazmatske svetove, ki so lahko napolnjeni zgolj z objekti ali pa so v celoti prepuščeni kontingentnosti in tako zoperstavljeni konvencijam predstavnega sveta. Izhodiščna dikcija, po kateri gre za razširjanje polja filozofskega sveta, pa se v končni instanci spreobrne v izbiro: (spekulativni) svet ali nič. Tovrstno reakcijo, kjer je bistvena samo izgubljena stvar, je, kot je bilo že rečeno, mogoče razbrati pri žalovanju za mrtvimi in izgubljenimi rečmi, ki se v radikalizirani obliki kaže kot melanholija. Tu objekta nikdar ni bilo v takšni obliki, kot si ga žalujoči zdaj želi. Enako tendenco pa lahko najdemo pri spekulativnih avtorjih, ki z nezanimanjem zamahnejo roko ob pričujočem svetu in se zatečejo k lastnim izgubljenim konstruktom.

Razlika med temi in drugimi svetovi ima dolgo zgodovino ter raznolike pojavne forme, vendar je v moderni dobi pridobila specifičen zasuk. Kot nazorno prikaže Tomi Bartole v pri-

spevku *Antropologija in »Izguba Sveta«: formulacija teorije utelešenja*, se razcepljenost sveta na tostranski in onstranski ponotranji ter vzpostavi kot zoperstavljenost umske in telesne razsežnosti, ki v objemu tvorita vse, kar je. To zoperstavljenost obeh členov, ki jo v čisti obliki predstavljajo dualistične teorije, so teoretiki utelešenja skušali reakcionarno premostiti ter odpraviti relacijsko sopogojenost in notranjo vrzel, ki ju drži skupaj. Intuitivno so tako poskušali živeti svet, ki je mišljen kot sprava človeka v relaciji do sveta v njuni totalnosti. Uspeha so se zatorej nadejali že s tem, da so zaobšli jedro problematike: razliko med njima. Te namreč ni mogoče razumeti kot manjkajočo vejico v enačbi, saj je kot izključeni element ključen za koherentnost celote, kar prikaže avtor z marksistično teorijo vrednosti, ki se vzpostavi ravno skozi izključeno blago – denarjem. Nekaj, kar ni vključeno znotraj razmerja, čista razlika, kot nujno dopolnilo formule sveta. Strogo vzeto »ni s tega Sveta«, saj ima funkcijo izjeme, ki pa vendarle za nazaj zašije par in hkrati obdrži neskladje med njima. V nasprotju s teorijami utelešenja, ki potrebujejo čisto razliko kot element brez pomena, s katerim udomačijo teren smisla, se avtor zaveže k opustitvi vsakršnega upanja na izgubo sveta, saj šele gibanje iz enega člena v drugega, manko stabilne identitete, proizvede koherentno polje resnice.

Podobno vlogo kot jo v omenjenem kontekstu zastopa čista razlika, je treba pripisati tudi ontološki diferenci, ki omogoča mišljenje razmerja narave oz. danosti sveta in odprtosti za odprtost sveta. To tematsko področje razgrne prispevek Deana Komela *Odstrtje svetovnosti pri Martinu Heideggerju*, ki s pomočjo fenomenološke teorije podrobno prikaže bistvene vidike skoka v svet. Tematizacija sveta se v tem pogledu ne more iziti skozi preprosto pojmovanje sveta (filozofsko postajanje sveta), kot to zahtevajo marksistične prakse, saj svet ni fakt, saj je šele dajanje sveta tudi res svet. V tem pogledu bi lahko rekli, da prispevek zagrabi Heideggerjevo opombo, da Kant ni znal misliti fenomena sveta, in to dejstvo misli do konca. Ni dovolj imeti fenomen sveta, svetnost, izolirano od strukture tu-biti, temveč moramo v kalkulacijo všteti tudi zakritost, dejstvo neprilastljive drugosti. Zato je skok v svet vselej skupen in drugi. Nekakšno mesto brez analogije, zajeto v trenutku, ki ga sproži tesnoba, s katero operira tudi Nancy. Zato bi lahko trdili, da svetovnost ne insistira in eksistira niti v biti niti v svetu, ampak strogo rečeno v »v«-mes, biti-v-svetu. Se pravi kot tisto, kar zadeva medsebojnost tubiti in netubiti.

Z vprašanjem pertinentnosti izgube sveta se sooči Ana Jovanovič v prispevku *Krasni novi svet (z)možnosti in njegova dejanskost*. Po eni strani se zanjo izguba kaže kot absolutna, saj objektivne dejavnosti ni več. Po drugi strani pa je dejstvo izgube sveta v svojem bistvu pravzaprav neaktualno. To protislovje bi lahko povzeli z geslom *Sveta ni več, ostal je svet*. Z izgubo dejanskosti obenem pride do prolifikacije (z)možnosti. Vse postane mogoče in dovoljeno, vendar pod pogojem, da ne vstopi v red dejanskega. Pojavi se nova metafizika sebstva, ki prevladuje še zlasti v izobraževalnem diskurzu kot sebstvo neomejenih zmožnosti. Nosilec te tendence je kreativni subjekt, ki skrbi za svoj blagor z vedno novimi kompetencami. S stališča pedagoškega procesa mora biti posameznik zmožen vsega. Zaradi te vztrajnosti avtorica na podlagi Aristotelove teorije potencialnosti poudari, kaj dispozitiv zmožnih atributov sebstva dejansko stori v svetu. Pri tem se izkaže, da se temeljna značilnost sodobne družbe, kljub deklarativnemu zastopanju (z)možnosti posameznika, udejanja v toku izginjanja dejanskosti ali postajanju ne(z)možnosti.

S tem prikazom (z)možnosti v mislih je mogoče brati tudi prispevek Julije Magajne *Razkrajanje modela smrti*, ki pa se osredini na svetove v njihovi privatni produkciji razlik. Postulat, po katerem svet ni en, temveč jih je mnogo, se tu razširi tudi na zmožnosti. Te so omejene samo z lastno diferencialno pogojenostjo, torej z načini udejanjenja, ki so omejeni na neskončno

sprevračanje v svoja nasprotja. Tako ostanejo ujeti v večno ponavljanje istega: v Svet kot Ouroboros. Gre za formo, ki se predpostavlja za večino človeških svetov, saj se totalizirajoče razteza po celotnem spektru svetov, nadsvetov, podsvetov in celo po Svetu kot vseobjemajočem okrilju. Kljub prevladujočemu karakterju pa ti pogoji diferenciacije ne pomenijo imanentne z/možnosti spreminjanja, saj so te odvisne od tega, kar imenuje Deleuze življenje ali razlika na sebi – vse, kar večno mineva in se znova poraja. Izkušnja smrti in življenja tako sobivata in se dopolnjujeta v minevanju. Zamejevanje tega procesa v prid izključno smrti sprevrne formo spremenljivosti v model smrti. V tem se forma spremenljivosti formira kot nespremenljiva, ujeta v krožno neskončnost ponavljanja istega, v gibanje, znotraj katerega je posamezniku usojeno le trpljenje. Neodvisno od teh prevladujočih vzorcev pa vznikajo tudi svetovi, ki človeštvu omogočajo aktivno delujočnost in z/možnost ustvarjanja drugačnih, svojih svetov.

S psihoanalitičnim vidikom nujne izgube sveta se ukvarja prispevek *Meja ideologije – meja realnosti: »Izguba sveta? Ja, prosim!«*, v katerem Vesna Pobežin obravnava notranjo povezavo med konceptom fantazme in ideološko težnjo po totalizaciji smisla, ki se manifestira kot realnost posameznikovega sveta. Pri tem se navezuje na Freudovo obravnavo pojma *Weltanschauung*, ki nikakor ne priča o neki napačni podobi sveta, temveč sovpada s celoto dejanske realnosti. Kronski primer tega je religija, vendar se danes v toliko bolj relevantni obliki kaže skozi ideologijo, ki ponuja zatočišče smisla, ki pa ga nikdar ne moremo zagotoviti. Svet na sebi je namreč v razcepu med partikularnostjo in univerzalnostjo, lastnim pogledom na celoto in celoto samo. Izgubljeno je v tem pomenu mišljeno skupaj z vprašanjem svobode, ki izpodjeda zaceljen smisel sveta, ter nas napeljuje na razpoke v tkivu ideološkega učinkovanja. S podrobno analizo avtorica pokaže na temeljno vrzel znotraj totalizacijske težnje smisla, kar nam razkriva izvorni manko smisla kot takega, s čimer pridobi svet drugačno podobo. Kantovsko navdihnjeno Nancyjevo tezo o celosti smisla zamenja konstitutivna necelost sveta, obrat, brez katerega bi bil vsakršen govor o svobodi brez pomena. Zato se avtorica tudi zaveže maksimi, po kateri smo veliko bolj svobodni, kot bi hoteli biti.

V zaključnem prispevku *Podtalna govorica: Dostojevski in problem trpljenja* Aljoša Kravanja radikalizira temo svobode. Natančneje, postavi jo v podtalje. Izguba zanj ni tako samoumevna. Preprosto zatrjevanje izgubljenosti sveta na podlagi manjkajočega skupnega prostora delovanja namreč zanemari dejstvo, da svetna dejstva kljub temu vztrajajo naprej kot načini eksistence. Odtujitev v svetu je zatorej treba razumeti kot moderno obliko umeščenosti v svet in ne kot resnično izgubo sveta. S Spinozovimi besedami, pred nami se odvijajo različne konfiguracije moči znotraj sveta ali povezave med ljudmi. Edino, skozi kar se kaže izguba, tisto realno izgube, je zatorej trpljenje, ki prežema tistega, ki je občutil izgubo. Zato se tudi izguba sveta ne pripeti v odnosu z drugim, temveč ravno v zasebnosti nevidnega polja naše afektivnosti: čisto polje notranjosti, ločeno od sveta. V literaturi, od Huysmana do Hamsuna, lahko najdemo pravo izobilje tovrstnih izgub. Vseeno pa celotno genealogijo teh del označuje Dostojevski ter njegovi *Zapiski iz podtalja*, v katerih sta izguba in trpljenje spletena v absolutno samonanašanje notranjosti. To delo bi v zadnji instanci lahko imenovali upor proti svetu in njegovi zgodovini, proti lastni vidnosti in proti nezmožnosti literarnega dispozitiva. Za upor se odloči s svobodno voljo in dokončno, saj ga ne more spreobrniti nikakršna odrešitev končne harmonije ali božja pravičnost. Odločitev za izstop iz reda stvari je zato nepovrnljiva, saj je bila odpoved izrečena kljub vsaki mogoči poravnavi, odrešitvi ali sintezi, ki so inherentne svetu. Tako preostane samo izgubljanje sveta.

IZGUBA SVETA

Jean-Luc Nancy

Urbi et orbi

Stvarjenje sveta ali mondializacija*

* Pričujoči prevod je narejen na podlagi treh izbranih odlomkov iz francoskega izvirnika: Jean-Luc Nancy (2002): Le création du monde ou la mondialisation. Paris, Galilée.

»Stvarjenje sveta *ali* mondializacija«: povezava mora biti vsebovana sočasno in izmenično v disjunkciji, substituciji ali konjunkciji njunih pomenov.

V prvem primeru: stvarjenje sveta ali mondializacija, treba se je odločiti, eno pomeni izključitev drugega.

V drugem primeru: stvarjenje sveta, drugače rečeno, mondializacija, prvo je treba razumeti v smislu drugega.

V tretjem primeru: stvarjenje sveta ali mondializacija, vseeno je, katero od obeh, vodi nas k istemu rezultatu (ki pa ga je še treba določiti).

Kombinatorika teh treh pomenov napotuje k postavitvi enega samega vprašanja: to, kar se imenuje »mondializacija«, ali zmore poroditi svet ali njegovo nasprotje?

In ker ne gre niti za napovedovanje niti za gospodarjenje nad prihodnostjo: kako si podati (odpreti), da bi lahko gledali predse, kjer ni nič vidnega, oči, ki jih vodita ta dva termina, katerih smisel se nam izmika – »stvarjenje« (do zdaj rezerviran za teološke misterije), »mondializacija« (do zdaj rezerviran za ekonomsko in tehnično dejstvo, običajno imenovano »globalizacija«).

* * *

Urbi et orbi: ta formula papeškega blagoslova je prešla v vsakdanjo govorico kot sinonim za »vedno in povsod«. Bolj kot za drsenje smisla gre za dezintegracijo. Ne kaže samo na razpustitev religiozno krščanskih vezi, ki še vedno držijo (bolj ali manj) zahodni svet na robu 20. stoletja, na katerem je 19. stoletje doseglo razpustitev svojih gotovosti (zgodovina, znanost, prevladujoče človeštvo – vse to sovpada ali nasprotuje ostankom krščanstva). Kaže predvsem na nekaj, česar definitivno ni več mogoče identificirati, ne samo neko mesto, ki bi lahko postalo »Mesto« – prav tako kot je to zelo

dolgo lahko bil Rim –, ne samo neke zemljo, ki bo dala okolje svetu, samemu raztezajočemu se okoli tega mesta, temveč identificira tako mesto na splošno kot tudi zemljo sveta sploh. Mesto se multiplicira in sega vse do točke, kjer – tendenciozno prekrivajoč celotno površino planeta – izgubi svoj značaj mesta, s tem pa tudi tisto, kar ga omogoča razlikovati od »podeželja«. To, kar se v tem primeru razteza, ni več preprosto »urbano« – niti z vidika urbanizma niti z vidika urbanosti – temveč megalopolitika, metropolitanska ali kourbanistična, ali tisto, kar je povzeto s terminom »urbano tkivo«. V tem tkivu se raztezajo ali razpredajo množice mest, hiperbolične akumulacije konstrukcij (skupaj z njunimi protipoli destrukcij) in menjav (gibanj, dobrin, informacij), v proporcionalem obsegu pa tudi akumulacije razdorov in segregacij glede na dostop do urbanosti (ob predpostavki, da s tem razumemo habitat, udobje, kulturo), oziroma izključitev tega, kar je mesto proizvedlo s svojimi zavrnitvami ali preselitvami. Tisto, kar je po svojem učinku vse bolj in bolj mogoče strniti pod besedo aglomeracija, ki nosi konotacije konglomerata, v smislu neke akumulacije, na eni strani koncentrira vso tako imenovano urbano ali civilizacijsko dobrobit (v določene hiše, četrti ali varovana območja), na drugi strani pa nekaj, kar nosi preprosto in žalostno ime: beda.

Tole na planet (in celo zunaj njega, ko gre za kohorte satelitov na orbiti) vrženo tkivo deformira tako *orbis* kot *urbis*. Aglomeracija se oprijema in prevrtava tisto, kar se imenuje *globe* in kar ni nič drugega kot njegov dvojnik, *glomus*. V tem *glomus* se odigrava konjunkcija med, na eni strani, neko nedoločeno vero v tehno-znanost, vero, ki je eksponentno korelativna s populacijo, v kateri se povečujejo neenakosti vseh vrst (ekonomske, biološke, kulturne), in, na drugi strani, razsipnim trosenjem gotovosti, podob ter identitet tega, kar tvori svet z vsemi njegovimi deli in človeštvo z vsemi njegovimi značilnostmi.

Civilizacija, ki je reprezentirala univerzalnost in razum – tista, ki se imenuje Zahod – se ni več zmožna soočiti z relativnostjo svojih norm in z dvomi glede lastne samozavesti: to traja že dve stoletji. Hegel piše leta 1802 [glede razmerja med skepticizmom in filozofijo]: »Razširitev trgovanja, po naravni nujnosti, s tujimi ljudstvi, kot na primer trgovanje Evropejcev z novimi kontinenti, ima določen skeptični učinek na dogmatizem zdravega razuma, kakršen je obstajal vse do te točke, počivajoč na množici konceptov, samih utemeljenih v pravu in resnici.« Ta skepticizem, v katerem je Hegel videl zmožnost pretresanja utečenih dogmatizmov, nima danes sam po sebi nobenih resursov več za prihodnost, v kateri bi dialektika pripeljala razum dlje, naprej, onkraj neke resnice in nekega smisla sveta. Ravno nasprotno, iz enega in istega gibanja se je porodila tako suspenzija gotovosti nekega zgodovinskega napredka, kakor tudi ločitev vednosti, etike in skupnega dobrega življenja, in pa seveda tudi afirmacija dominacije imperija, ki v sebi združuje povsem tehnično moč in ekonomski razum.

Zahod je prišel do tega, da zaobjema celoten svet, ravno v tem gibanju pa izginja v isti meri, v kateri si je zadal, da bo diktiral korak sveta. Zato vsaj do zdaj ni bilo mogoče reči, da se je kakšni drugi konfiguraciji sveta ali kakšni drugačni filozofiji univerzalnosti in razuma uspelo upreti temu diktatu. Celo takrat, morda pa predvsem takrat, ko se kot odgovor pojavi zahteva po »duhovnosti«, če že ne kar po »revoluciji« (a se tako zelo razlikujeta?), se zahteva izda kot pobožna želja, če se je odrekla pretenziji po efektivni zmožnosti, ali kot sramotni eskapizem, pa četudi se ne kaže kot pomožno sredstvo eksploatacije pogojev, ki jih je ustvarila ekonomska in tehnološka eksploatacija. Vzeti kar je »pozitivnega« na Zahodu in k temu dodati nekaj novega (»vrednote«) na podlagi afriške, budistične, islamske, taoistične, morda nadkrščanske ali nadkomunistične duhovnosti – to so bile sterilne teme neštetih disertacij ...

Svet je izgubil svojo zmožnost porajanja sveta [*faire monde*]: zdi se, kot da je zgolj pridobil zmožnost multiplikacije – pomnoženo z močjo svojih sredstev – proliferacija nesvetnega

[*immonde*], ki ni, vsaj do zdaj in ne glede na to, kaj si kdo misli o retrospektivnih iluzijah, še nikoli v zgodovini tako zelo zaznamovala celovitosti zemlje. Na koncu se zdi, kot da se je svet predelal in prežel z nekakšno pulzijo smrti, ki kaj kmalu ne bo imela ničesar drugega več na voljo za uničenje, razen sveta samega.

Ne gre za vprašanje tehtanja ali nagibanja bodisi k uničenju bodisi k odrešenju. Kajti konec koncev niti ne vemo, kaj eno ali drugo sploh pomeni: niti kakšna bi bila neka druga civilizacija ali neko drugo barbarstvo, ki bi se dvignilo iz ruševin Zahoda, niti kaj bi bila rešitev, če ne obstaja prostor zunaj epidemije (v tem pogledu je aids paradigmatski, prav tako kot, čeprav v drugih registrih, določena epizootična obolenja: velikost sveta, njegovih tehnologij in habitusa, povečuje grozo preteklih kug do nepojmljivih razsežnosti).

Dejstvo, da se svet uničuje, ni nikakršna hipoteza: v nekem smislu je konstanta, iz katere črpa vsakršno mišljenje sveta. Vse do točke, ko ne vemo prav dobro niti kaj pomeni »uničiti« niti kateri »svet« se uničuje. Morda nam ostaja samo ena stvar, to pomeni, ena sama gotova misel: to, kar se dogaja, se dejansko dogaja, dogaja pa se bolj dejansko od kakršne koli zgodovine ali kakršnega koli dogodka. Vse se dogaja, kot da bi nas sama bit – v kakršnem koli smislu jo razumemo, bodisi kot substanco bodisi kot eksistenco – presenetila iz nekega neimenljivega onostranstva. To je tista ambivalenca neimenljivega, ki nas dela tesnobne: neki onkraj, za katerega nam nobena drugost ne zmore ponuditi niti najmanjše analogije.

Potemtakem ne gre zgolj za to, da bi morali biti pripravljeni na dogodek – pa četudi je to nujen pogoj misli, danes enako kot kdaj koli. Gre za to, da se moramo držati na ravni sedanjosti, vključno z njenim zadrževanjem dogodka, z njeno čudno odsotno prisotnostjo: moramo se znova vprašati, kaj hoče svet od nas in kaj hočemo mi od sveta, povsod, v vseh smislih, *urbi et orbi*, povsod po svetu in za ves svet, sicer brez centra/kapitala sveta [*sans capital(e) du monde*], vendar z vso polnostjo sveta.

* * *

Domnevali bi lahko, da je problem dojemanja sveta (njegove absolutne vrednosti) postavljen takole: svet se zgodi [*a lieu*], dogodi se [*advient*], kot da ne bi vedeli, kako ga dojeti. Nobeno naključje ni, da sta – vsaj od Marxa naprej – termina »svet« in »posvetnost« [*le mondial*] postala neki nedoločeni določili, suspendirani med končnostjo in neskončnostjo, med nekim novim in obstoječim svetom, med tem svetom in nekim drugim: na kratko, domnevamo lahko, da je »svet« premalo v primerjavi s tem, kar bi moral biti, ali vsaj kar bi lahko bil, nemara celo s tem, kar na določen, nam nedojemljiv način, tudi že je. Tako je po vsej verjetnosti tudi zato, ker je bil »svet« dolgo zgolj obrobno vprašanje koncepta »vizije« na svet [*»vision« du monde*] (*Weltanschauung*, ki je nenaključno odigral veliko politično in ideološko vlogo v nacizmu). Vse se je zgodilo tako, kot da bi obstajala neka intimna povezava med kapitalističnim razvojem in kapitalizacijo vizij ali podob sveta (narava + zgodovina + napredek + zavest, itn. – mnoštvo »vizij«, zbranih v eni sami sliki, katere kompozicija se odslej zamegljuje).

Svet, ki je »viden«, reprezentiran svet, to je svet, suspendiran na pogledu nekega subjekta sveta [*sujet du monde*]. Subjekt sveta (in pa tudi subjekt zgodovine) ne more biti znotraj sveta [*être dans le monde*]. Celo brez religijskih reprezentacij tovrsten subjekt implicitno ali eksplicitno perpetuira pozicijo Boga kreacije, organizacije in naslavljanja na svet (kot svojega naslovnika).

Potemtakem je omembe vredno, da ni potrebe po dolgi študiji, da bi opazili, da je bil ključni zastavek v najbolj klasičnih metafizičnih reprezentacijah Boga ravno sam svet, na sebi in zase. Z več kot zgolj enega samega vidika je mogoče reči, da so vsi veliki transcendentalni zastavki racionalizma elaborirali nič manj kot imanentno relacijo sveta do samega sebe: spraševali so se namreč o biti-svetu samega sveta [*être-monde du monde*]. Tukaj se bom zadovoljil zgolj z mimobežnim namigom, da je treba dobro premisliti Descartesovo »kontinuirano kreacijo«, Spinozov *Deus sive natura*, Malebranchev »pogled v Bogu« in Leibnizevo »monado monad«. Ne bi bilo netočno reči, da se je vprašanje sveta – to pomeni, vprašanje nujnosti in smisla sveta – zastavljalo kot gibanje samodekonstrukcije, imanentno onto-teo-logiji. Ravno tovrstno gibanje je omogočilo (za Kantom, ki se je prvi soočil s svetom kot takim in *summa summarum* pravzaprav z ničimer drugim) ne samo vstop sveta v misel (kot objekt vizije), temveč tudi vznik sveta kot mesta misli, kot dimenzije in aktualnosti misli: prostor-čas smisla in resnice. V tem pogledu je Marxovo vztrajanje pri vprašanju sveta – s poudarkom tako na »svetovnosti« (ko-eksistenci) kot na »posvetnosti« (imanenci) – odločilen korak naprej od geste samodekonstrukcije. Ne glede na to, kako paradoksalno se zdi, se je ta samodekonstrukcija nadaljevala ravno pri Husserlu in Heideggerju, na nekoliko drugačen način pa tudi pri Bergsonu in Wittgensteinu.

Kakor koli, odločilna značilnost postajanja-sveta samega sveta [*devenir-monde du monde*], če se lahko tako izrazimo – ali bolje, postajanja-sveta celote, ki je bila poprej artikulirana in razdeljena na triado narava-svet-Bog –, je natanko tista značilnost, prek katere se svet nenehno in absolutno distancira od kakršnega koli statusa objekta, s čimer, naprej, pretendira postati »subjekt« svoje lastne »svetnosti« [*mondialité*] – ali »mondializacije« [*mondialisation*]. Toda biti subjekt na splošno pomeni postati samosvoj ...

* * *

Da bi zagrabili tisto, kar je bistveno, ko gre za vprašanje sveta, vsaj kakor se nam zastavlja tukaj, se dajmo posvetiti vprašanju koncepta v njegovi najbolj elementarni obliki: Kaj je svet? Kaj pomeni »svet«?

Najprej bom dejal takole: svet je celovitost smisla. Če se govori o »Debussyjevem svetu«, ali o »medicinskem svetu«, ali o »četrtem svetu«, potem je očitno, da se govori o celoviti celoti, ki ji določena pomenljiva vsebina ali določen vrednostni sistem pripada v redu vednosti ali misli, prav tako kot v redu afektivnosti in participaciji. Pripadati tovrstni celoti pomeni biti deležen tovrstne vsebine in tonalitete v smislu »biti domač z njo,« kot se običajno pravi; to pomeni, dojeti njene kode in tekste, še zlasti takrat, ko reference, znaki, kodi in teksti niso niti eksplicitni niti izpostavljeni kot taki. Svet: najdeš se v njem [*on s'y trouve*] in postaneš domač z njim [*on s'y retrouve*]; lahko si v njem z »vsemi«, »*avec tout le monde*«, kot pravimo v francoščini. Svet je natanko tisto, v čemer obstaja prostor za vse [*pour tout le monde*]: pristno mesto, kjer se stvari lahko preprosto zgodijo [*lieu d'y être*] (v tem svetu). Sicer to ni »svet«, temveč »*globe*« ali »*glome*,« »dežela izgona« in »dolina solz«.

Prevedel Mirt Komel

Mirt Komel

Svet in njegova izguba

Zgodovina zatona nekega zahoda

Misliti izgubo sveta pomeni, da imamo v mislih že izgotovljen pojem sveta, ki je istoveten sam s seboj in katerega morebitno izgubo naj premislimo – mislim, da je razlika prvo, kar je treba misliti, ravno istost pa tisto, kar je kot prvo treba odmisliti.

Najbolj insistentna istost, ki se vsiljuje, ko govorimo o svetu, pa je istovetnost sveta z Zemljo, češ da je svet enako kot obla našega planeta, ki se vrti okoli svoje osi in Sonca obenem. Posledično naj bi izguba Zemlje (v primeru nuklearne, ekološke ali kakšne druge katastrofe) odnesla s seboj tudi svet. Toda svet je nekaj povsem drugega: je skupen ljudem, umetna in umetelna človeška stvaritev, v nasprotju z Zemljo, ki si jo ljudje delijo z drugimi živimi in neživimi bitji in vsem vmes. Tako je za začetek mogoče med svetom in Zemljo izraziti kar najbolj splošno razliko: svet ne more shajati brez ljudi in še manj brez Zemlje, Zemlja pa lahko mirno shaja tako brez ljudi kot brez sveta. No, tako je bilo vsaj do nedavnega, ko je bilo Zemlji prav malo mar, kaj se dogaja s človeškim svetom – zdaj pa, z vrtoglavim razmahom tehnologije, ki se masovno razvija in uporablja tako v civilne kot vojaške namene, tvegamo, da bo izguba sveta posrkala vase celotno zemeljsko oblo. Ne, nikakor ne gre za črnogledi pesimizem, temveč za obrvi dvigajoči skepticizem, ki dvomi o tehnološkem optimizmu, da se bomo – ko bomo izčrpali naravna bogastva našega planeta – preselili pod zemljo, pod morsko gladino, na Luno ali Mars ali kamor koli že nas pošilja znanstvenofantastična domišljija znanstvenikov.

Še ena s tem povezana istost, ki se vztrajno vrača v mislih, ko pomislimo na svet, je istovetnost sveta s samim seboj. Če privolimo v izenačitev sveta z Zemljo, potem seveda zmotno sklenemo, da je svet, prav tako kot Zemlja, okroglo celovita enota. Tale zmota je povezana, tako se vsaj zdi, z zahodnocentrično percepcijo sveta, percepcijo, ki je prepričana, da je evroameriška civilizacija edina vredna imena civilizacija in da je njena zgodovina svetovna. Posledično se ne smemo čuditi, če imamo pri tej percepciji pogosto opravka z megalomanijo, ki v manj skromni različici pravi, da je njen svet edini mogoči, v bolj skromni pa, da če že ni edini, potem pa je vsaj najboljši izmed vseh svetov. Toda četudi je Zemlja očitno ena, na njej prav tako očitno

biva mnogotero svetov, o čemer priča med drugim tudi govorica, ki nas napotuje na raznoliko mnogoterost, s katero izrekamo svet, ko govorimo v geopolitičnih (ameriški, evropski, krščanski, azijski, kitajski, arabski, islamski), umetniških (literarni svet, svet glasbe, »Swanov svet«, Wertherjev *Weltschmerz*) ali preprosto v banalno vsakdanjih kategorijah (»Ta je pa v svojem svetu!« ali »Oni so svet zase!«).

Svet se potemtakem ne samo razlikuje od Zemlje, temveč tudi od samega sebe, če na eni Zemlji sobiva mnogoterost svetov. O svetu kot enem lahko govorimo samo v takšnem smislu, kakor se lahko metaforično izrečemo glede Zemlje, da je podest, na katerem vsi stojimo: lahko torej govorimo o podstati, na kateri sobiva veliko svetov in ki ji še najbolje ustreza izraz *svetnost*. Svetnost kot sobivanje mnogoterosti, to je tisto skupno, kar ne more biti stvar enega samega, in ravno svetnost je tisto, čemur grozi izguba, če smo v našem času priča izginevanju skupnega kot takega. Zemlja se kaže kot nekaj relativno trdnega, trajnega in težko spremenljivega, celo kljub destruktivnim kapacitetam sodobne tehnologije – svetnost pa je kot rezultat človeške stvaritve mnogih svetov nekaj, kar se lahko zlahka spreminja, in posledično tudi nekaj neprimerljivo bolj minljivega in krhkega.

Zgodovina Zahoda je zahajajoča zgodovina zatona, zatona nekega sveta, enega mnogih svetov, ki si je hotel prisvojiti svet *en toto*, a je namesto tega proizvedel njegovo entropično izgubo. Zato nemara ne bi bili nič na slabšem, če bi vrgli oko na tole zahajajočo zgodovino, toda ne z žolčnim patosom tistih, ki pridigajo konec sveta, temveč z radovednostjo očesa, ki ob radostnem občudovanju sončnega zahoda ne obžaluje z žolčem melanholije minulega dne.

Posvetna minljivost grške eksistence

Malodane vse v antiko uperjene poglede je mogoče razdeliti na dvoje: tiste, ki grštvo in rimstvo vidijo kot enoten svet in iz raznovrstnosti njihovih umetniških ter političnih podvigov sestavljajo monolitno Antiko (pri čemer nekateri pravijo, da je rimska razvila grško, spet drugi pa, da je rimstvo zgolj slaba ponovitev grškega originala), in tiste, ki med njima vidijo precej več razhajanj kot enotnosti, tako da se korak od Grčije do Rima kaže kot razkorak nekega preloma. Sam se nagibam bolj k slednjim in ravno radikalno različno razmerje do sveta Grkov in Rimljanov pokaže najbolj distinktivno razliko med njimi, kakor tudi priča o tem, da smo mi, dandanašnji zahodnjaki, v našem razmerju do sveta bistveno bolj dediči rimske kot grške tradicije.

Grki so *kósmos* dojemali kot nekaj nenastalega in neminljivega, kakor je v svojem času pričal Heraklit: »Tukajšnjega sveta (*kósmon tónde*), ki je isti za vse, ni ustvaril noben bog ali človek, temveč je zmeraj bil in je in bo.« (fragment DK 30)[1] Specifika grških bogov, po kateri se razlikujejo od večine drugih božanstev, je bila v tem, da niso ustvarili sveta, temveč so mu samo zavladali takšnemu, kakršen se jim je ponujal: Hesiod ni v *Teogonijah* nikoli zapisal, da bi iz *Háosa* nastal *Kósmos*, temveč *Gaîa*, »Zemlja, temelj vsemu bivajočemu« (verz 116), v smislu podstati, na kateri lahko ne samo živijo živali in rastline, temveč tudi hribi in doline; prav tako kot Platon v *Timaju* ni govoril o tem, da bi njegov mitološki bog-demiurg »ustvaril svet« (še manj o tem, da bi ga »ustvaril iz nič«), temveč zgolj – uporabljajoč metafore, vzete iz obrtniških dejavnosti – da ga je »razvil (*génesin*)« v »svet oduševljene živosti (*tòn kósmon zôon émpsyhon*).« (pasus 29d) Človek, kolikor je bil še v grški antiki skromno dojet kot žival, ne pa kot božanska stvaritev, je bil deležen večnosti

[1] *Cf.* naslednja slovenska prevoda omenjenega Heraklitovega fragmenta: Franci Zore prevaja *kósmos* kot »kozmični red« (Heraklit Efeški, *Fragmenti*, Obzorja, Maribor 1993), Anton Sovrè pa kot »svetovni red« (Herakleitos, *Fragmenti*, v: *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 2002).

tega »oduševljenega sveta«, ki se je ciklično obnavljal, zaradi česar je Aristotel dejal, da je »življenje bit živečih bitij«, »razmnoževanje (*aeigenésis*) pa njihova večna bit (*aeì eînai*).« (pasus 415b 13) Vendar ker človeški rod sestavljajo raznolike skupnosti, same te skupnosti pa naprej posamezni ljudje, ki so v nasprotju z bogovi in naravo smrtni, se je grškemu človeku zastavljal problem minljivosti – predvsem minljivosti človeškoustvarjenega sveta, v katerem so živeli svoje minljive eksistence.

[2] Triada delo-ustvarjanje-delovanje pomeni posredno izpeljavo starogrških pojmov *pónos*, *poíesis* in *práxis*, neposredno pa je izpeljana iz distinkcij različnih področij človeškega udejstvovanja, kakor jih je artikuliral Aristotel v *Nikomahovi Etiki* (zlasti šesta knjiga; prim. Aristotel, 2002: 185–206) in *Politiki* (zlasti prva knjiga; prim. Aristotel, 2010: 103–159).

Hegel (1999: 57) je o večnem vračanju cikličnega naravnega kozmosa v razmerju do dogajanja človeškega sveta pikro dejal: »To je dolgočasna zgodba z vedno istim krogotokom. Pod soncem se ne zgodi nič novega. Ampak s soncem duha je drugače.« Tisto, kar so ljudje v grški antiki dojemali kot distinktivno potezo, po kateri so se razlikovali od narave in drugih živih bitij, je bila njihova distinktivna šibkost in prednost hkrati: šibkost, kolikor je smrtnost eksistence kontaminirala tudi vse njihovo početje z minljivostjo, vendar tudi prednost, kolikor so ravno prek svojih dejanj in stvaritev dostopali do neke druge, povsem nenaravno božanske nesmrtnosti. Heglov (1998: 178) famozni stavek, da je »bit duha neka kost«, je lahko tukaj izvrstna ponazoritev grškega razumevanja kljubovanja smrtnosti, ki ga minljiva človeška eksistenca naredi, da bi se prek duha povzdignila do božanske nesmrtnosti: človek sam je smrten in potemtakem zgolj kost, ki ga najeda zob časa, vendar ker so stvaritve njegovega duha nekaj bistveno trajnejšega od njega samega, lahko prek njih dostopa do nesmrtnosti, do potencialne večnosti, ki se razlikuje od večnega krogotoka narave. V nasprotju z naravnim je torej človeški svet razpet prek paradoksalne vrvi duha med minljivostjo in večnostjo: na eni strani minljiva človeška eksistenca, emblematično utelešena v kosti, na drugi potencialno večne stvaritve duha. Težava je v tem, da seveda niso vse stvaritve človeškega duha enako trajne.

Hannah Arendt je pri svojem razlikovanju človeških dejavnosti na delo-ustvarjanje-delovanje[2] upoštevala specifično *condition humaine* (nataliteta, mortaliteta, pluralnost; dejstvo, da se človek rodi in umre, vmes pa živi s soljudmi), ki vnaprej določa značaj rezultata vsakokratne aktivnosti (prim. Arendt, 1996: 9–12): delo proizvaja nujne življenjske potrebščine, tako da je smoter dela ohranjanje življenja in zato spada v področje biološke nujnosti ali naravne pogojenosti človeka; smoter ustvarjanja pa je po drugi strani protinaraven, kolikor človek skozi ustvarjanje kljubuje dolgčasu naravnega krogotoka, saj v biološki reprodukciji ne najde zadoščenja za svojo individualno minljivost, pri čemer je rezultat ustvarjanja opredmeten svet stvari; delovanje pa se razlikuje od obojega po tem, da ga je mogoče izvajati izključno v sodelovanju z drugimi ljudmi in da je njegov smoter zaobsežen v samem izvajanju, v dejanjih in besedah. Najbolj neposreden način kljubovanja smrtnosti torej poteka na področju dela, kajti njegov smoter je zgolj ohranjanje življenja *quo* življenja; ustvarjanje umetnih stvari pa je že bolj sofisticiran način kljubovanja, kajti človek preseže lastno minljivost s tem, ko se opredmeti v stvaritvi njegovega duha, katere trajnost je zagotovljena z materialnostjo eksistence stvari *quo* stvari; poglavitni smoter delovanja, ki potrebuje druge ljudi že samo zato, da se dejanja in besede lahko pojavijo kot politični, pa leži v tem, da omogoča svet, kjer se delo in ustvarjanje sploh lahko udejanjita – ravno zato pa je delovanje tudi politična dejavnost *par excellence*.

Svojevrstno grški odgovor na vprašanje minljivosti človeške eksistence je s tega vidika lepo povzet v tem, kar je Arendtova označila kot »tragični paradoks grške kulture«:

»Paradoks je, da je bilo po eni strani vse videno in merjeno na podlagi stvari, ki so večne, po drugi strani pa so vsaj predplatonski Grki menili, da veličino, ki je v dejanjih in besedah, pred-

stavlja Ahil, 'storilec velikih dejanj in govorec velikih besed', bolj kot pa izdelovalec ali ustvarjalec in tudi bolj kot pesnik in pisatelj. Ta paradoks, da so veličino razumeli v pojmih stalnosti, medtem ko so človeško veličino videli prav v najbolj bežnih in najmanj trajnih dejavnostih ljudi, je mučil grško poezijo in zgodovinopisje ter motil mir filozofov.« (Arendt, 2006: 52)

Aristotel je v *Poetiki* pesništvo in zgodovinopisje uvrstil v isto kategorijo prav zato, ker je njun skupni imenovalec opisovanje ali opevanje *praxis* (pasusi 1448b 25 in 1450a 16–22), s čimer politično delovanje (»najbolj minljiva človeška aktivnost«, kakor pravi Arendtova), pridobi značaj trajnosti skozi spomin zapisane besede. S stališča sveta postane takoj »očitno, da so produkti ustvarjanja, ne pa produkti dela tisti, ki zagotavljajo trajnost in obstojnost sveta, da brez njih svet tako rekoč ne bi bil mogoč,« (Arendt, 1996: 96–97) kar velja tudi za delovanje, če ga tvorijo dejanja in besede, ki potrebujejo ustvarjalno dejavnost spominjanja, da bi postale del sveta.

Na tem obzorju se zarisuje temeljna distinkcija med Grki in Rimljani in s tem povezana razlika v njunem dojemanju sveta. Namreč, medtem ko so po eni strani Grki političnemu delovanju dodelili trajnost skozi poezijo in zgodovinopisje, ki naj ovekoveči veličastna dejanja in besede minljivih ljudi, pa so si po drugi strani Rimljani zadali, da bodo svoje politično delovanje opredmetili skozi ustvarjalno dejavnost gradnje »večnega mesta«. V nasprotju z zamejenim grškim polisom, ali bolje, v nasprotju s pluralnostjo medsebojno zamejenih grških polisov[3] se je Rim prek tlakovanih cest in akvaduktov na eni strani ter vojaških legij in rimskega prava na drugi razprostiral krepko čez meje samega mesta, v čemer lahko vidimo zametek zahodnega prisvajanja mnogoterih svetov in njihove enodimenzionalne redukcije.

[3] O tem, da je grški polis treba izhodiščno misliti v pluralu, najbolje priča na najbolj elementarni ravni razlika med Atenami in Sparto, radikalna nekompaktibilnost njunih pravnih in političnih režimov, sploh pa nezmožnost političnega poenotenja ireduktibilne singularnosti grških polisov, kar je prišlo do svojega najbolj nasilnega izraza med peloponeškimi vojnami (Sovrè, 2002: 105–134, 211–258; Bratuž, 2003: 54–55, 68–81, 124–138).

Imperialna ekspanzija rimskega sveta

Vznesene Sovrètove (2010: 70) besede o razliki med grško in rimsko vzgojo izvrstno ponazarjajo različnost dojemanja sveta, ki nas tukaj zanima, namreč, ko poudarja, »kako pomenljivo je za grško in rimsko miselnost, da je pri enih osnova za pouk Homer, pri drugih zakonik dvanajstih plošč – zato so si Grki usvojili duše, Rimci pa samo svet.« Samo svet?

Grško, tako zelo grško dojemanje minljivosti lastne eksistence in s tem povezane minljivosti prava in politike lahko navežemo na dejstvo, da Grki sploh niso znali skrbeti za posvetne stvari, kar je lepo razvidno iz ruševinastega stanja sveta, ki so ga pozneje od njih prevzeli in ohranili Rimljani. Zato nas tudi ne preseneča, da v stari grščini ni najti ekvivalenta pojmu »kultura«, če jo na splošno razumemo kot specifičen odnos do posvetnih stvari, ki je etimološko rimskega izvora: izvira namreč iz latinske besede *colere*, ki se je prvotno uporabljala v navezavi na naravo v smislu »obdelovanja«, »bivanja«, »negovanja«, »skrbi« in »ohranjanja«, šele pozneje pa se naveže na dejavnosti umetnosti in filozofije kot *cultura animi* (Arendt, 2006: 214–215). Izvorne »agrikulturne« konotacije besede nam lahko pomagajo razumeti, zakaj so Rimljani – v nasprotju z Grki – »kultiviranje duha« cenili niže kot »kultiviranje narave«; zakaj je pri njih umetniško ustvarjanje modelirano po obdelovanju narave, torej ravno nasprotno kot pri Grkih, ki so obdelovanje narave razumeli kot umetniško *techné*; in ne nazadnje, zakaj je pri Rimljanih odnos do posvetnih stvari, še zlasti ko gre za arhitekturne in druge grške umetnine, predvsem odnos skrbečega ohranjanja. Od tod je morda tudi za odtenek bolj razumljivo, od kod upravičenost pred-

sodka, da Rimljani niso ustvarili svojega lastnega sveta, temveč so ga zgolj prevzeli od Grkov. A vendar, Rimljani grškega sveta niso »zgolj« prevzeli, temveč so ga tudi razvili in poveličali, predvsem pa razširili zunaj meja in okvirov specifično grškega razumevanja zamejenosti sveta.

Ključna pojma, brez katerih ni mogoče razumeti razlike med grškim in rimskim dojemanjem sveta, sta seveda *pólis* in *res publica*, za pomen katerih nam Aristotel in Cicero ponujata bistveno boljši uvid kot kateri koli pomensko poenostavljajoči slovarji, ki oboje prevajajo preprosto kot »država«. Aristotel (2010: 104–112) *pólis* definira kot pluralnost medsebojno ločenih in zamejenih »političnih skupnosti« (*koinonía he politiké*), singularno zaobsegajoč vsakokratno pluralnost političnih živali (*politikòn zôon*), živečih v pluralnosti polisov. Cicero (2008: 297) pa rimsko *res publica* definira v povsem drugih terminih sledeč (sicer dvomljivi) etimologiji, po kateri *publicus* konec koncev izhaja iz *populus*: *res publica res populi* pomeni, da je republika kot »javna stvar« pravzaprav »stvar ljudstva«, k čemur drugje dodaja: *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit,* »tako kot se oblast (*potestas*) nahaja pri ljudstvu, tako avtoriteta (*auctoritas*) pripada senatu.«

Če obstaja kakšna točka, na kateri sta si grška in rimska izkušnja sveta najbliže in obenem najdlje, jo je mogoče najti v vrednotenju pomena ustanavljanja in ohranjanja skupnosti kot vrhovne politične dejavnosti.[4] Pri obeh kulturah je sicer mogoče najti razvejeno in poveličujočo mitologijo, po kateri imajo legendarni ustanovitelji herojski status,[5] toda poglavitna razlika je v tem, da so Grki kolonizacijo razumeli kot ustanavljanje mnoštva novih polisov (relativno ali povsem avtonomnih od matice) na nenaseljenih območjih, Rimljani pa kot vojaško in pravno (s pomočjo rimskih legij in zakonikov) ekspanzijo meja enega in edinega Rima proti drugim civilizacijam; še več, v nasprotju z grškim polisom, za katerega je veljalo, da obstaja povsod, kjer so se Grki združili v ustrezno skupnost (»Pojdite, kajti kjer koli boste, boste polis!« so besede, s katerimi so Grki pospremili svoje kolonialne odprave), je bila za Rimljane ustanovitev »večnega mesta« sakralizirana kot enkratna in neponovljiva gesta.

Za tukajšnjo razpravo je bistveno, da gre pri grškem polisu za singularno zamejeno skupnost, a vendar za nekaj, kar je izhodiščno pluralnega, pri rimski republiki pa za nekaj, kar premore pluralnost zgolj v smislu ekstenzije lastne ireduktibilne singularnosti. Specifiko grškega polisa lahko tako razumemo skozi to, kar je Nancy artikuliral kot »biti pluralno singularen« (*être singulier pluriel*): izhodiščno ontološki problem biti je pri njem zaobrnjen v politični problem *par excellence*, če »pluralna singularnost biti« pomeni predvsem to, da se v samem osrčju singularnosti biti nahaja pluralnost; reinterpretirajoč Heideggerjev *Mitsein* kot *être-avec* Nancy (1996: 13–27) poskuša misliti »bit« kot »pluralno singularnost«, v smislu »*biti*-eden-*z*-drugim« ali »najbolj elementaren stik s svetom in z ljudmi.« V kontrastu s tem bi lahko za rimski imperialni modus »elementarnega stika s svetom in z ljudmi« dejali, da emblematično uteleša pluralno ekstenzijo singularnosti mesta-imperija Rim navzven. Šele v tej perspektivi lahko Arendtino skrb za izgubo grškega *polis* v rimskem *socius* beremo vzporedno s Heideggerjevim opominjanjem na »pozabo grške biti«: izginotje grškega polisa kot politične skupnosti in vznik rimske *societas* se zgodi skupaj s pozabo pluralne singularnosti biti.

Najsi gledamo na Grke še tako slabšalno kot na pretirano vase zaverovano ljudstvo s patriarhalno-ksenofobnimi težnjami in sužnjelastniškim gospodarstvom, ki je na ves preostali svet zunaj

[4] Cicero (2008: 257) je denimo zapisal, sledeč Aristotelu, da »v nobenem drugem dejanju se človeška vrlina (*virtus*) v tolikšni meri ne približa bogovom kot ravno ob ustanovitvi (*condere*) novih in ohranitvi (*conservare*) že obstoječih skupnosti (*civitatis*).«

[5] Iz grško-rimske zakladnice mitologij velja omeniti predvsem Plutarhovo (2004: 47) zgodbo o Tezeju, ustanovitelju Aten, Ovidijevo (2005: 173) o Kadmosu, ustanovitelju Teb, Vergilovo (1965: 272) epsko pesnitev o trojanskem pribežniku na italskem polotoku in začetniku rimstva Eneju, in seveda Livijevo (2006: 243) pripoved o Romulu in Remu.

helenističnega gledalo kot na barbarstvo, to ni še nič v primerjavi s svetovnim projektom Rimljanov, ki so si zadali, da bodo vse barbarsko civilizirali: s svojimi gladiusi, gosjimi peresi, kamnitimi tablami in cesarskim denarjem. Toda ne enim ne drugim ni nikoli prišlo na misel kaj tako absurdnega, kot je absolutna resnica, tale metafizična spaka krščanstva, ki se je institucionalizirala v Rimokatoliški cerkvi. Z nastopom vladavine Rimokatoliške cerkve na zahodu se je na politični ravni zgodilo isto, kot se je na metafizični zgodilo z bitjo v razmerju do absoluta: namesto partikularne grške pluralne singularnosti in rimske singularne pluralnosti je nastopila absolutna univerzalnost singularnega, utelešenega v Jezusu Kristusu, mitološki utemeljitveni figuri krščanstva.

[5] Ute Ranke-Heinemann denimo nasprotuje utečenemu samorazumevanju Rimokatoliške cerkve, ko pravi, da nič v Jezusovem delovanju in samih evangelijih ne kaže, da bi imel Jezus kakršen koli namen ustanoviti »vesoljno Cerkev«, pod katero bi se formirala skupnost kristjanov, in da je bilo njegovo poslanstvo v celoti usmerjeno v prenovitev judovske skupnosti, kateri je konec koncev tudi sam pripadal (Ranke-Heinemann, 2000: 250–255).

Pohod suverenega absoluta po svetu

Ne krščanstvo kot tako, temveč rimokatolicizem lahko jemljemo za pravega dediča Rima, najprej in predvsem zato, ker je sezidal svojo »vesoljno cerkev« iz zidakov Kristusovega rojstva, življenja, nauka, predvsem pa mučeniške smrti, ki je bila razumljena kot enkraten in neponovljiv zgodovinski dogodek, s katerim je treba začeti štetje let z ničle. Toda ključna figura rimokatoliške utemeljitve ni Jezus, ampak helenizirani rabin Savel, ki je šele kot spreobrnjeni rimski državljan prevzel ime Pavel in pričel postavljati temelje Rimokatoliške cerkve, s čimer se odpravi stari svet in vznikne povsem nov.[6] S tem ko je Pavel odprl krščanstvu prosto pot do helenističnega sveta, so se prvotne krščanske ideje, ki so bile zaznamovane z judaističnim monoteizmom, čedalje bolj križale z neoplatonističnimi in stoiškimi idejami. Toda distinktivno krščanska poteza je bila vpeljava poprej povsem neznane in nemisljive ideje absoluta, ki ji je Rimokatoliška cerkev postavila streho nad glavo.

Najbolj očiten znak kontinuitete med rimsko in rimokatoliško tradicijo v razmerju do sveta je razviden v kontinuiteti politične terminologije, ko Cerkev prevzame staro rimsko razlikovanje med avtoriteto in oblastjo (Cicerov *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*), ko zase zahteva staro avtoriteto senata, oblast pa prepusti posvetnim vladarjem. O tem zgovorno pričajo besede, ki jih je papež Gelazij izrekel cesarju Anastaziju: »Temu svetu vladata predvsem dve stvari: sveta avtoriteta papežev« (*auctoritas sacra pontificum*) in kraljeva oblast (*regalis potestas*).« Tako kot rimska tudi papeška *auctoritas* svojo legitimnost črpa iz preteklosti, iz sakralizirane ustanovitvene geste, od koder konec koncev tudi izhaja sam pojem »religija«: »V nasprotju z Grčijo, kjer je bila pieteta odvisna od neposredno razkrite prisotnosti bogov, je v Rimu religija pomenila dobesedno *re-ligare:* 'biti zavezan', 'biti zavezan preteklosti', ki ni bila nič manj prisotna v dejanskem življenju mesta kot oblast in moč živih.« (Arendt, 2006: 127–128)

V tem pogledu je pomenljiv še en bistveni atribut krščanske religije, prek katerega se razlikuje od judaističnega monoteizma. Svoje subjekte (v obeh pomenih besede) zavezuje ne samo s preteklostjo, temveč tudi s prihodnostjo: poleg shize na »ta« in »oni« svet je v onostranstvu vpeljana še dodatna ločnica za vernike, razločujoč nebesa od pekla – prva kot obljuba nagrade za poslušne, drugi kot grožnja kazni za grešne. Očrt tovrstnega sistema nagrajevanja in kaznovanja je mogoče zaslediti že pri Platonu, natančneje v sklepnem poglavju *Politeje* (Platon, 2004: 1247–48). Skozi Erov mit je rečeno, da je nagrada onstranske blaženosti namenjena »maloštevil-

nim, ki vedo«, boleča kazen trpljenja pa »številnim, ki ne vedo«. Toda medtem ko se v *Politeji* še vedno govori o onstranski kazni v prispodobah, je v dialogu *Gorgija* viden zasuk, prek katerega je Homerjev *mýthos* o Hadovih dvorih spremenjen v dejansko obstoječi *lógos* kaznovanja: »Poslušaj torej, kakor pravijo, zelo lepo zgodbo (*lógos*), ki jo boš ti imel za bajko (*mýthos*), jaz pa jo imam za zgodbo (*lógos*): kajti kar nameravam povedati, ti bom povedal kot nekaj, kar je resnično.« (Platon, 2004a: 879) Šele ko sta Hadovo sodišče in posledični odhod bodisi na »Otoke blaženih«, kjer pravičnik »prebiva v popolni sreči zunaj vsega zla«, bodisi v Tartar, »v ječo pokore in kazni« za vse krivične in brezbožne (Platon, 2004a: 879), izvzeta iz reda *mýthos* in pripeta na *lógos*, postane razviden doseg platonskega vpliva na krščansko idejo onostranstva.[7]

[7] Ob vsem tem nam ne gre samo na smeh, temveč tudi ne preostane drugega, kot pritrditi staremu dobremu Aristotelu, ki je dejal, da je Homer lahko vsem drugim pesnikom »mojstrski vzornik v tem, kako je treba pripovedovati izmišljene zgodbe.« (Aristotel, 1982: 105) Vzor pa je lahko ne samo Platonu, temu »pesniku med filozofi« (kakor ga pikro označi Nietzsche), temveč očitno tudi piscem evangelijev, kajti šele tako se izkaže, da pravi dedič evangelistov niso rimski cerkveni očaki, temveč Florentinec Dante.

Ključen prelom, ki ga rimokatolicizem naredi glede na grško-rimsko politično tradicijo na eni strani in judaistični monoteizem na drugi, pa je razviden skozi rabo krščanskega koncepta absoluta: dokler je še veljalo, da je bila »Beseda pri Bogu« (Jz 1,1), je bil absolut še vsaj nekoliko zamejen na transcendentalno onostranstvo »božjega kraljestva« in je v tostranskem svetu služil zgolj kot legitimacija povsem posvetnega nasilja pokristjanjevanja – ko pa je »beseda postala meso in se naselila med nami« (Jz 1,14), se je absolut pojavil v tostranskem svetu kot politični fenomen sakralnega reda, ki pa je na neki določeni točki – morda paradoksalno – proizvedel tudi povsem sekularni pojem suverenosti. Evropski absolutizem, se pravi pojavitev možnosti nekega absolutnega suverena, ki je razrešen zakonov (*potestas legibus soluta*), stoji na samem začetku tega, kar imenujemo »sekularizacija«, ki v tem pogledu ne pomeni nič drugega kot emancipacijo sekularne oblasti od cerkvene avtoritete. Natanko v tem pomenu je treba razumeti F. W. Maitlandovo metaforo, da je v obdobju sekularnih revolucij nacija stopila v čevlje monarha, prav tako kot je poprej monarh stopil v čevlje papeža: v vseh treh primerih gre za čevlje, prešite s tkivom suverenega absoluta.

Zdaj pa poskusimo potisniti metaforo še korak naprej: nacionalna država je pri Heglu (2008: 279) definirana nič manj kot »pohod absoluta po svetu«, k čemur previdno pristavi, da kljub temu »država ni umetniško delo; obstaja v svetu, potemtakem v sferi arbitrarnosti, kontingence, zmote, kar pomeni, da jo lahko slabo ravnanje v številnih pogledih iznakazi«. To ravno nasprotuje utečenim puščicam, uperjenim proti Heglu, kajti pri njem države ni mogoče preprosto izenačiti z absolutom, temveč je paradoksalno stičišče absolutno nujnega in relativno kontingentnega, makiavelistične subjektu vnanje *fortuna* in montesquieujevske subjektu notranje *virtu.* Misliti državo pri Heglu tako pomeni misliti paradoksalno stičišče med »objektivnim« državnim stanjem in »subjektivnim« delovanjem vseh vpletenih subjektov. Precej pomenljivo je, da Hegel paradigmo »sestopa absoluta na svet« uporabi najprej v *Fenomenologiji duha* kot metaforo francoske revolucije, v *Filozofiji prava* pa za državo, s katero je »obstoj nebes duhovnega kraljestva prenesen dol na zemljo, v ta svet« (Hegel, 2008: 380). Kljub temu pa Heglova država ni ne teokratska ne absolutna, temveč sekularna, kajti zanj se osnovni problem zastavlja predvsem kot vprašanje, kako ohraniti svobodo, ki je prišla na dan med francosko revolucijo, rešitev pa najde prav v ideji pravne države.

Poglavitni problem, s katerim se je soočal Hegel, je historično dejstvo, da je nastanek pravne države povezan z nastankom tega, kar imenuje »civilna družba«, ki jo dojema povsem

»marksistično« kot kraljestvo tržne ekonomije.[8] Če so aktivnosti civilne družbe neobrzdane, če je civilna družba prepuščena sama sebi, tako da razširja svojo populacijo in industrijo, se po eni strani veča akumulacija bogastva, po drugi strani pa se veča tudi specializacija in omejevanje partikularnega dela, prav tako kot se večata tudi »odvisnost in hotenje razreda, ki je vezano na takšno delo; to vodi do nezmožnosti čutenja in uživanja širših svoboščin, še posebej duhovnih prednosti, civilne družbe«, kajti kljub »presežku *bogastva* civilna družba ni *dovolj bogata,* da bi preprečila presežek revščine.« (Hegel, 2008: 266–267) Ravno zato poskuša svobodo »civilne družbe«, kakor jo narekuje tržna logika, zamejiti na področje privatnega s pomočjo logike prava in pravne države, svobodo pa postaviti na ravni javnega prava kot pravico do političnega udejstvovanja. Skratka, če kaj, potem Hegel definitivno ne stoji na stališču tržne ekonomije, kajti država zanj ni instrument, ki bi moral skrbeti za blagor in svobodo »civilne družbe«, s čimer se izogne klasični redukciji države na »nujno zlo«, ki si ga je mogoče podrediti in ga v skrajni instanci instrumentalizirati v službi družbe, organizirane po logiki trga, dojetega kot »nujno dobro«.

Toda čeprav je država pravno zamejena na politično stanje, ki obstaja samo ob pogoju intersubjektivnega prepoznanja drugih držav in potemtakem še vedno nekaj pluralnega, pa je po drugi strani civilna družba nekaj brezmejnega, kolikor preko produkcije, ki vodi v hiperprodukcijo, ravno »ta specifična *družba*« gre »čez svoje lastne meje« in trguje z »drugimi specifičnimi družbami« (Hegel, 2008: 267–268). Specifičnost, o kateri je tu govor, je seveda ekonomska, se pravi ne samo apolitična, temveč tudi antipolitična: da bi »civilna družba« lahko trgovala z drugimi »specifičnimi družbami«, se predvideva, da so tudi te »civilne«, se pravi kapitalistično organizirane. Če neka družba ni dovolj »civilna«, da bi trgovala oziroma da bi imela »svobodni trg«, jo »civilna družba« kolonizira, se pravi ukroji po svoji podobi, jo nauči svojega ekonomskega jezika in svoje trgovske prakse. Princip, po katerem »civilna družba« kolonizira »druge družbe«, je dejansko princip, po katerem »civilna družba« ne samo »civilizira« tiste družbe, ki to »še niso«, ampak nasploh princip, po katerem se ustvarjajo »civilne družbe« kot take, tj. družbe, ki trgujejo. Ko je govor o »iskanju novih trgov«, gre natanko za omenjeni princip »ustvarjanja civilnih družb«. Trgi kakopak niso »iskani« in »najdeni«, ampak »ustvarjeni« skozi proces kolonizacije in »civiliziranja« sicer »netržnih« in »neciviliziranih« ljudstev, ki (še) niso »civilne družbe«. Hegel poskuša kolonizacijo zamejiti na civilno družbo, ko pravi, da je to njej lasten princip: »Civilno družbo žene k ustanavljanju kolonij. Takšen učinek ima že sámo povečanje števila prebivalcev, poseben dejavnik pa je vznik mase ljudi, ki svojih potreb ne morejo zadovoljiti skozi delo, kadar produkcija preseže potrebe potrošnikov.« (Hegel, 2008: 269) Kolonizacija je »princip civilne družbe«, ki državo sili, da regulira njeno »širitev čez svoje meje«, na podlagi zgodovine evropskih kolonij pa je razvidno, kako so se kolonije dejansko postopoma preobrazile po podobi matičnih dežel, da so se torej osamosvojile in konstituirale kot suverene nacionalne države, urejene po absolutnem kapitalističnem principu trgovanja.

V tem pogledu bi lahko rekli, da četudi je filozofija pritrdila Heglu, je zgodovina vendarle dala prav Marxu: fino zloščene čeveljce absoluta je v naslednjem koraku obulo gospostvo buržujske družbe s tem, ko mu je uspelo zasesti pravno državo in z njo reproducirati kapitalistični princip produkcije malodane po vsej zemeljski obli z vpeljavo »svetovnega trga«, tako omejujoč pluralnost svetov na absolutnost enega samega.

[8] Medtem ko se je pred Heglom izraz »civilna družba« (bürgerliche *Gesellschaft* in drugi sorodni termini v angleščini, francoščini in drugih jezikih) uporabljal malodane kot sinonim za državo, v kateri ljudje nastopajo kot *Bürger, citoyens* (v nasprotju z »naravnimi družbami« ali »družinami«), pa Hegel »družbo« eksplicitno ločuje od družine kot privatne družbe, ki temelji na ljubezni, in od države kot javne skupnosti, ki temelji na skupnih ciljih. Individuum ima kot član civilne družbe pravico do izražanja in aktualizacije svojih privatnih interesov v javnosti, posledično pa tudi določeno družbeno identiteto, ki jo označuje izraz *Bürger,* vendar ne v smislu francoske besede *citoyen, temveč* v smislu francoskega *burgeois,* »buržuja«.

Globalizacija (post)kapitalističnega ne-več-sveta

Sekularizacija je tukaj razumljena ne preprosto kot ateistična odprava onstranskega sveta in z njo absolutnega primata »enega in edinega Boga«, temveč kot proces postopnega inkorporiranja transcendentalnega absoluta v svet, ki ravno s tem izgublja svojo posvetno naravo. Najsi o krščanstvu mislim karkoli, dokler je še veljala avguštinska distinkcija med *civitas dei* in *civitas terrena*, med »božanskim« in »posvetnim«, je bil absolut še vedno zamejen na transcendentalno onostranstvo – toda od trenutka, ko je eno implodiralo v drugo, torej ko se je »absolut preselil dol na zemljo«, se je sprožila verižna reakcija, ki je pripeljala do tega, da je izvorno metafizični princip pridobil sekularen in posveten značaj. Kapitalizmu ustrezajočega sveta, ki se je razširil prek svojih zahodnih meja s pomočjo iznajdbe »svetovnega trga«, ni mogoče razumeti brez tega metafizičnega momenta, kakor ga tudi ni mogoče razumeti brez historičnega konteksta njegovega vznika in razširitve skozi proces globalizacije, ki pomeni ekspanzijo kapitalističnega sveta po vsej zemeljski obli.

Marx je v *Nemški ideologiji* glede komunizma kot svetovnozgodovinskega gibanja, ki je vzporedno s kapitalistično globalno ekspanzijo, zapisal:

> »V dosedanji zgodovini je vsekakor prav tako empirično dejstvo, da so bili posamezni individui z razširitvijo dejavnosti v svetovnozgodovinsko bolj in bolj zasužnjevani od neke njim tuje moči (katere pritisk so si potem predstavljali tudi kot šikano t. i. svetovnega duha itn.), moči, ki je postajala vse masovnejša in se navsezadnje izkazuje kot *svetovni trg*. A prav tako empirično utemeljeno je, da se bo s prevratom obstoječega družbenega stanja s komunistično revolucijo in z odpravo privatne lastnine, identično s tem, ta nemškim teoretikom tako misteriozna moč razblinila in bo nato osvoboditev vsakega posameznega individua izvršena v isti meri, kot se bo zgodovina popolnoma preobrazila v svetovno zgodovino.« (Marx, 1979: 45)

Če globalizacijo razumemo kot proces ekspanzije kapitalističnega načina produkcije po zemeljski obli, potem komunizem kot njegova hrbtna plat ni preprosto neko »stanje stvari« (idealno zamišljeno ali realno vzpostavljeno), temveč predvsem – vsaj za Marxa – gibanje odpravljanja obstoječega stanja: »Komunizem za nas ni stanje, ki naj bo vzpostavljeno, ideal, po katerem naj se ima ravnati dejanskost. S komunizmom poimenujemo dejansko gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje« (Marx in Engels, 1979: 41), Temeljna predpostavka in temeljni pogoj komunističnega odpravljanja obstoječega stanja pa je v globalnosti takšnega stanja in gibanja, torej v tem, da je kapitalizem globalen, prav tako kot je globalen tudi sam komunizem: »Komunizem je empirično mogoč le kot dejanje vladajočih ljudstev naenkrat in sočasno, kar predvideva univerzalni razvoj produktivne sile in z njim povezano svetovno občevanje« (Marx in Engels, 1979: 80). Potemtakem se zdi, da komunistično gibanje hodi z roko v roki z idejo razširitve kapitalizma na »svetovni trg«, tako da je skupni imenovalec obojega ravno globalizacija: »Sicer pa množica *zgolj* delavcev (...) predvideva *svetovni trg*. Proletariat lahko torej eksistira le *svetovnozgodovinsko* (...) kot komunizem, njegova akcija sploh lahko obstoji le kot svetovnozgodovinska eksistenca« (Marx in Engels, 1979: 42). Tako naj bi se torej po Marxu svetovnozgodovinska globalizacija in njej ustrezajoča kapitalistična dominacija, ki se kaže kot zasužnjevanje človeka skozi eksploatacijo njegovega dela, na neki določeni historični točki sprevrgla v svoje nasprotje, v svetovnozgodovinsko komunistično revolucijo, ki naj preobrazi dominacijo in eksploatacijo v svobodo in enakost. Brez podrobnejše historične analize dogajanja od Marxovih do naših dni in brez kakršne koli pretenzije po napovedovanju prihodnosti se s stališča problematike, ki nas

tukaj zanima, kapitalizem kot problem in komunizem kot rešitev problema izkažeta za dve plati istega procesa redukcije pluralnosti svetov na absolutnost enega samega sveta. Razlika je seveda v tem, da si prvi prizadeva za ohranitev in ekspanzijo takšnega sveta, drugi pa za njegovo odpravo in vzpostavitev pluralne skupnosti svobodnih individuumov.

Evropski in ameriški liberalni teoretiki so poskušali tukaj začrtan problem redukcije sveta omejiti na vprašanje ideologije, ko so sredi 20. stoletja s konceptom totalitarizma poskušali zaobjeti vse, kar ne ustreza zahodnemu konceptu parlamentarne demokracije (*ipso facto*: kapitalizma), češ da sta fašizem in komunizem lažna opozicija in da prava fronta poteka med demokracijo in totalitarizmom, slednji združujoč tako fašizem kot komunizem, v naši dobi pa sploh vsakršen režim, ki nasprotuje, se upira ali preprosto ignorira diktat Zahoda. Če se opremo na Horkheimerja in Adorna (2006) in na njuno definicijo totalitarizma kot procesa »upravljanja sveta«, ki vodi do tega, kar lahko prek Marcuseja (2006) opredelimo kot enodimenzionalni svet »enodimenzionalnega človeka«, lahko dobro vidimo, da prava fronta ne poteka med totalitarizmom in demokracijo, temveč na eni strani med pluralnostjo svetov in na drugi enodimenzionalnim kapitalističnim svetom, ki omogoča sploh ne tako paradoksalno združitev tako ekonomskega totalitarizma kot parlamentarne demokracije. Globalizacija v tem pogledu ni nič drugega kot drugo ime za zahodno kolonizacijo v razmerah poznega kapitalizma.

Tukaj se mi zdi umestna vpeljava distinkcije med globalizacijo in mondializacijo, kakor jo vpeljuje Nancy (2002: 20–21): v splošni rabi in še zlasti v njuni francoski različici sta mondializacija in globalizacija sinonima, oba označujoč isti fenomen poenotenja sveta v imenu enega samega absolutnega označevalca – toda prav tako kot Marx, ki svetovnozgodovinsko gibanje komunizma izpeljuje iz globalizacijskega procesa kapitalizma, Nancy govori o mondializaciji kot o nečem, kar predvideva globalizacijo (kolikor pač globalizacija omogoča mondializacijo), pri čemer globalizacija zanj ne vodi zgolj v enodimenzionalni svet, temveč v nič manj kot »nesvet« (*l'immonde*), medtem ko mondializacija pomeni ravno nasproten proces kreacije sveta (*création du monde*). Osnovna opozicija, ki se zarisuje tukaj, zadeva razliko med globalnostjo (*globalité*) in svetnostjo (*mondialité*), pri čemer globalizacija ne pomeni samo razpredanja kapitalistične produkcijske mreže po celotni zemeljski obli in s tem povezane instrumentalne eksploatacije človeških in naravnih resursov, temveč tudi in predvsem uničenje svetovnosti kot take, torej pogoja možnosti eksistence pluralnosti svetov. Natanko v tem pomenu Nancy (2002: 16) pravi, da je »svet izgubil svojo zmožnost porajanja sveta (*faire monde*): videti je, kot da je zgolj pridobil zmožnost multiplikacije – pomnoženo z močjo svojih sredstev – proliferacija nesvetnega (*immonde*).« Nasproti globalizaciji pa je kot alternativa ponujena mondializacija kot kreacija sveta, afirmacija posvetnega značaja samega sveta, torej imanence njegove svetnosti, ki omogoča porajanje novih in novih svetov.

Zdi se mi precej pomenljivo, da Nancy mondializacijo postavi nasproti globalizaciji tako, da kapitalističnemu konceptu produkcije zoperstavi metafizični koncept kreacije, osvobojen vsega teološkega balasta. Pomenljivo zato, ker je celo pri Arendtovi, ki je vedno znova afirmirala politično delovanje kot instanco, ki naj se zoperstavi produkcijsko-instrumentalnemu delu, ravno ustvarjanje tisto, na čemer temelji svetnost (*Weltlichkeit*).

V predhodno obravnavani arendtovski triadi delo-ustvarjanje-delovanje v razmerju do sveta je bilo rečeno, da tudi samo politično delovanje temelji na ustvarjanju, ki naj zagotovi trajnost minljivim besedam in dejanjem, medtem ko delo po definiciji ne more proizvesti nič trajnega, saj je njegov smoter produkcija potrošnih dobrin. Za Arendtovo (1996: 334) nastop moderne pomeni »izgubo sveta« (kakor lahko preberemo na zadnjih straneh dela *Vita activa*), do katere

pripelje funkcionalistično-instrumentalna mentaliteta *animal laborans*, ki prevlada nad delovanjem na eni strani in ustvarjanjem na drugi. Nikjer drugje ni proces redukcije ustvarjanja na produkcijo bolj razviden kot v spremenjenem statusu umetnosti, ki postane predmet potrošnje in goli podaljšek delovnega procesa:[9] »Rezultat seveda ni množična kultura, ki, strogo rečeno, ne eksistira, temveč množična zabava, hranjenje s kulturnimi predmeti sveta,« pri čemer potrošniška družba sploh »ne more vedeti, kako skrbeti za svet in stvari, ki spadajo izključno v prostor svetnih pojavov, kajti njen glavni odnos do vseh predmetov, odnos potrošništva, pomeni propad vsega, česar se dotakne.« (Arendt, 2006: 214) Vsesplošni proces množične apropriacije kulture in umetnosti v našem kontekstu tako ne pomeni samo že tako skrb zbujajočega procesa izničenja posvetnosti, tj. temeljne predpostavke sveta, temveč tudi preobražanje same ustvarjalne dejavnosti v produkcijski proces in s tem uničevanje možnosti kakršne koli nove kreacije sveta.

Na »izgubo sveta« Hannah Arendt odgovarja z afirmacijo političnega delovanja, pri čemer dodeljuje ustvarjanju vlogo porajanja stvari sveta, od katerih je odvisna svetnost kot taka, medtem ko se Nancy opre na kreacijo kot svetotvorno dejavnost in ji prav zaradi tega dodeli status *praxis* mišljenja. Na tej podlagi bi lahko začrtali razliko med filozofijo politike in politično filozofijo, ki odpira sicer veliko širše in za tukajšnje prespraševanje izgube sveta nikakor nepomembno vprašanje razmerja med filozofijo in politiko: filozofija politike (Arendt) pomeni mišljenje politike in afirmacijo politike kot edine prave svetotvorne dejavnosti, pri čemer je ustvarjalni dejavnosti dodeljena zgolj sekundarna vloga porajanja posvetnih stvari, medtem ko politična filozofija (Nancy) samo kreacijo sveta razume kot ustvarjalno politično mišljenje. Menim, da oboje nikakor ni izključujoče, temveč medsebojno dopolnjujoče se, še zlasti ko gre za zapleteno vprašanje mišljenja izgube/kreacije sveta.

[9] Podobno poanto lahko preberemo tudi pri Horkheimerju in Adornu (2006): »Kulturna industrija se lahko hvali, da je energično izpeljala v številnih pogledih nebogljeno transpozicijo umetnosti v potrošniško sfero, jo povzdignila v načelo, zabavo osvobodila njene vsiljive naivnosti in izboljšala način izdelave blaga.« Zabava, ki jo ponuja kulturna industrija, je tako zelo prepletena s produkcijskim procesom, ki jo poganja, da je tudi njen rezultat v obliki zabave v končni instanci zgolj podaljšek delovnega procesa: »Zabava je podaljšek dela v razmerah poznega kapitalizma.« Ne gre samo za to, da je – althusserjansko rečeno – zabava ideološka nadstavba, ki zagotavlja nemoten potek produkcijskih procesov, še več, da je sestavni del ideološke reprodukcije pogojev produkcije s tem, ko omogoča, da se bo delavec »jutri – vsak božji jutri – prikazal na vratih podjetja« spočit in zadovoljen. Bolj temeljni paradoks leži v tem, da so ljudje žejni zabave kot oddiha od delovnega procesa, toda ker je sama produkcija zabave tako odločilno markirana s produkcijsko logiko, ne morejo v zabavi izkusiti ničesar drugega kot zgolj posnetek samega delovnega procesa, od katerega želijo zbežati.

Sklepne, nikakor pa ne zaključne misli

Postmoderno stanje, ki naj bi na apolitično-kulturniški način označevalo razmere poznega kapitalizma, nas sooča z marsikatero težavo, ko gre za mišljenje izgube sveta. Toda najbolj distinktivna poteza je po mojem tista, kateri sem se tukaj poskušal vsaj nekoliko izvzeti, namreč neki določeni ahistoricizem misli, ki aktualno sedanjost projicira v preteklost, namesto da bi nam preteklost pomagala razumeti sedanjost. Tako v časovnih kakor tudi v prostorskih kategorijah menim, navzlic vsem zgoraj podanim izpeljavam in argumentacijam, da zatrjevanje tega, kako je ne-več-svet zaobjel celotno zemeljsko oblo, ostaja nepopravljivo vpeto v zahodocentrično tradicijo mišljenja, ki to, kar se dogaja na Zahodu, samodejno prenese na svet v celoti. Na srečo je Zemlja večja, kot jo rišejo zemljevidi, prav kakor je tudi svetov neskončno več, kot si predstavljajo nekateri. Tisti, ki smo »izgubili svet« in ki živimo v ne-več-svetu, smo mi sami, ki živimo v

dobi, nekoliko neoriginalno poimenovani postmoderna, ki pomeni predvsem to, da smo pozabili na poreklo lastnih misli – prav zaradi tega pa toliko tukajšnjih ekskurzov v genealogijo zahodne politike in filozofije. Glede zgoraj zgolj nakazanega zapletenega razmerja med filozofijo, politiko in svetom, ki krepko presega ambicije pričujočega prispevka, pa naj si privoščim le nekaj preprostih sklepnih misli: eno dobro politično dejanje je vsekakor vredno več kot sto slabih misli, prav tako kot je ena dobra misel več vredna kot sto slabih političnih dejanj – toda brez sveta, v katerem se misli in dejanja sploh lahko pojavijo, nimata ne filozofija ne politika nikakršnega smisla. Smisel tako ni v končni instanci nič transcendentalnega, temveč nekaj povsem posvetno tangibilnega, natanko v nancyjevskem razumevanju koncepta sens, ki poleg utečene metafizične rabe v sebi združuje še razsežnosti čutnosti in čutnega. Svet je telo smisla, do tega se dokopljemo, če dobro premislimo, kaj pomeni svet in kaj smisel. Natanko v tem pogledu pa je svetnost pogoj možnosti tega, da imamo lahko opravka s svetom, prav tako kakor je svet sam pogoj zato, da ima smisel sploh kakšen – smisel.

Literatura

ARENDT, H. (1996): *Vita Activa.* Ljubljana, Krtina.

ARENDT, H. (2006): *Med preteklostjo in prihodnostjo*. Ljubljana, Krtina.

ARISTOTEL (2002): *Nikomahova etika.* Ljubljana, Slovenska matica.

ARISTOTEL (2005): *Poetika.* Ljubljana, Študentska založba, Claritas.

ARISTOTEL (2010): *Politika.* Ljubljana, Založba GV.

BRATOŽ, R. (2003): *Grška zgodovina*. Ljubljana, Študentska založba.

CICERO (2008): *La Repubblica*. Milano, Rizzoli.

HEGEL, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha.* Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

HEGEL, G. W. F. (1999): *Um v zgodovini.* Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

HEGEL, G. W. F. (2008): *Elements of the Philosophy of Right.* Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press.

HORKHAIMER, M. IN ADORNO, T. (2006): *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana, Studia humanitatis.

LIVIJ (2006): Od ustanovitve mesta. V *Zgodovina historične misli*, ur. Oto Luthar et al., 243–245. Ljubljana, Založba ZRC SAZU.

MARCUSE, H. (2006): *One-dimensional man*. London, New York, Routledge.

MARX, K. IN ENGELS, F. (1979): Nemška ideologija. V *Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek*, 5–352. Ljubljana, Cankarjeva založba.

NANCY, J.-L. (1996): *Être singulier pluriel*. Pariz, Galilée.

NANCY, J.-L. (2002): *La création du monde ou la mondialisation*. Paris, Galilée.

OVIDIJ (2005): *Le Metamorfosi.* Milano, Rizzoli.

PLATON (2004): Država. V *Zbrana dela,* 990–1253. Celje, Mohorjeva družba.

PLATON (2004a): Gorgija. V *Zbrana dela,* 812–883. Celje, Mohorjeva družba.

PLUTARH (2004): *Vzporedni življenjepisi.* Ljubljana, Državna založba Slovenije.

RITTER, J. (1989): *Hegel i francuska revolucija.* Sarajevo, Svjetlost.

SOVRÈ, A. (2002): *Stari Grki*. Ljubljana, Slovenska matica.

VERGIL (1964): *Eneida.* Maribor, Obzorja.

Tonči Kuzmanić

Začetki izginjanja sveta – odločilni korak

Stoicizem kot temelj anti-Sveta in/ali družbe(nega) Zahoda

»…ὡς μὲν οἱ Στωϊκόί λέγουσιν, εἷς τέ ἐστιν ὁ λόγος
καί ἡε αὐτὴ πάντως διανόησις καὶ τὰ κατορθώματα ἶςα
καὶ αἱ αὐταὶ ἀρεταὶ τών τε μεριστων καί τῶν ὅλων.«[1]

Jamblich de anima apud Stobaeum, fragment 1128

Jezikovna igra »izginjanje sveta« spada, med drugim, tudi v arendtovski način govorjenja, mišljenja in razumevanja, v njen tip in območje argumentacij. Kot takšno to »izginjanje sveta« tudi obravnavam v tem prispevku, in sicer ne da bi se posebej spuščal v njegove genealoške in siceršnje posebnosti, polne zanimivih kategorialnih obratov ter siceršnjih posamičnosti in odtenkov. Zavoljo zahtevnosti besedila, ki sledi in ki skuša obravnavati Stoike in Zahod hkrati (sicer oboje (p)ostane povsem nerazumljivo, kot že tako in tako je), pa dolgujem vsaj informacijo o njegovi arhitektoniki. Članek je sestavljen iz dveh delov in vam omogoča, da berete bodisi enega ali drugega, in sicer v njuni medsebojni ločenosti. Lahko pa tudi berete oba skupaj, odvisno pač od tega, kar vas utegne pritegniti oz. je vaš interes. Besedilo zatorej poteka na dveh ravneh in je tako rekoč locirano v dveh »nadstropjih«: v zgornjem nadstropju spremljam večji del zadevo v ožjem pomenu besede, ki meri na Stoike (polis, politiko, megapolis, kozmopolis …) in Stare ter njihov čas. V spodnjem nadstropju (opombah) pa večji del merim na Zahod, na njegov pregovorno jezikavi »razvoj in napredek« ter na nas same, saj – v končni instanci – vendarle gre za »razumevanje duha« svojega lastnega časa. Opombe so – ravno zavoljo poskusa, da bi nakazal »konsekvence« in nadaljnje življenje ter životarjenje stoicizma po vsem Zahodu – včasih kar krajši ekskurzi in molijo v smeri odsotnosti premišljevanj o Stoikih in stoicizmu. Zanimajo me ravno posledice tega fundamentalnega zadržanja Zahoda, kar je poseben problem ne-mišljenja in (samo)pozabe ter vegetiranja oziroma životarjenja onstran mišljenja

[1] »Stoiki so učili, da je zgolj En Logos in da je le ena inteligenca, kar pomeni, da so tudi enaka dejanja ter tudi vrline, in sicer tako delov kot vseh/vsega«. Stavek, ki tako transcendentalno meri na absolutno Vse-ki-je-Eno (En-Logos), namenoma postavljam v obeh različicah, kjer se τῶν ὅλων nanaša tako na apersonalno Vse kot tudi na »personalno« Vsakega, pri čemer seveda apersonalno Vse zlahka postane personalizirano Eno (Bog). Poanta stoiške postavitve Enega je, po moje, ravno v tem brisanju razlike med Vsem in Vsakim, saj bi njihovo Eno natančno to hotelo doseči: odpravo razlike in zlitje v Enem in enosti. »Trik« je zatorej v po-Enotenju (enosti, zlitju): danes se prav temu reče tudi »ravnanje« – denimo ljudi ali z-ljudmi (managerski žargon pravšnjosti) – a je to slednje, žal postalo povsem »nevidna« jezikovna igra, ki pa je v osnovi stoiška in »k nam« prihaja naravnost iz njihovih Nebes.

in političnega delovanja, ki je postal stalnica Zahoda. Kolikor sem hotel – vsaj v minimalnih odmerkih – opozoriti ne le na »aktualnost« Stoikov vse do današnjih dni, marveč še bolj na permanenco (neo- in post-) stoicizma – ker to je tisto, za kar mi nadvse gre –, se pravzaprav takšnim ekskurzom sploh ni bilo mogoče izogniti. Zahod je namreč v neki pomembni meri – celo na ravni svojega bistva – stoiški (tudi epikurejski, skeptiški …). Hočem reči, da je brez ustreznega zajetja sicer razumevanju uhajajočega (ne pa usihajočega »na ravni dejstev«!) stoicizma (in gibanj ne-mišljenja njegove dobe), Zahod sam pravzaprav nemogoče ustrezno dojeti. V dobi globalizacije to med drugim pomeni, da stoicizem postaja tisto, kar se globalizira, kar depolitizira in porastlinjuje vse obstoječe: stoicizem je tisto, kar je temeljna infrastruktura vse globalizacije, in sicer na najbolj nevidni, mehki ravni. Brez ustreznega razumevanja te ravni smo, po moje, naravnost bosi pri premisleku, da političnega delovanja niti ne omenim. Sicer pa je članek zgrajen »običajno« in poteka kar se da – kolikor sem pač tega zmožen – preprosto, zložno, mestoma tudi pripovedniško. Izjema je sklep, v katerem se poslužujem ultra-Wittgensteinove metodike iz *Traktata*, saj sem hotel biti čim manj dvoumen. Bibliografija je reducirana na minimum, a vsaka izmed omenjenih bibliografskih enot omogoča tudi dostop do dodatnih študijskih virov, ki bi jih bilo redundantno posebej poudarjati.

[2] Bolj poglobljena preiskovanja Stoikov – večji del iz perspektive njihove »obrambe« in »upravičevanja« – so v zadnjih desetletjih prisotna predvsem v anglo-saškem družbenem okolju in govornem območju (pred tem je bila Nemčija poglavitni vir preiskovanja Stoikov), in sicer predvsem izpod peres A. A. Longa in D. N. Sedleyja ter še nekaterih.

Stoiki kot utemeljitelji antipolitičnega ne-več-sveta

Mišljeno iz smeri zgodovine samega mišljenja bi se dalo reči, da so pravi utemeljitveni očetje vsega Zahoda (torej tega »našega« ne-več-sveta) in vse njegove Vzvišene Zgodovine v veliki meri ravno Stoiki. Toda ravno Stoiki so hkrati povsem zunaj horizontov te iste naše, torej Vzvišene – danes vse tja do histeričnosti in hipokrizije pripeljane – zahodne vednosti, ki ravno Stoikov nikoli ni in jih tudi zdaj sploh ne jemlje resno.[2] V stoicizmu je hkrati locirano tisto Veliko (kar se intenzivno slavi zadnja stoletja Velike zgodovine Zahoda) in pa obenem tudi tisto nevarno ali Nevarnost sama, s katero imamo opraviti tukaj in zdaj. S tem merim na Nevarnost, s katero se tudi danes soočamo, ko eksplicitno ne vemo več, »kva-dogaja«, ter se celo začenjamo sprašev ati po tem, kam da je »izginil svet« (celo čas), »kaj« da se je »zgodilo z naravo«, in si kratko malo postavljamo še marsikatero drugo, kar »nerodno vprašanje« ob koncu neke – še zmeraj v temelju – (post)stoiške dobe. Vrh vsega gre za Nevarnost, ki je zares – razen v posamičnostih in ne v celoti ter zares – ni opazil niti pregovorno daleč najmogočnejši mislec Zgodovine in Celote obenem, torej Hegel sam. Drugače rečeno, Stoiki so tisto – porečem tako zgolj zavoljo morebitne »razumljivosti« in ne zaradi natančnosti – »nezavedno«, »kolektivno nezavedno« vsega Zahoda in vse globalizacije ter – vsaj na bistveni način »jezikovnih iger« – tudi vsakogar izmed nas. Stoiki so tisti, ki so nam daleč »najbliže« in/ali so tisto, v čemer smo zajeti kot v »svoji (drugi) naravi« in o čemer temu primerno –, ker nam je pač najbliže in/ali za to, ker smo-to-mi sami – vemo sila malo. Kako tudi bi zmogli izvedeti in razumeti kaj več v zvezi z njimi, ko bi se nam v tem primeru naša lastna samozaverovanost in silno visoka ter toliko bolj votla samopodoba (vključno z našimi jeziki, ki jih jezikamo) kaj hitro pokazali kot to, kar sta: kot hipokrizija in klavrnost. Daleč najustreznejša oznaka vseh zahodnjakov in tistih pozahodnjenih po vsem današnjem ne-več-svetu je tista, ki pravi, da s(m)o tako ali drugače neo- in poststoiki,

da smo, bolj ali manj tisti, ki s(m)o narejeni ravno po njihovi podobi in kopitu in ki čvekamo (neo/post)stoiške jezikovne igre. Skratka, brž ko ne mislimo več religiozno (in stoiško), se nam namreč lahko nakaže, da so ravno Stoiki bili in ostajajo vsaj tista jezikava in jezikovna tovarna ustvarjanja-z-besedo, ki se – po navadi in zgrešeno – pripisuje zgolj Enemu, torej Bogu (judaizmu, krščanstvu …). Noben in nikakršen Bog ni (bil) kreator Zahoda: dejanski očetje, ki so ga spočeli, so bili Stoiki sami, in sicer so to dosegli natanko tako, da so – nedvomno so ravnali po božje – posilili Stare ter jih vrhu vsega še posiljene zagrebli. Na vso srečo pa so to postorili razmeroma malomarno – kot so tudi sicer bili malomarni – tako, da so vsaj nekateri elementi in fragmenti Starih vendarle pokukali na plan in so dostopni tudi za nas dandanašnje.

[3] Tukaj je treba ločiti dvoje, a se s to silno pomembno tematiko tukaj, žal, ne morem podrobneje ukvarjati: za Stoike velja, da so bolj slabo poznali Aristotela, so pa toliko bolj napadali – poleg Epikurejcev in še koga – še nebogljene (pre)ostanke peripatetikov (Sandbach, 1985). Drugače je pri neo- in še bolj pri poststoicizmih: vsi ti *in nuce* temeljijo na takšni ali drugačni – večji del povsem zblojeni in elementarno zabiti – »zavrnitvi« Aristotela, in sicer nekako tako bojevito, kot so se zgodnji Stoiki spopadali z Epikurejci (skeptiki…).

Historično je mogoče reči, da so Stoiki locirani dobesedno na točki dislokacije (»starega«) sveta (»sveta Starih«), in sicer v pomenu »kritike Starih« – predvsem Aristotela,[3] a delno tudi Platona –, torej tistega, kar se po navadi v »naši« zblojeni zahodni vednosti opredeljuje kot »klasična Grčija«. Stoiki so bili in ostajajo tisti, ki večji del temeljijo in stavijo na destrukciji prav te »klasike« in ki postavljajo nekaj takega, kot so povsem novi, revolucionarno novi temelji tistega, kar bo za njimi postalo znano kot »Zahod«. Brez večje možnosti napake je mogoče – in to je tudi potrebno ter hkrati nujno – reči v zvezi s tem, da so Stoiki pravzaprav »prvi Zahodnjaki«. Takšna oznaka namreč ne drži ne za Platona, ne za Aristotela, a tudi ne povsem za Sokrata, na katerega so Stoiki tako radi stavili svoja umevanja in v imenu katerega so (kot svojega proto-Jezusa) pogosto nastopali (več o Sokratu prim. v Francesco Adorno, 1999). Stoiki so tisti, ki jim je uspelo postaviti temelje za še zmeraj delujočo kvazisintezo tistega, kar pozneje omogoči vsaj Jezusa in krščanstvo. V transcendentalno Eno (kozmopolisa, mega(lo)polisa) jim je namreč uspelo zbobnati filozofijo Starih na čelu s Sokratom (seveda skozi »kritiko« predvsem peripatetikov) in Aleksandra Velikega (Jezus je – v približku – združba teh dveh!). Ravno na tako skiciran način pa so opravili hkratno ponaravljenje in zgodnjo religizacijo Vsega-kar-je, in sicer znotraj absolutnega gospostva koncepta/Ideje (absolutno) Enega. Prav to absolutno-Eno je temeljna značilnost vsega njihovega nemišljenja, kot tudi vsega nemišljenja vseh njihovih – torej neostoiških in poststoiških – dedičev, ki so tukaj in med nami kar na gosto posejani. Stoicizem je namreč vse prej kot mrtev: je daleč najbolj živa ne-več-filozofska (in siceršnja zombije omogočajoča) tradicija, pod ujmo katere stojimo tudi vsi mi dandanašnji. Govoriti o moderni in postmoderni pomeni v veliki meri biti zmožen spregovoriti o neo- in poststoicizmih, pa naj nam naša zblojena izobrazba to dovoljuje »videti« in misliti ali pa ne. V nekem radikalnem in bistvenem pomenu vsi mi – tako ali drugače – še zmeraj životarimo znotraj stoicizma kot v svoji zlati kletki vegetiranja in nemišljenja.

Nakazana »vrnitev k Sokratu« je tisti bistveni element premisleka, brez katerega ni mogoče dojeti stoicizma in je prav ta vrnitev – tudi kot dominantna jezikovna igra, torej na ravni forme – tako rekoč predhodnica nenehnih poznejših pravljic in jezikovnih iger, o »vrnitvah k virom« (tudi »obratom-k-virom«), s katerimi imamo opravka v malodane celotni zahodni zgodovini. Tukaj torej gre za jezikanja od religioznih »vrnitev k Jezusu« (Luther, a tudi prej in pozneje) pa vse tja do poznejših (Nietzsche, Heidegger) »vračanj«, ki so ravno tako bila namenjena k »virom« in/ali h »koreninam«. Toda, da bi ne bilo kakršne koli pomote, ta stoiška »vrnitev« še zdaleč ni homerjevska vrnitev Odiseja na Itako, kot bi se to zblojencem neštetih vrst

utegnilo zazdeti, češ da je vsaka vrnitev – pač vrnitev.[4] Odisej se z »odisejade« (takšnega ali drugačnega, vojaškega Vnebovzetja torej) vendarle vrača otoku (zemlji) in telesom (ženi, sinu, svinjskemu pastirju, celo svinjam …), pri Stoikih pa zadeve stojijo radikalno drugače oz. merijo in molijo v drugo, nasprotno smer. To vračanje k »zemlji in telesu« je tisto veliko, denimo, v Nietzschejevem Zaratustri, kar pa je bilo izpeljano bolj ali manj na neostoiški način (»vračanje Enega/enakega«). Stoiška vrnitev je daleč od vsega tega, torej tako od Starih (Homerja) kot tudi vsaj v enem delu glede na Nietzscheja, ki je eden prvih, ki so – znotraj horizonta stoicizma samega[5] – skušali zlomiti to stoiško, v neizmernost našega lastnega bivanja se razširjajočo ujmo nemišljenja in političnega nedelovanja (*praxis*) oz. antipolitičnega dela (*poiesis*). To, kar v svoji dobi počno Stoiki, je pravzaprav zapustitev »neznosne« zemlje (katerega koli otoka, kakršnega koli morja, katere koli telesnosti)[6] in odhod k »pravim virom«, ali pa tja k Enemu, kar pa sam imenujem Vnebovzetje in je še kako vezano na tematiko Enega-kozmopolisa in izgube/zapustitve sveta, ki je pravi predmet tukajšnjega premisleka. To, kam so namenjeni Stoiki, bi še najbolje bilo poimenovati z »*more geometrico«,* a kaj, ko je zavoljo nikakršne izobraženosti danes ta oznaka večji del postala povsem neslišna.

Stoicizma ni mogoče misliti brez takšne ali drugačne »rehabilitacije« Sokrata, kar pomeni – glede na to, da ko rečemo Sokrat, dejansko govorimo o Platonu, in sicer ne da bi se tega praviloma ustrezno zavedali –, da je Stoike treba imeti za ene nosilnih sestavin tistega, kar je brez večje možnosti napake mogoče in tudi treba opredeliti kot vrsto »platonizma«. Stoicizem tako – ožje mišljenjsko gledano – spada obenem med platonizme, a je hkrati tudi nekaj takega, kot je zgodnji neoplatonizem kot poskus izstopanja iz platonizmov (in kritike le-teh). V tem pogledu se je stoicizem izkazal – tako bi ga kazalo dojeti – kot »očiščenje in pomlajenje« platonizmov, ki šele s pomočjo nove, mlade stoiške »krvi« zaživi svoje blazno, v veliki meri vampirsko zahodno življenje. Brez stoiškega prečiščenja in pomlajenja platonizmov bi namreč vsi poznejši neoplatonizmi (vključno z današnjimi postplatonizmi, med katere spadamo tudi »mi« kot pacienti postmodernizmov) sploh ne bili mogoči in bi jih tudi ne bilo mogoče natančno misliti. Misliti neoplatonizme pomeni misliti nekako 1500 let, na kar se še presežno – z izjemo nekaj stoletij neoplatoniziranja Aristotela skozi t. i. sholastiko (Albertus Magnus, Akvinski…) – pristavijo še naša stoletja postplatonizmov in postmodernizmov. Ne nazadnje, brez stoicizma tudi ni mogoče v nekem pogledu misliti judaizma, da helenizma, krščanstva ter tudi Rima, v katerem stoicizem postane dominantni tip (moralične) vednosti, niti ne omenim. »Tradicionalni« anglosaški stavek (Barnes ga nazadnje ustrezno napade), češ da obstaja samo ena filozofija, da je ta Platonova in da je vse preostalo kvečjemu opomba k platonizmu, torej v nekem bistvenem pomenu drži. Hudič pa je v tem, da ta stavek velja zgolj za filozofijo, ne pa tudi za mišljenje, saj to dvoje ni Eno in Isto. »Isti stavek« (na ravni jezikave forme) in »isto« je tudi mogoče izreči za Aristotela, le da ne v povezavi s filozofijo. Ta neslišni in kar najbolj umestni stavek bi lahko oblikovali takole: vse dosedanje mišljenje je zgolj opomba k Aristotelu.

[4] »Občutenje« (točno »občutenje«!) o danes pregovornem »večnem vračanju Enega/Istega«, je tisto, kar je ravno tako doma v tem gnezdu umevanja. Ravno takrat, ko to občutenje postane vrhovni koncept in dominantna jezikovna igra, takrat smo – med drugim – »v stoicizmu«.

[5] Heideggerjev očitek Nietzscheju v zvezi s »kritiko metafizike«, da se še zmeraj giblje »znotraj horizontov metafizike«, je nekaj, kar je mogoče dokaj ustrezno razumeti tudi na tukaj ponujeni način.

[6] Fizika telesa in telesnosti se s Stoiki konča in kljub ekskomunikaciji vse »praznine« se preseli v mega(lo)polis. Pokončana pa je bila – drugače seveda to ne gre – predvsem s sklicevanjem na Demokrita (on igra silno pomembno funkcijo pri samovzpostavitvi stoicizma) ter z vnovično (zdaj drugačno) vpeljavo »atomizma«. Razumevanje »Fizike« Stoikov (in vseh postmodernih fizik, kajti veliko jih je kot matematik, logik, geometrij…) niti približno ni isto, kot je to razumevanje Aristotelove »Fizike« (čeravno so se je Stoiki v številnih dimenzijah še znali pridrževati). Za ustreznejši premislek je v zvezi s tem potrebno vsaj še minimalno poznavanje Epikurja in epikurejcev (tudi skeptikov), brez katerih – torej stoikov in epikurejcev skupaj – ni mogoče ustrezno misliti revolucije, ki nastopi z Baconom in z njegovim »ultrastoiškim« Organum Novum.

Nakazana »strateška točka« lokacije stoicizma glede na vso dosedanjo zgodovino Zahoda, je – gledano po vsebinski plati – zaznamovana predvsem z »odnosom do sveta«. Ključ razumevanja Stoikov – posledično tudi vsega Zahoda, saj Zahod v vseh svojih razvojnih fazah brezmejnega napredovanja, naravnost rečeno, dobesedno temelji na svojem vogelnem kamnu (poleg Špartanstva in poznejših religij), ki je daleč najbolj Stoicizem –, je mogoče opredeliti takole: gre za izganjanje (posledično tudi izginjanje) sveta in svetnosti (nisem rekel svetosti, saj gre šele za njeno inavguracijo!) na vsej črti, in sicer nič več in nič manj tako kot pozneje pregovorno poznanega »izganjanja Hudiča«. Da je ta Hudič, ki ga Stoiki izganjajo bil – če zadevo motrimo ozko in s »stališča mišljenja« (ne pa filozofije!), kar pa je metodika, ki se je tukaj poslužujem – obenem tesno vezan na »kritiko« Platona in Aristotela, ter predvsem na »grško polis«, je nekaj takega, kar nujno sledi iz te »klasične dobe« same. »Kritični odnos«, ki ga zavzemajo Stoiki, je bil potemtakem vezan na kritično razumevanje sveta kot takšnega ali drugačne »obnaravne«, »nravne« (*ethos*), predvsem pa »politične reči«. Posledično, kritična puščica Stoikov je bila pravzaprav usmerjena v politiko samo in njeno »okolje« ter »institucije« (*demokracija, polis, koinonia politike* itd.), ki so bile v njihovih očeh videne ne le kot »problem« (ne le torej v njeni tostranski in »agonalni« dimenziji), temveč kot Problem-vseh-problemov. Govoriti namreč o stoicizmu v veliki meri pomeni biti sposoben govoriti o nečem takšnem, kot so danes povsem običajne antipolitične jezikovne igre in votla blebetanja v zvezi s »politiko-kot-kurbo«, ali z eno besedo, antipolitika. Vse današnje družboslovje je bolj ali manj na stoicizmu postavljeno lomastenje/gledanje zemlje, družbe iz neke stoiške, v vesoljni kozmo-polis prestavljene perspektive, le da se danes več ne govori ne o svetu in ne o zemlji, marveč le še o »družbi« (kulturi, civilizaciji in podobnih jezikavo-zahodnih oznakah). To gledanje na zemljo in telo »iz višine« (Nietzschejev Zaratustra to odlično in eksplicitno zadene ter ubesedi) je tako rekoč zaščitni znak vse te božanske neprizadetosti in svobode atomarnega družbenega bitja, ki so ji namenjeni in ki jo tudi zelo radi prakticirajo Stoiki, za njimi pa vsi njihovi dediči do današnjega dne.

Pred prihodom Stoikov je nekaj takega, kot je dominanca antipolitike na ravni vsega-mišljenja, bilo – seveda vsaj kar zadeva Sredozemlje– tako rekoč nekaj nemogočega! Konsekventno je bilo to tudi nekaj nemisljivega, razen seveda v tradicionalnih formah vojaške antipolitike, ki je bila dominantna predvsem v Šparti, sploh na Peloponezu in pa v lakonskih kolonijah. Drugače rečeno, antipolitika je bila značilna predvsem za lakonski (in od tukaj lakonični) antipolitični, militantni krog podpornikov Šparte oziroma njim podrejene zaveznice (tudi in posebej na Siciliji, torej na Zahodu: »Magna Grecia«). Če je kaj takega, česar Stoiki daleč najbolj »ne marajo« in od česar se kar najbolj distancirajo, potem je to tisto, kar so v klasični dobi atenske demokracije imenovali politika. Razlogi za to značilno špartansko in obenem platonistično antipolitično držo, za vse lakonizme nasploh že na ravni same forme jezikanja (pa naj so klasične, moderne ali postmoderne), so seveda številni in se jim tukaj ni mogoče ustrezno posvetiti, kaj šele da bi jih bilo mogoče obdelati v vseh podrobnostih in odtenkih, kar pa je postalo absolutna nuja vsega sodobnega premisleka, političnega delovanja pa še posebej.

A kljub temu naj zgolj omenim enega, in sicer tistega najbolj izstopajočega, imenovanega »razpad Grčije«. Ta paradigma je bila usodnega pomena za stoiški projekt sploh, a ravno tako je velikanskega pomena tudi za »nas« dandanašnje. Posledično: gre za topiko, ki je usodnega pomena za ta članek sam, ki potemtakem meri ravno in predvsem na to točko z namenom, da bi jo redefiniral, destoiciziral ter pripeljal do možnosti premisleka. Stoiki so ta »propad Grčije« – gledano s stališča pojavljanja – nedvomno videli kot nekaj, kar je vezano na vojaško intervencijo Aleksandra Velikega/Makedonskega. Ožje rečeno, videli so ga kot podreditev in

zrušitev političnih skupnosti in dotičnih polis (v pluralu torej!), v pomenu neodvisnih, predvsem pa avtarhičnih (*autos-arkhein*) načinov življenja, pa naj so ti bili tiranije, basileie, aristokracije, timokracije, demokracije ali kaj drugega. Diagnoza (*dia-gnosis*) Stoikov v zvezi s tem Dogodkom (vseh dogodkov) makedonske podreditve »Grčije« je bila značilno/banalno simplicistična in je (nemara prav zato) tako trdoživo obveljala do danes: poglavitni krivec za »razpad Grčije« je bila »majhnost polis« in polis-agonalno čvekanje ter nemožnost »učinkovite in skupne obrambe«. Premišljevanje s pozicije »Velikega« in »Enotnosti«, torej iz perspektive omenjenega Enega in dotične Enosti, je namreč zaščitni znak ne le Stoikov, temveč pozneje tudi vogelni kamen malodane celotnega Zahoda in vse zahodnosti. Tukaj so *in nuce* že vsebovane vse kiklopomahije, gigantomahije, gigantomanije Zahoda, pa naj so te tehnološke ali umetniške, rasistično vzvišene ali estetsko nedotakljive …; tukaj je – kot v svojem »povzročanju« zajeto – (arhein) vsebovana torej vsa votla grandezza Zahoda, ki se seseda vase ravno v dneh, ki nam jih je dano životariti, le da se nam zdi, da je problem zgolj nekakšna blebetava »ekonomska kriza«.

[7] V tem pomenu in predvsem v tem pomenu so Stoiki resda Veliki. A to veliko bi kazalo kar se da distinktivno misliti, in sicer nekako takole: Stoiki so predvsem aleksandrovski (pozneje aleksandrijski), in sicer v pomenu, da so oni tisti, ki v »teoriji« – ki pa z njimi kajpada preneha biti teorija in postaja čedalje bolj vednost in celo »terorija« – postorijo »natančno« tisto nemišljenjsko, kar je Aleksander pred njimi že bil opravil z mečem!

Stoiška »nova slika sveta«

Stoiki pri svojih premišljevanjih izhajajo iz predpostavke Enega, ki ga pesniško opredeljujejo povečini tako, kot se jim pač zljubi, vsekakor pa totalno in totalitarno. Vendar pa je to le ena plat zadeve, ki nam ne sme zakriti premisleka še neke druge. Druga pa je ta, da ravno tako izhajajo iz predpostavke nečesa takega, kot je »osnovna celica«, ki da je »zadnje« in hkrati »prvo« (krožna argumentacija!). Ko torej Stoiki skonstruirajo neko Eno, ki je hkrati Vse (govorijo o *to pan,* a rabijo tudi *to holon*) in tudi »več-kot-vse« (!), nujno pridejo do sklepa, da je ta »grešna celica« bila in ostaja samo Ena: to je ravno polis/politika. Konsekventno, destrukcija polis na ravni koncepta samega je tisto, česar se sistematično lotijo Stoiki,[7] kajti oni se ne lotijo »kritike celote«, temveč se lotijo »bolne celice«, in to prav zato, ker merijo na več-kot-celoto. Če je polis/politika tako rekoč vogelni kamen vsega grškega razumevanja sveta (in potemtakem tudi samorazumevanja), je stoiško podvzetje pomenilo nič manj kot redefinicijo vsega »starega« mišljenja. Skratka, Stoiki so – da bi »opravili s Starimi« – morali tja v tisto »nekaj-več«, se pravi v tisto, kar še danes in tukaj straši kot zmagovalni *pre* (»presežek«/»presežnost«/»preseženost«), o katerem se toliko blebeta, nič pa ne misli.

Pri Stoikih gre za graditev nečesa takega, kot je »nova slika sveta«, oziroma za definiranje neke povsem nove, druge in drugačne, čisto nove podobe ne-več-sveta. To je ena plat daljnosežnega projekta Stoikov, ki je požel izjemne plodove in traja vse do današnjih dni kot *work-in-progress.* Po drugi plati pa gre tudi za radikalno redefinicijo mišljenjskih »procedur« samih: ravno za to so vlogo tradicionalnega grškega mišljenja zdaj pri Stoikih zasedle *gnosis* procedure(*dia-gnosis* je le ena izmed teh). *Gnosis* tako postane tisto, kar – od Stoikov naprej – nastopa kot zmagovalna tehnična procedura, ki je še danes ključ vse zahodne vednosti (ne pa mišljenja!) in njene tehničnosti, ki je celo Heidegger ni zmogel ustrezno dešifrirati. Hudič z *gnosis* je med drugim (ker jih je silno veliko) seveda tudi v tem, da pri omenjeni *diagnosis* in sami *gnosis* to nikakor ne pomeni več mišljenja kot takega, temveč je zdaj nekaj bistveno v druge in drugačne smeri napeljanega. Zdaj gre namreč le še za takšna ali drugačna spozna(va)nja, torej za nekaj, kar je po definiciji

instrumentalno. Naj skušam nekoliko poenostaviti: mišljenje je lahko – politično in po Aristotelovo rečeno – še vedno nekaj takega, kar je lahko »sebi samemu smoter« (telos), a s spoznavanjem je radikalno drugače. Spoznavanje (*gnosis*) je zdaj tisto, kar meri na transcendentalno Resnico. Spoznavanje zdaj tako začne učinkovati kot »instrumentum resnice«, kot njeno orodje (*organon*) in pa kot sredstvo nečesa (lahko tudi nekoga), kar je višje in celo Najvišje. Tu je locirano pravo začenjanje in domovanje tega, kar sicer – po Hannih Arendt – imenujem nemišljenje, z njim pa tudi vsa vednost in znanost ter še marsikaj, v čemer smo še danes (dis)locirani.

Za Stare (predstoiške, torej) je veljalo, da so stavili na mišljenje in na razumevanje, na govor in govorjenje. Stari so bili izjemno praktični,[8] še na kraj pameti jim ni prihajalo, da bi se »spraševali po svetu«, kaj šele iz smeri »začenjanja« kar tako in brez nadaljnjih določil, »praktičnosti«, »uporabnosti« ipd. Če so in ko so že počeli kaj takega, se »spraševali po svetu« – in to je tisto, kar počne pogosto Platon na ravni tega ali onega dialoga (Timaj, denimo) – pa so skrajno jasno dali vedeti (že na ravni vidne forme), da imajo pri tem opravka z »mitologijo«, z »vznesenostjo«, s tistim daimoničnim, kot bi temu pogosto kar ustrezno rekel Sokrat. Svet zanje ni bil predvsem neko »kaj« in »zakaj« (kot to velja v naši zblojeni dobi, če se sploh kaj takega, kot Svet v njej, še lahko »pojavi«), marveč jim je šlo za nekaj, »kar-je« (*Sein, to on*), in pa še bolj za tisto preprosto in nedvomno »*da-je*«, kot bi temu tako ubijajoče jasno in umestno rekel Aristotel (ne le v šesti knjigi »Nikomaha«). Zato so bile pri Starih *to on, to ti en einai* in podobne »konstrukcije«, od katerih se lomi jezik človeka, neveščega »tehničnega« vokabularja mišljenja (ne pa kar tako »filozofije«!), hkrati tako preproste in obenem kar najustreznejše. Stari se kratko malo ne morejo spraševati po nečem takšnem, kot je »konstruiranje sveta« (kaj šele ustvarjanje, spreminjanje, izboljševanje, … kot bo to postala običajna blebetarija celih stoletij vse do tega bednega našega), saj je zanje to nekaj takega, kot bi bila blasfemija za te ali one religiozneže. Stoiki dobesedno izstopijo iz filozofije – Stoiki *stricto sensu* več ne poznajo filozofije (enačijo jo z zanje »zanikrnimi« Starimi) – in se dobesedno hermetično (ne pa hermenevtično: vse hermenevtično, vsa *Peri hermeneias* s Stoiki tako ali drugače gre po gobe!) zaprejo v troje (in triade): v Logiko, v Fiziko in pa v Etiko, namreč! Ta Sveta trojica ni naključje: to je notranja nuja same metodike zavrnitve Starih, njihovega sveta politike in vsega, kar je – po stoiškem mnenju – ne le »propadlo«, temveč je celo (bilo) »vredno, da propade«.

Stoiki, skratka, na neki bistveni način izstopijo-iz-filozofije (in s tem iz mišljenja, čeravno tega dvojega, kot rečeno, nikakor ne bi – po kvazi filozofsko-stoiško – kazalo spravljati v stoiško Eno!) ter se preselijo v tisto menda bistveno bolj varno. To pomeni, da se skrijejo z dežja pod kap, in sicer v spoznavanje (*gnosis*) in – to nujno sledi – v takšne ali drugačne »spoznavne teoreme/metodike« (ne pa kar tako v »spoznavne filozofije«, kot se to zdi na prvi pogled!). S tem strateškim (in za vso filozofijo usodnim) stoiškim prijemom pa je – ne tega, prosim, spregledati! – bilo dobesedno spremenjeno Vse. Vse je bilo iztirjeno, in sicer v najširšem pomenu besede, kar pomeni vse tja od *to pan (vse)*, *to holon (celota)* pa do *he kosmos (vesolje)* ter vključno z *ho ouranos (nebo, nebesa)*. Predvsem pa je bilo revolucionarno spremenjeno vse tisto, kar Aristotel označuje s *hypokeimenon* (tisto pred-po-stavljeno, »*substanca*«/*substantio* po latinsko) in tudi

[8] Ne tega, lepo prosim, razumeti »zdravorazumsko« (stoiško!), češ da so bojda »Rimljani bili praktični« ali pozneje, da so takšni bili Firentinci ali današnji Američani. Ta »praktični« je tukaj par excellence politična oznaka (*praxis*) in nima ničesar skupnega z rimsko »praktičnostjo« dela ali poslovnostjo. Ta je seveda stoiške narave in je tisto, na čemer se vzpostavi tudi vse anglosaško modrovanje, ki se »začne« z Baconom in njegovo kritiko Aristotela (Organum Novum), in sicer natančno s te pozicije stoiškorimske praktičnosti (poslovnosti!), ki postane uporabnost (in koristnost). Ta »praktičnost« in ta »uporabnost«, ta »koristnost« je seveda natančno tisto, kar vrh doseže v naši dobi, in sicer z managersko revolucijo, a o tem sem – skupaj z drugimi – veliko več povedal na drugih mestih.

tisto »vse skupaj«. Rezultat je bil – in ostaja – tale: ravno to »Vse« je bilo s tem iztirjeno in postavljeno v neko povsem drugo luč. Postavljeno je namreč v natančno tisti luči, v kateri se bo zlahka »vpisalo« na tem novem *hypokeimenon gnosis* religija, in sicer na način krščanstva in/ali sočasne umaknitve iz-sveta, in sicer bodisi »noter«[9] ali pa kar »tja« in »onstran«. Saj krščanstva ni mogoče misliti zgolj iz judovstva, kot se to zdi zgodovinarjem in religiologom, torej družboslovcem na splošno, ki se čedalje bolj nakazujejo kot le še »rastlinarji« in/ali »zgodovinarji narave«! Brez ravnokar omenjene spremembe – ki jo, kot rečeno, izpeljejo Stoiki na točki *gnosis* (ta pa se, prek Želje (*horme*), kot je mogoče prebrati tukaj), zažre naravnost v dušo in ki postane dominanten tip nemišljenja ravno okoli »leta nič« – bi združba judovstva in »še česa« kratko malo ne bila mogoča (ravno to je tisto, kar pripelje tudi do Jezusa in krščanstva).

Za to revolucionarno spremembo (le da mi revolucije danes »razumemo« večji del kot manualno-materialistična, celo kot kontrazidarska oz. rušilna opravila in dela (*poiesis*) pri pariških ali leningrajskih ter podobnih obzidjih) je že v prvem koraku opisa – ter obenem brez kakršne koli možnosti napake – mogoče reči, da je to slika sveta, ki je negativna. Predvsem pa je negativna glede na (vse) do takrat obstoječe (torej glede na *to on,* na *Sein*, tudi na *oreksis* in zatorej ravno tako na ves *hypokeimenon* Starih!) in da je torej nekaj takega, kot je antipolis (in antipolitika, vključno z antidemokracijo…) slika sveta. Imeti to v mislih pomeni zadostiti nujnemu (včasih – ne v vseh podrobnostih – celo zadostnemu) in vsaj delno ustreznemu premisleku Stoikov in stoicizma. To pomeni toliko, kolikor nanj gledamo s strani njihovega »tipa (ne)mišljenja« in življenja ter pridiganja (obljuba) o novem tipu »dobrega življenja« (njihova ne-več-etika, kar pomeni morala!), ki da sledi iz zavrnitve starega (torej političnega življenja).[10]

Da bi ta novi tip »dobrega življenja« nastal – sama oznaka dobro življenje se tukaj začne izgubljati in se le še razkazuje v svoji mizernosti kot skupek moralnih pred-pisov-kako-dobro-živeti – je torej bila potrebna fundamentalna »posilna prenareja« (Wolf), ki je merila na drugačno postavitev (dislokacijo) celote in/ali Sveta. To med drugim pomeni, da je posledično tudi sam človek bil redefiniran, saj je vse skupaj (vključno s »seboj«, če je bil tega še zmožen) zdaj po stoiško motril iz nekega povsem novega nezemeljskega in nesvetnega naskočišča. Ta zunanji (ne pa več notranji) »opravek« s celoto obstoječega (ne pa s to ali ono posamičnostjo, kaj šele s kakršno koli parcialnostjo), je zatorej tisto, kar je treba nenehno imeti pred očmi in obenem fiksirano v mislih, ko skušamo primerno misliti Stoike in stoicizem, se pravi to za ves Zahod utemeljitveno dobo in to »gibanje nemišljenja« ter utemeljitveni čas, v katerem se je začelo oblikovati tisto Zahodno, čemur so le še na skopo šteta desetletja. Drugače rečeno, če kdo hoče danes zares zadeti in razumeti Zahod v dobi njegovega odhajanja kot dominantnega »načina življenja« in »oblike življenj« (družbeno življenje = življenje družbe, je tisto, kar poka v tej »krizi« od ZDA do Evrope!), se mora znati soočiti tudi in predvsem z njegovimi mišljenjskimi ustanovitelji, se pravi s Stoiki. Tarnanje (presežno moraliziranje hlapčevskih družbenih bitij) v zvezi s tem, denimo na način »kapitalizma« in »antikapitalizma«, »antiglobalizma« …,

[9] Ta »noter« je bistven za vso umetnost, kulturo in estetiko Zahoda, in sicer vse do naših dni. Samo kot oprijemljiv primer »za vas«: poslušajte natančno besedilo pesmi »Amerika«, ki ga je v mračnih časih Jugoslavije naredila EKV, in se vprašajte, kaj vam poje in o čem poje!

[10] To je seveda tisto, kar je v rinascimentu skušal obnoviti Machiavelli s svojo »*vivere politico*«, katere – pomena, kot upravičeno poudari Virolli, pravzaprav ni poznal, ker ni poznal »pomena politike«. Tako kot Akvinc ne dojema poante politične živali pri Starih in jo zato »prevede« kot družbeno bitje (vsi smo njegovi pacienti na tej fundamentalni točki, kot to ugotovi Hannah Arendt), tako tudi Machiavelli ne razume tiste »*politico*« in dejansko stavi na »*vivere*«. Ta »*vivere*« (vsi filozofemi – ne filozofije! – življenja so radikalno stoiški v osnovi) bo pozneje iskala svoje nove »prevode«, zleknila pa se bo v dvojem. Prvič, v tistem »svoboda«, o čemer pa bo treba šele začeti resno misliti, a tudi v tistem pridevniškem »*politico*«, ki ga bo v 20. stoletju zajahal Carl Schmitt, s seboj pa potegnil vso poststoiško in levičarsko srenjo (več o tem v Kuzmanić (1996) in tudi drugje).

je kvečjemu nekaj takega, kar bi se – po Marxovo – dalo dokaj ustrezno opredeliti kot »spričevalo revščine« mišljenja in delovanja, tistega političnega pa še posebej.

To je nadvse pomembno posebej izpostaviti predvsem zato, ker je za Stoike mogoče – in je tudi nujno – reči hkrati vsaj še to, da so tako rekoč zadnji mišljenjski predstavniki »Grčije«, s katerimi pa se je še vedno mogoče kolikor toliko »racionalno« pogovoriti ter temu ustrezno preudarjati tako rekoč na skupnem terenu Starih in še zmeraj – vsaj delno in v nekaterih – v njihovih govornih igrah. Kajti tisto, kar pride za Stoiki, in pa na tistem, kar so nedvomno oni pripravili, je nekaj, kar – glede na mišljenje in tisto »racionalno«, če naj rečem po moderno – pelje radikalno proč od mišljenja in/ali v vnebovzetje nemišljenja ter v nekaj povsem drugega in drugačnega. Pelje namreč v jezikovne (*language*) in ne več govorne (*logisthai, speech*) igre. Tisto, kar namreč pride za Stoiki – in kar obenem gradi na Stoikih (ta element Hegel v neki bistveni dimenziji spregleduje v svoji konstrukciji »zgodovine duha«) – so, rečeno zdaj po »vsebini« in ne zgolj po formi – večji del religije in religiozne (absolutne!) vednosti. Zanje pa je značilno, da že v izhodišču temeljijo na izključitvi mišljenja in/ali omenjene »racionalnosti«. So pač – rečeno postmoderno in histerično in tudi poststoiško – »neki drugi tipi racionalnosti«. Zares pa so transcendentalne, vnebovzetne, in sicer ne glede zgolj na racionalnost Starih, marveč tudi glede na racionalnost kot tako (torej dojeto rodovno, kot *genos*). So namreč samoprestavljene in samopostavljene na jezikovni komandi (in učinkovanju jezika – vmes je bila »iznajdena« in kot gospodar/*metron* ter kanon instalirana Koine) »bodi religiozen«.[11] Ta »bodi religiozen« namreč bistveno sovpada z zamolčano komando »ne-misli(ti)« in/ali ne-bodi-racionalen »v pomenu mišljenja«, temveč le še kalkulativen v pomenu calculatio (od tod tako izstopajoč pomen Logike). Ali pa – ker tudi to je mogoče, le da je še slabše – samopoguba v nečem takšnem, kot je religiozno »pesnjenje«, če mi je sploh dovoljeno uporabiti tovrstno oznako, ki meri na tip »govorice«, ki je na delu v vsem Svetem pismu in vseh svetih tekstih sploh.

Če bi ne bilo tako, bi zahodnjakom poznejših generacij ne bilo treba čakati na (od)Rešitelja-Descartesa, ki je – čeravno tudi on tega ne izpelje prek mišljenja, temveč prek dvoma, kar pa je vse prej kot eno in isto! – vsaj za silo in majavo vendarle postavil nekakšno kvaziinfrastrukturo »ponovnega mišljenja«, pa naj se je še tako izkazalo kot fundamentalistični calculatio.[12] V nekem smislu je z omenjenim Descartesom bilo instalirano v bistvu nekaj postreligioznega in/ali znanstvenega – še bolje rečeno, civilno-religioznega (*civil religion*) – v pomenu takšne ali drugačne vednosti (to je evoluiralo in danes je le še *knowledge* ali znanje), ki sicer več ni (bila) »pesniško-teološka«, toda toliko bolj je bila in ostaja novo-matematično-vojaška. Drugače rečeno, odločno premajhna pozornost, ki je namenjena Stoikom, nas vse skupaj lahko drago stane tudi v naprej, pa naj se še tako zdi, da je Zahod že v neki manjši meri vendarle poplačal (vsaj približno) ustrezno ceno za svojo elementarno ignoranco v zvezi z njimi, kar pomeni s samimi seboj. Skratka, Zahoda in vsega-tega-kar-je (*to on*) brez Stoikov ni mogoče misliti, ustrezno pa še najmanj. Štorija o Stoikih je zato v sami sredici štorija o nas samih, o Zahodu, torej tako »tukaj« kot tudi »zdaj«, pa naj se neizobraženi pameti in netreniranemu zahodnemu umu še tako doz-

[11] Reči »bodi veren« ali »veruj« je tukaj odločno premalo (pade namreč v *pisteuo*), a se tudi s tem »detajlom« žal ne morem ubadati in bom to pustil za drugo priložnost. »Religiziraj« (*religio*, ne pa veruj – *pisteuo*) je treba dojeti vsaj takole: nehaj misliti! Šele od tukaj lahko sledimo teoremom »Greha« in še marsičemu drugemu. Mišljenje je, skratka, tisto, kar je »izvirni greh« za vsako religijo (s *pistouo/episteme*, torej vero in verovanjem je drugače!).

[12] To je tisto, kar se skozi stoletja humanizma in razsvetljenstva razvije kot naša »racionalnost« ali moderna zahodna racionalnost, ki jo v 20. stoletju skušajo – žal povsem prekratko – denuncirati kot »instrumentalno« (šola »kritike ideologije«, »Frankfurtska šola«… vse do današnjih t. i. levičarjev, ki se v odsotnosti zmožnosti mišljenja znova pripravljajo na družbeno revolucijo in nasilje potemtakem).

deva, da so stvari Stoikov neizmerno daleč in da nimajo nič kaj opraviti s pregovorno vzvišenimi (vnebovzetimi!) »Nami«.

Stoično podiranje mišljenja in sveta

Zgoraj sem se posvetil stoiškemu sesuvanju sveta Starih in njihovi gradnji »novega sveta« – ime za stoiško novo sliko sveta je seveda ne-več-svet, v sami stoiški dikciji pa mega(lo)polis, najpogosteje pa kosmopolis – zdaj pa bi rad »pogledal«, kako začne ta antipolitična zverina goltati ves preostali svet.

Dejstvo, da se šele »na koncu« – leta »Nič«! – te stoiške revolucionarne dobe odhajanja v vnebovzetni kosmopolis zasveti Jezusova podoba, te stoiške dobe ne le v ničemer ne spremeni, temveč jo ravno za nazaj pojasni in utemelji, in sicer v sami njeni »genealoški« dimenziji. Jezusa namreč ni mogoče interpretirati kar tako, zgolj in predvsem iz »judovske perspektive« in v kontekstu religij, čeravno je bil Jezus imanentno nekakšna znotraj-judovska-revolucija (podobno kot je Luther »na koncu religij« nekakšna znotrajkrščanska revolucija, ki – kot protestantizem – za seboj pusti katolicizem). Da bi razumeli Jezusa in krščanstvo, je potemtakem dobesedno nujno razumeti tudi centralno vlogo Stoikov in stoicizma pri tej notranji »kritiki judaizma«. Do nje je namreč prišlo šele potem, ko so Stoiki že bili dodobra zorali ledino »nove slike sveta«, na kateri so – skupaj z drugimi (epikurejci, skeptiki…) – trdo delali nekako že dve ali tri stoletja.

Ne bi kazalo potemtakem spregledati tega, da 200 ali 300 let pred »letom Nič« po vsem Sredozemlju judaizem ni bil dominantno obzorje mišljenja, marveč je to bil stoicizem, ki je bil *mainstream* mišljenja v obdobju helenizma. Stoiki (skupaj z epikurejci, skeptiki…) so bili vrh, horizont in splošni doseg celotnega takratnega čedalje bolj (ne)mišljenja, torej cele ene »nekreative« ter nadvse »urejevalne dobe« (Boardman et al., 2001).[13] Ravno stoiške jezikovne igre so bile tiste, ki so bile dominanta cele epohe prehoda od Grkov do Rimljanov, a tudi pozneje, in veljajo kot dominanta za ves poznejši Zahod. Zahod se namreč vzpostavi natančno na stoicizmu in nikoli resno ne reflektira teh svojih »stoiških korenin«, temveč je raje *wishfully*-čebljal o »grških prednikih« in »krščanskih koreninah«. V tem je najdlje šel v dobi »romantične slike sveta« in romantične preinterpretacije zgodovine, ko je ta isti Zahod začel spet nekaj momljati o »Antiki«, o kateri še zmeraj blebetajo po akademijah in univerzah. To, da je bilo v tem »pojmu Antike« zbobnano vse, kar se je komu sploh zazdelo pomembno (od Talesa in Sokrata do Platona in Aristotela, vključno z »minornostjo« Stoikov vse tja do vesoljnega Rima), je seveda nekaj takega, kar je treba ustrezno razumeti.

Namreč, prav v tej in takšni nedoločeni mešanici (tu je na delu samo *wishful thinking* Zahoda pri izdelavi prijazne samopodobe »organizirane nedolžnosti«) se je med »velikimi Grki« (»klasična doba«) in pa *grandezzo* najprej Aleksandrije, nato pa še Rima, izgubilo ravno tisto, kar je stoicizem in kar so Stoiki kot dejanski utemeljitelji Zahoda. Zahod v tem pogledu nikoli ni odrasel in se odstavil od svojega stoiškega seska. Še zmeraj blodi pri svoji stoiški materi oziroma se skuša skriti kar se da globoko v njeno maternico. In to je tisto, kar mu danes nekako 2000 let tudi uspeva, a le za ceno lomastenja po čedalje bolj zasmrajenih sobanah bodisi notranjosti želje ali pa zunanjosti kozmopolisa (in kozmopolitizma). Kadar se lotevamo problema Stoikov na njihovi strateški točki »odnosa do sveta«, se neposredno lotevamo tudi samih korenin

[13] Zanimivo je, kako akademski zahodnjaki gledajo na to dobo kot na nekreativno in »zgolj urejevalno«, spregledujejo pa, da je ravno ta dimenzija »urejevalnosti« (tu je – časovno gledano – domovanje vseh vrhunskih gramatikov, brez katerih bi *Koine* in krščanstvo bila nemogoča) bila tisto, kar je sam temelj »urejenega Zahoda« in/ali Zahoda kot družbenega reda, ki se zdaj že 2000 let vsiljuje – brez milosti – vsem Zemljanom in še Nezemljanom, torej vsemu Svetu, povrhu!

vsega današnjega Zahoda. Natančno tu je locirano tisto »prijeti bika za roge«, ne pa tam, kot se je zdelo Marxu, ko se je zapletel v labirinte »stvarnega in ekonomije«, in sicer znotraj glagoljivih neo-stoicizmov Anglije kapitalistične dobe.

Začetnega in odločilnega koraka v smeri svetosti in hkrati proč od svetnosti ter tudi sveta! – to je samo osrčje fundamentalnega stoiškega projekta in njihovega dosežka sploh, ki je hkrati zahodno-tvorna vsebina vsakega zahodnega. Projekta se bom v nadaljevanju tega prispevka lotil zgolj s pomočjo krajše analitike prehoda dveh kategorij, topik ali detajlov. Prva od teh je polis (tisto torej, kar je še na strani »klasike«), pri čemer se bom držal pomenov *polis,* kot so le-ti oblikovani pri Platonu in Aristotelu. Druga topika pa je *kosmo-polis*[14] (tudi mega(lo)polis), ki se kot ne-več-polis pojavi kot povsem nova (kritična in revolucionarna!) jezikovna igra Enega, ki je usodnega pomena za vse Stoike in stoicizme, stare in nove, moderne in postmoderne.

[14] Zdi se mi, da ni treba posebej utemeljevati tega, da je današnji (včerajšnji tudi) »kozmopolitizem« otrok stoiške paradigme oziroma da so Stoiki na nek način tudi »prvi kozmopoliti«. Kozmopolitizem je *in nuce* takšna ali drugačna (večji del povsem nemišljena in apriorna, seve) »kritika države« in pa – ravno tako apriorno – pro-družbenost (družbeno bitje…) *par excellence*, s tem pa v samem fundamentu družboslovja. Skratka, blebetanje o »odprti družbi« je zatorej samo neka podvrsta dominantne jezikovne igre kozmopolisa in kozmopolitizma. Današnji managerji so tisti, ki – nekako tako kot Marxovi proletarci – »nimajo domovine«. Ves Svet je zatorej (in posledično ter »naravno«) njihova domovina v pomenu *playground*-a, ki ga pridno ničijo zavoljo »nujne konkurenčnosti« in pa »nujne profitabilnosti«, katere pridni vojščaki so.

Preden v podkrepitev in razširitev vsega zgoraj nakazanega navedem nekaj ključnih mest iz Stoikov, je najprej treba vsaj omeniti nekaj pomembnega glede besedil in pa o navedkih, ki v zvezi s tem sploh lahko sledijo. Poglavitno je, da so teksti Stoikov večji del prisotni za nas izključno v obliki fragmentov: to pomeni takšnih ali drugačnih iztrganih navedkov, ki so »nam« jih zapustili tisti, ki so se tako ali drugače na Stoike nanašali v svojih delih (jih navajali, kritizirali…). Že na začetku pa se moramo spoprijeti z dejstvom, da nam je od Stoikov ostalo nekaj, kar na prvi pogled spominja na disperzno zbirko fragmentov, ki pa se vendarle povezujejo v pregledno celoto nekega natanko določenega tipa argumentacije. Rezultat, s katerim zatorej moramo zmoči opraviti že na ravni razpoložljivega materiala, je ta, da v zvezi s Stoiki premoremo nekaj takega kot je zbirka v veliki meri bolj malo povezanih fragmentov, a kljub temu nekaj takega, kot je razvidna celota nekega tipa postavljanja in argumentacije. Zbirka, ki se največ uporablja in jo celo pogosto imenujejo »celota fragmentov«, je izšla iz uredniškega dela Hansa von Arnima. V zadnjih desetletjih so to »celoto« pogosto publicirali skupaj z grško-latinskimi »izvirniki« z vsakokratnimi prevodi v ta ali oni jezik. Pri svoji neposredni interpretaciji Stoikov se bom držal svojega lastnega prevoda izvirnika, kajti – podobno kot tukaj primerjalno uporabljeni italijanski prevod, ki ga je opravil Roberto Radice (von Arnim, 2002) – prevode je mogoče najti v številnih jezikih, recimo angleščini (Long & Sedley, 2009), v slovenščini pa za zdaj (še) ne. Odločil sem se za različico, v kateri poudarjam pravljičnih sedem različnih stoiških mest (*topoi*), ki se mi kažejo – lahko bi se torej odločil tudi drugače – kot prepričljivi, odločilni, kratki, reprezentativni in ustrezni obenem. Upam, da je ta moja izbira – ki meri na širino pozicije in pa na globino tega, kar Stoiki skušajo ubesediti – tudi dovolj informativna za današnjega bralca, ki sicer ni vajen branja in razumevanja Stoikov, Starih sploh.

Če že ne temeljno, pa vsaj reprezentativno stališče Stoikov v zvezi s polis ter posledično tudi s kozmopolis se v omenjenih fragmentih sicer neštetokrat ponovi v številnih in večji del slabše ubesedenih različicah, najbolj eksplicitno zgovoren ter celovit pasus pa je mogoče najti v spodnjem navedku:

> »Ustava/ureditev različnih ljudstev je (neka/kšna) razširitev, ki prihaja iz smeri narave in se vzpostavlja s strani obče avtoritete. Tale svet je pravzaprav eno veliko mesto, ki temelji na

[15] V italijanski izdaji: 1129–1130, izvirnik v Stobaeus eclog. II7, 103, 9W.

[16] Ravno zato se zdi – to zdetje, ta padec v temo Enega, v kateri so »vse krave črne«, je samo bistvo stoicizma, njegov razpoznavni znak –, da je vseeno, ali temu ali onemu rečemo *polis*, *politeia*, *state*, *republic*..., ali neko »to« (*Sein*) označimo, da je politika ali pa da so to politike, ali pa temu morebiti rečemo, da je sila ali moč…! Ta blodni »funkcionalizem funkcionalizma« je tisto, k čemur je treba pristopiti iz perspektive kar se da natančnih razlikovanj in bolj prefinjenih kategorialnih distinkcij, in sicer ne le na ravni samostalnikov, temveč tudi glagolov in še zlasti glagolnikov. To zadnje je – gledano po formi – samo bistvo Aristotelovega tipa bojevanja proti Enemu (Pitagorovemu, Parmenidovemu in Platonovemu), katerega osnove so podane v njegovi Fiziki, a tudi Politiki, Nikomahu in drugod, denimo, *Peri hermeneias*.

[17] Fragment 323, strani v italijanski izdaji 1176/7, 1128/9, izvirnik v Philo de Joseph. Vol. II. Mang., 46

> eni sami ustavi in pa na zgolj enem zakonu. Logos narave je tisti, ki narekuje dejanja, ki morajo biti opravljena, in pa prepoveduje tista, ki naj se jim izognemo (…) Zakon posamičnih ljudstev je ravno tako (neka/kšna) razširitev, ki temelji na zakonu narave. Ena hiša ni nič drugega kot dobro urejena majhna država, ekonomija gospodinjstva je forma ustave na nižji ravni. Ravno tako je država nekaj takega, kot je velika hiša, ustava pa je ekonomija gospodinjstva, uporabljena na skupnost(no) (*koine*). Zatorej voditi (upravljati, administrirati) eno Državo je ista stvar, kot je voditi hišo, in sicer četudi je število in pa obseg vodenih (upravljanih) različno.« (Fragment 328)[15]

Zdi se mi, da ravnokar izrečeno pravzaprav sploh ne potrebuje posebnega komentarja.tukaj so na delu samorazvidnosti, ki jih je moč strniti v sledeče – za Eno gre! To Eno je En-Zakon, ta En-Zakon je naravni in/ali je Zakon-Narave. Vse, kar je, je tako rekoč narejeno iz-Enega-kosa in nedvomno prihaja od Zgoraj. Ta *locatio* »Zgoraj« je tisto, kar uporablja in zlorablja (»razširitev«), vse tisto spodaj upravlja/krmili na En in Enak način, pa naj se to zgoraj imenuje kakor koli že (lahko je namreč – kot bomo kmalu videli tukaj »na mestu Ene-Narave« tudi sam En-Bog, seveda), tisto »spodaj« mu je *in nuce* podrejeno in odprto za zlorabe po načelih »kakor se komu zazdi«.

Še več – da bi tega elementa morda ne spregledali, ker ta še najbolj govori o tem, da je vse današnje nemišljenje (družboslovno, humanistično in naravoslovno) v resnici radikalno (post)stoiško – tudi tisto spodaj »deluje« po istih »načelih« neizogibnega/nujnega Enega, le da dobi drugačna imena! Tako kot tisto Veliko Eno Narave (ali Veliko Eno Boga), velja za tudi »državo«. Ravno takšno to Eno velja tudi za »mesto« in za »ljudstva«….[16] Še več, velja – to Eno »ima« (*ehein*) torej Absolutno/Občo veljavo (kot danes »denar«, denimo) – tudi za ekonomijo. In ne le to: tako kot velja za ekonomijo, velja tudi za družino… In seveda tudi za vsakega (sicer neomenjenega) posameznika (zanj/o še najbolj, se razume). Edina razlika, ki v tem vnebovzetnem kraljestvu (monarhija) Enega – v tej absolutni temi Vsega-Enega in Enega-Vsega Stoikov – preostane, je tista kvantitativna. Vse kvalitete so kvalitete Enega ali Eno je Ena kvaliteta, če nekoliko po »fizikalno« povem, to Vse – ki je za Stoike Eno – pa se le kvantitativno razlikuje.

Nekoliko drugačna je dikcija, ki ne zatrjuje – kot to počne ravnokar omenjena – bolj ali manj apodiktično, češ da tako (nekaj) pač je in da je to Eno, temveč se bolj distančno in jezikovno zgolj »sklicuje« na Stoike. Ta pravi, da Stoik/i »tako pravi/jo« (*legousi*, stoji v izvirniku). V tej distančni dikciji se za nas postavlja bistven problem polis (in kozmopolis) takole:

> »Za Stoike pravijo, da so govorili, da je nebo resnično tisto, kar je prava država. Države, ki so tukaj na zemlji, niso države: zgolj nosijo takšno ime, vendar pa to niso. Država je moralna vrednota, ljudstvo pa je superiorna forma organizacije, v kateri naj bo množica ljudi podrejena Zakonu.« (Fragment 323)[17]

Znova je mogoče reči, da so zadeve tudi tukaj za količkaj pozornega bralca večji del preproste kot pasulj: nebo (*he ouranos*) je tisto, kar je država in sicer tako rekoč »resnična država«. Vse

tisto, kar pa je na kakršen koli način »spodaj« (in kar je torej »tukaj in zdaj«!), pa je le slaba »kopija« in (samo) spominjanje »ideje«, če naj bi nekoliko izrekel zadevo v Platonovih (Stoikom tako ljubi Sokrat je pri tem vse prej kot nedolžen) dikcijah. Ne spreglejmo pri tem »klasično« – ki se danes prodaja kot »novo« in »postmoderno« – stoiško jezikanje o Zakonu in »podrejanju pod Zakon«, od koder vse skupaj izhaja kot iz svojega izvora, a s čimer se tukaj ne morem podrobneje ukvarjati, ker bi me odvleklo hkrati v njihovo Etiko ter predvsem v Fiziko. Kajti tega »Zakona« nikakor ne smemo pri Stoikih (podobno velja tudi pri postmodernistih, le da mi tega sploh nismo več zmožni »slišati«, saj le še gledamo in vidimo) razumeti kot »pravno zadevo« (Stoiki – *stricto sensu* – ne poznajo prava, to je šele rimska zadeva, ki pride za njimi, njihov *nomos* je narejen iz materiala narave in Boga!), pač pa kot zadevo Narave, o kateri Stoiki tako radi preudarjajo (kot vsi teoremi »naravnega prava« in vse »naravne reči«, ki eksplodirajo v moderni od Bacona naprej). Skratka, »resnična«, »prava država« (podobno je s poznejšimi »najstvi«, od Kanta naprej) je »Nebo«, to spodaj so zgolj slabe – če sploh – kopije oz. prazna poimenovanja, votle besede.

[18] Fragment 329, str. v italijanski izdaji 1130/1131, izvirnik v Dio Chrysost. Or. XXXVI 20 (vol. II p 6,13).

Iz smeri ravnokar predstavljene aksiomatske postavitve in jezikovnih iger »države« (v končni instanci Platonova postavitev), izhajajo tudi neštete druge izpeljave ter ne nazadnje celo definicije, s katerimi pa se tukaj žal ni mogoče podrobneje ukvarjati. Med drugim – in večji del zgolj zavoljo informativnosti ter za pokušnjo – so tudi takšne »definicije«, ki vse do današnjega dne niso izgubile na svoji aktualnosti:

Država se opredeljuje na tri (različne) načine: kot aglomerat stavb, kot organizacija ljudi in pa, tretjič, kot prvo in drugo skupaj. Če današnji bralec pri tukajšnji dikciji ni zmožen »prepoznati« nečesa takega, kot je »teritorialna država« – ki nastopi z Napoleonom (stavbarstvo Stoikov nadomestijo planjave, ki jih je nekoč bil osvojil Aleksander, potem Cezar, nato Napoleon, pozneje spet Hitler in tako naprej ad infinituum) in se nikoli ne umakne iz glav humanistov, družboslovcev in naravoslovcev kot model »mišljenja države« –, potem res ne vem, kako mu je mogoče pomagati. Ali drugače in še več: če pod »organizacijo ljudi« ne zmorete slišati tega, kar moderni imenujejo »državna ureditev« (mislijo pa »družbena ureditev« – kar je, *a propos non-sense*!), ali pa tisto, kar pri Webru krmilijo »profesionalni politiki«, in sicer tako, kot se krmili ta ali oni čoln ali (pozneje) stroj (danes digitalno napravo), potem ravno tako ne vem, kaj naj še porečem v zvezi s tem. Celota tega (»prvo in drugo skupaj«, torej) pa je natančno to, kar je mogoče – v nakazanem kontekstu – imenovati tudi zadeva »legitimne uporabe sile«, da bi »ljudje«, antipolitična bitja, ne zbezljala. Ravno na tem »legitimnem« (to je »naravno pravo« pri Stoikih in je tisto, ki »daje celoto« njihovemu Enemu) temelji tudi vse današnje »realistično« blebetanje o državi, kot tudi pregovorno »vodenje« države s strani »vladajočega razreda« ter vsi teoremi »ukinjanja države« in še marsikaj podobnega. Webrova »birokracija« je v tem kontekstu le ena od benignih »rešitev«, je inovacija znotraj neo- in poststoicizma, ki je Stoiki še niso bili zmožni, je pa zagotovo nekaj, kar je debelo na njihovi sledi in jo je tudi zlahka mogoče razumeti iz omembe »organizacije« in pa njim (ter vsem postmodernistom) toliko ljubega Zakona.

Utegne se pripetiti, da bo naslednja opredelitev stoiškega »razumevanja države« (se pravi zavrnitve polis kot politične »organizacije« smrtnikov v smeri Enega kozmopolisa) nekoliko bolj pomagala pri razumevanju aktualnosti in dobesedne postmodernosti vseh Stoikov in vse njihove jezikave antipolitične aparature.

»Stoiki z Državo označujejo veliko število ljudi, ki skupaj živijo in ki so vodeni s strani enega Zakona.« (Fragment 329)[18] Rečeno na ravni Homerja in Antigone: ta pregovorni En-Zakon,

na katerega se sklicujejo Stoiki, nekako tako, kot se bolan pridržuje svoje bergle, ni »človeški zakon« ali tisto, kar so si »ljudje omislili« in se zanj domenili. To je aksiomatski, »božji zakon« ali – pri Stoikih najpogosteje – kar Naravni zakon. Se pravi, če »prevedemo«, pri Stoikih gre za to, da je *polis* (dojeti kot neprevedeno in neprevedljivo *polis*!) tisto »veliko število ljudi«, ki je podrejeno Enemu (torej Naravnemu, Božjemu, vsekakor pa ne človeškemu, kot je to bil primer v *polis* in pri Starih) Zakonu. In še nekaj, a samo kot zelo bistveno opozorilo, čeravno se zdi povsem marginalna reč: »veliko število ljudi« ni nekaj, kar bi bilo značilno za katero koli *polis*. Radikalno – bolj radikalno sploh ne more biti! – nasprotno velja pri vseh Starih (do Aleksandra, ki je nekakšen dejavni Stoik vseh Stoikov, seveda): za vse *polis* je bilo značilno »majhno število ljudi«. Zadeva je v zvezi s števili (Aristotel večkrat posebej razpreda o ustreznem številu na ravni *polis*, ki pa je za naša – očitno tudi za stoiška! – »občutenja« radikalno premajhno) celo šla tako daleč, da so, brž ko je bilo »preveč prebivalcev« (Šparta je tukaj izjema in ne pravilo – pri njih je najpogosteje »zmanjkovalo prebivalstva«!), po načelih »slučajnostnih iger« izbirali tiste, ki so morali zapustiti svojo *polis*. To je pomenilo, da so morali oditi v »kolonijo«.

Toda, bodimo zdaj skrajno pozorni, saj je tukaj treba točneje – ves hec razumevanja Starih je najpogosteje v takšnih detajlih, ki pa v okolju Velikega Stoiškega Enega povsem izginejo – reči in se skrbno varovati rimskih jezikovnih iger (suženjstvo, danes tako popularni *Imperium*…), ki so nam dandanašnjim tako ljube in bojda »domače«. Omenjeni »odvečni« (spomnite se današnjega »podjetništva« in »odvečnih«!) v neki že »preveliki« *polis* (pa ti so lahko zgolj *laos* ali pa *demos* »pripadniki«), so namreč odhajali v »*apoikia*« ali pa v tisto »tam«, v tisto »čez«, v tisto »onstran« neko tukajšnjo, domačo *oikio* in *polis* in ne kar tako v *polis* brez nadaljnjih določil. Iz te *apooikia* (torej nekakšne »onstranske« hiše/ohišja, tamkajšnjega gospodarstva, gospodinjstva…) je pozneje lahko (ne pa nujno!) nastala (*genesis*) *polis*. A to je veljalo izključno na ravni možnosti (*dynamis*) in/ali če so bili njeni prebivalci (*leos, laos*) zmožni vzpostaviti neko novo »politično življenje«[19] v tej *apoikia* in ne kar tako in/ali naravno, po naravi in naravnem zakonu, kot se to dozdeva blodnim, anti-političnim Stoikom. Gospodarsko, produktivno izdelovanje in delovno življenje – to velja tako za stoiško kot tudi za naše »samorazumevanje«, ki je zgrajeno na stoiško-krščanskih ter pozneje ameriških antipolitičnih, družbenih osnovah – ne zadošča za *polis*! Za to, da bi *polis* politična skupnost bila (da bi prišla v bivanje, da bi postala neko »to tukaj«, *to on, Sein, being*), potrebuje ravno to, česar mi ne zmoremo dojeti. Potrebuje namreč radikalno (raz)ločitev od produktivnega, proizvajalnega življenja ali – rečeno drugače – potrebuje fundamentalni razcep/razločitev med *oikos* in *polis* ter ustrezno (a to ne zadošča) politično tehnologijo (*politike tehne*). Drugače in morebiti za koga še bolj ustrezno rečeno: vsaka *apo/oikia* ni nujno *polis*, kajti če bi bila, bi to razlikovanje bilo nepotrebno in/ali nerazlikovanje. *Polis* je »nekaj več«, nekaj radikalno (politično) drugačnega od *oikos,* kot tudi od *oikia*, ki sta zadevi ekonomije (*oikos + nomos*), torej proizvajanja, dela, izdelovanja (*poiein*), gospodarjenja in gospostva. »Šef« *oikie* je gospodar/gospodinjec/gospodinja (*despotes, despoina*), *polis* pa nima takšnega ali onega proizvodnega, ekonomskega šefa. *Despotes* sicer lahko »organizira« nekaj takega, kot je »despotija« (tudi tiranijo…), toda to se s politiko izključuje, tako pa sama *politeia* in *polis* postaneta ogrožena (zato temu sledijo pregoni despotov, tiranov…, vstaje…)! Politika je zadeva »vladati in biti vladan« (Aristotel), in sicer »istih in enakih« (*isoi, isonomia)*: brez natančnega razumevanja izonomije ni mogoče misliti –, kaj šele prakticirati (da o »imeti« niti

[19] Zelo preprosto in skrajno redukcijsko rečeno gre za dvojne »prehode«: prvič iz *leos/laos* v *demos* (kolektivna raven) in pa iz *anthropos* v *zoon politikon* (individualna raven). Pa še tole: oni dan sem pred kratkim na Al Jazeeri poslušal intervju z nekim cestnim bojevnikom iz Aten, ki je – vsej svoji političnosti navkljub – dosledno uporabljal oznako »*laos*«, ko je govoril o bojujočem se »ljudstvu«.

ne govorim) –demokracije! Tip premisleka (to je tipično stoiško nemišljenje, značilno za ves poznejši Zahod!), ki ne loči vsaj tega dvojega (*oikos, oikia in polis*), je pravzaprav aposteri neo/post stoiška preinterpretacija (v to smo zajeti še danes!), ki sanja nekaj takega, kot je apriornost kozmopolisa, ki da se »od zgoraj« udejanji spodaj (En-Zakon…). Ta shema radikalnega nemišljenja je tisto temeljno, kar so v igro Zahoda pripeljali ravno Stoiki, kar je fundament Zahoda v celoti in od koder se – »kot civilizacija« – še vedno nismo premaknili niti za milimeter, in sicer kljub (ali pa ravno zavoljo tega?) enormnemu napredku tehnologije, znanosti in tehnik. Vsa »zahodna tradicija« humanističnega antipolitičnega blebetanja[20] tako ali drugače jezika o tem Enem-Zakonu, o Naravi (včasih je to bilo o Bogu) ali pa o »naravnih zakonih« in »družbenih dogovorih«, kar pomeni, da je do dna potisnjena v blebetavo in vsevedno obzorje Enega ravno Stoikov.

[20] Pojdite brat tudi daleč najbolj sofisticirane med zahodnjaki – denimo Erasmusa ali koga drugega iz prejšnjih ali poznejših časov – in boste vedno naleteli na iste ali vsaj podobne nemožnosti mišljenja teh usodnih človeških reči, ki neposredno zadevajo ob njegovo in njeno politično svobodo in enakost.

Če pogledamo malo bolj navznoter »države«, pa je treba – glede na vladanje in vladavino ter na upravljanje – v zvezi s Stoiki (kar je pomembno tudi za nas, seveda) omeniti še vsaj tole značilno mesto:

> »Vlada je dobra izobrazba ljudi v pomenu skupnosti.« (Fragment 332)

Vlada torej ni zadeva »upravljanja« ali vladanja, tudi ne političnega delovanja, spopadanja (agon), političnih bojev in govorjenja, odločanja…, kaj šele, da bi bila zadeva volitev in izbiranja (demokracija ali kakšna druga »oblika vladavine«), pač pa je to pri Stoikih zadeva izobrazbe in izobraževanja. Poznejše izkušnje – vsaj od omenjenega Napoleona naprej, a tudi t. i. cerkvena oblast je nemara še bolj zgovorna v zvezi s tem – kažejo, da je to »izobrazbo« – treba razumeti kot interpelacijo, kot edukacijo v pomenu socializacije (podružbljanja). To podružbljanje je tisto, ki temelji na moralnih zakonih (to je tisti »moralni zakon v nas«, ki ga (poleg onega v Zvezdah) pozna Kant in kjer sta oba zakona – le da na drugih, modernejših osnovah razsvetljenstva, jasno – radikalno neo-stoiška!) in je zatorej indoktrinacija ali prodajanje (kolikor se da poceni!) »dobrega življenja«. Toda, »dobro življenje« pri Stoikih ni rezultanta političnega delovanja (tako je bilo pri Starih, kjer politika in dobro življenje sovpadeta), temveč je to zdaj neka vednost (apriorna vednost, *gnosis*/vednost apriori – iz tega apriori je treba dojeti tudi »čas in prostor« pri Kantu ter še marsikaj drugega v »poznejših rodovih«) – , ki naj se predpiše in naj se (že v otroštvu!) nauči (po možnosti na-pamet-brez-pameti).

Organizacijska načela izobraževanja (od Napoleona naprej), ki vrh dosežejo v poneumljanju znotraj neštetih -izmov (tudi v ZDA in ne le v socializmih in kapitalizmih Evrope), so zatorej le implementacije osnovnih postulatov (aksiomov) stoicizma. Le-ti so v končni posledici antipolitični in moralni, kar je mogoče najnatančneje analizirati na primerih rimskega moralističnega neostoicizma, ki je v Rimu dominantna forma antipolitičnega nemišljenja. Če kdo morebiti v tem kontekstu domneva, da je v celi tej štoriji moderno »brezplačno šolanje« (beri: potunkanje v družbo, družboslovno in družboljubno ter v naravno in naravoslovno, oboje pa radikalno antipolitično, kajti poleg »brezplačnega« se praviloma spregleduje še tisto »obvezno«!) kar tako tukaj in zatorej naključno, ter zgolj za voljo vzvišenih, brezinteresnih ter »človekoljubnih razlogov«, se več kot rahlo moti. Gre za moderne »forme gospostva«, ki ne zmorejo več biti znotraj zgolj-religiozne-forme-vednosti, temveč zdaj potrebujejo presežno formo vednosti (tisto *gnosis*): najprej znanost (nekako do sredine 20. stoletja), pozneje še bolj presežno, torej znanje in/ali strokovnost (*tehne*). V tem *tehne* je vsebovano tudi vse tisto, kar šteje tudi pri Stoikih, le da je

pri njih potekalo še »zgolj« na ravni absolutne »prve« vednosti v obliki nakazanega Enega (Narave, Boga…). Za nas je tukaj na delu problem, ki ga stežka razvozlamo: mi namreč izenačujemo (ne zmoremo razlikovati) med tehniko in tehnologijo in nam je vse skupaj (stoiško) Eno. Tukaj ne gre za tehnologijo (v pomenu te ali one stvari, denimo stroja ali strojnih procesov…), temveč za tehniko, ki je v končni instanci jezik-tehnike. In ta jezik-tehnike (instrumentalnosti…) je to, s čimer se tukaj nenehno ukvarjam, ko govorim o Stoikih.

A to še ni vse, kar je tukaj treba poudariti, saj je obenem pri Stoikih na delu še neka bistvena razlika – glede na (post)moderne in zatorej današnje –, ki je nikakor ne bi kazalo spregledati. Stoiki še ne zmorejo govoriti o družbi (to je nekaj, kar se bo razvilo iz *cives*, *civitas* ter *socius* oz. je tisto, kar bo pozneje poznano kot *society* in v čemer smo mi zasačeni). Striktno ostajajo znotraj obzorja skupnosti (*koinonia*) in skupnostnega (*koinon*). Tisto – glede na Aristotela, ki je šele pravi *metron* za razumevanje Starih: Aristotel sam je v teh rečeh »prava mera«! –, kar je naravnost pregnano iz stoiškega besednjaka (natančno tako kot politika, kot *polis*, kot demokracija in vse podobne »nepomembnosti«, ki se vežejo na politiko), je samo osrčje politike, torej *koinoinein*, ki pa načeloma spada v »družino jezikovnih iger« (Wittgenstein) skupnosti.

Koinoinein (sorodno z *boulein*, *bouleisthai*…, v približnem pomenu preudarjanja) je nekaj, kar je mogoče sloveniti kot »skupnovanje«, a je to – podobno kot v vseh modernih jezikih – v stoicizirani slovenščini tisto neizrekljivo. Seveda je to skupnovanje smrtnikov (*athanatoi*) in političnih živali (*zoon politikon*) pri Starih tisto, kar za Stoike ne obstaja, ker pri njih političnih živali ni, so »zgolj ljudje« (pozneje od tod pridejo »družbena bitja«). Zanje – kot za vse teologe, humaniste, družboslovce in naravoslovce poznejših stoletij – obstajajo samo ljudje (*hoi anthropoi*, pa še to – po možnosti – z Veliko začetnico od humanizma naprej, kot na to primerno opozarja Foucault). Na tej podlagi lahko rečemo ali vsaj omenimo še tole: Stoikom gre za nekaj takega, kot je »dobra skupnost« (poznejšim, presežno stoiciziranim zahodnjakom gre seveda za »dobro družbo«, kar je *non-sense*[21]). Ta je organizirana po »načelih Zakona«, ki je Eden in ki je »Naravni zakon«, ta pa je – kot smo videli – dan *a priori* in je oblikovan kot geometrični aksiom, in sicer dobesedno na Evklidov način.[22] Skupnost pri Stoikih (ob izključitvi skupnovanja/*koinoinein*, ki vsebuje spopadanje, govorjenje, argumentiranje, volitve…, skratka, vso »politično kramo«, kot bi rekli današnji radikalni levičarji in desničarji v en glas!) skozi izobraževanje vpelje »moralno skupnost« in ne političnega (nenasilnega) bojevanja (*agon*), ki je značilno za politiko (tako pri Starih kot na splošno). Ta tip premišljevanja Stoike – če pogledamo »nazaj« – tesno povezuje s Špartanci ter z interpretacijami, ki jih je še vedno v »stoiški« (a poznejši) dobi običajno serviral tako pogosto na Zahodu brani Plutarh.

V zvezi z izobrazbo naj ne nazadnje omenim vsaj še nekaj bistvenega: brž ko se na mestu politike pojavi »izobraževanje«, smo – to je odločilno – storili nekaj takega, kot je zamenjava sveče za rog. *Politeia* in politiko smo namreč zamenjali s *paideia*, če naj rečem še na način Starih, s tem pa tudi izvedli prehod iz Aten v Šparto, ki je bila šele pravi *Paideia*-model vse moderne romantike (že prej razsvetljenstva) in ki se je iztekla v teoreme kulture (jezika), ki

[21] Ravno zaradi tega *nonsensa* nastopajo oznake, kot so »visoka družba«, »razvita družba«, »razredna družba«, »bogata družba«, »globalna družba«, »odprta družba« … vse tja do »družbene družbe«, v kateri smo se zagozdili kot v eksplicitno udejanjeni nemožnini (*adynaton*).

[22] Zadeva je na las podobna kot pri danes tako čislanem Spinozi, ki se ga je treba naučiti brati kot združbo Evklida, Stoikov in pa obnovljenih Kabalistov. Brati ga nedolžno in prizanesljivo, kot iz svoje perspektive o njem govori Marx, ko – v nasprotju s Fichtejem, predvsem – poudarja zgolj »marginalne« zadeve »substancialnosti« in »objektivnosti«, pomeni povsem zgrešiti samo osrčje tistega, za kar gre. Zadeti v srce zadeve tukaj pomeni biti sposoben misliti Stoike in stoicizem pri Spinozi, a tudi pri poznejših zagovornikih »apriornosti zakona«, »apriornosti Jezika«, »apriornosti Nasilja« … (in še marsičesa), kar je danes tako na delu pri poststoikih.

danes gospodujejo nad nami kot dominantne jezikovne igre. Jezikanja o »kulturnih narodih«, ki da nimajo ali imajo (torej pristna *ehein* jezikanja) državo, je tisto, kar pride od tukaj in v čemer je ujeto vse današnje »globinsko« blebetanje, ki pa je – tako ali drugače – doma predvsem v Spenglerju, delno tudi v Nietzscheju in njuni skupni fundamentalni antipolitiki.[23]

Naj z nekim še (naj)bolj slavnim možem iz poznejše dobe (neo)stoicizma zaključim to zelo kratko predstavitev zgolj nekaterih temeljnih stoiških pozicij o »državi« (*polis, kozmopolis…*), ki bi jih sicer lahko razpredali v slabo neizmernost, in sicer kljub obstoju zgolj omenjenih fragmentov.

»Svet naj bo podrejen božji moči, kar pomeni, da je mesto tako rekoč država, ki je skupna ljudem in pa bogovom.« (Fragment 333)[24] Cicero, ki je avtor tega stavka, je seveda – v nasprotju z Avguštinom (in Stoikov na splošno) – bistveno bolj »na zemlji«, saj je častilec in branilec Rima kot »tostranske republike« (*res publica*) in eden njegovih najmogočnejših interpretov. Njegovega poudarka zatorej v omenjenem stavku nikakor ne bi kazalo brati kot kar tako stoiškega, kot se to utegne zazdeti na prvi pogled, pa naj je še tako – kot tudi je – povezan s stoicizmom. Cicero seveda na bistven način »stoiško razume« zadeve (šolal se je v Grčiji v času poznega stoicizma in je obvladal Koine), in sicer v tisti dimenziji, kjer govori o načinu »skupnega« življenja z bogovi. Tisto, kar je tukaj bistveno razumeti, pa je nekaj drugega, dokaj kompleksnega: pri Starih so bogovi »živeli« (bivali, bi bilo bolje razumeti v pomenu dislokacije) ločeno od ljudi, in sicer na Olimpu. Tako kot Stari nenehno postavljajo meje (*horas, peras*) do narave (*polis* obzidje je, denimo, ta meja), do *oikos* (*polis* sama je ta meja), ravnajo tudi z bogovi: brez milosti jih zatorej odstavijo (mišljeno je po Freudovo) na Olimp. Konsekventno, bogovi in boginje »živijo« na Olimpu »med« – to je bistveno razumeti – zemljo in pa nebesi (*he ouranos*). Tisto, kar Stari postavijo v svojih mestih – če so politične skupnosti (*koinonia politike*) – pa so svetišča, kar pomeni, da tega dvojega, torej *topos* in *polis* nikakor ne smemo zamenjevati! Tako je vsaj iz dveh pomembnih razlogov. Prvič, v svetiščih zadeve opravljajo moški in ženske (te pogosteje –, kar je pomemben simptom glede na krščanstvo in judaizem), in sicer kot posredniki in ne kot bogovi in boginje, kaj šele kar tako kot »božji možje« (to se zgodi šele z judaizmom in krščanstvom). Še več – in to je drugič – Stari natančno vedo (na tej vednosti vse temelji, to je bistvo Platona in Aristotela, ne pa tudi Stoikov pozneje!), da obrede darovanja opravljajo v svetiščih in da bogovi sicer »so« (*einai*) prisotni v nekem »Tukaj«, a vendarle ne tam (torej v svetišču samem). Kajti – pazimo na tale element – Bogovi Starih še zdaleč niso odstavljeni in torej locirani v Kjerkoli ali v Nikjer (kar vedno hkrati pomeni Vsepovsod, kot to velja za judaizem in krščanstvo, a tudi za Stoike), kaj šele da bi bili kar tako in/v Neznanem, Nespozna(v)nem (do tukaj se prebije Kant z *an sich* rečjo). Bogovi in boginje Starih so locirane (ne pa dislocirane *a-topos)* v/na svojem mestu (*topos*), se pravi na omenjenem Olimpu. Olimp je – ko gre za bogove in boginje – torej njihov »Tukaj«. Bogovi, skratka – to je zdaj konkluzija zgornjih premis – niso zatorej v »človeškem« (to je *polis* zadeva), pač pa so v »svojem (lastnem) mestu« (to je *topos*), v svojem lastnem, od človeškega razločenem (tudi fizično) »Tukaj«. Prav »božje mesto« je tisto, kar Olimp je. Bogovi in boginje so zatorej nekakšni »zaščitniki mest« (a

[23] Spenglerju se bom posvetil ob kakšni drugi priložnosti. Naj tukaj zgolj omenim, da brez omenjene »izobrazbe«, torej stoiškega elementa *par excellence*, sploh ni mogoče razumeti dogodkov zadnjih nekaj desetletij v Evropi (drugod je – denimo v Tuniziji, Egiptu – vendarle nekoliko drugače). Revolucija 1989 je bila v veliki meri politična in celo politika sama, a jo je kljub temu razmeroma zlahka posrkala antipolitična sveta trojka, ki kot da domuje v tukajšnjih gmajnah: kultura in Narod (»kulturni rasizmi« in »narodnjaštva« v mojih dikcijah), elementarna antipolitika in nerazumevanje problema države, državljanstva/državljanov ter političnega delovanja. In tretjič, tukaj so še bile presežne reči sladkobnih obljub managerizma (managerske revolucije), ki so vsemu skupaj izbile dno, a o vsem tem sem že veliko objavil.

[24] Fragment 333, str. Italijanske izdaje 1130/1131, izvirnik v Cicero, De finibus III 19, 63.

samo, če naj temu rečem religiozno in že judovsko-krščanstvo) in tako niti približno niso »v« človeških mestih, kaj šele, da bi »živeli skupaj z njimi«!

Od Stoikov naprej (to velja delno tudi za Rim in za Cicera) pa hoče vsako mesto (to v zvezi s *città* je torej nekaj takega, kot je stoiško-rimska tradicija) dobesedno v »svojih vrstah« (zato vse te strukturacije vnebovzetnega nemišljenja niti približno ne premorejo več Olimpa in ga – v svoji zabitosti slepega Enega – nikoli ne bodo elementarno razumele!), imeti (*ehein*) bogove. A to še zmeraj ni krščanski položaj v celoti, torej v pomenu krščanskega Vnebovzetja! Kajti bogovi, o katerih govori Cicero (je že En bog tukaj, a v njegovi dobi rimski bogovi in boginje še zmeraj in še kako vendarle lomastijo naokoli), so takšni, da le »pridejo sem« in potemtakem ne gre za to, da »mi gremo tja«, kot zadeve stojijo pri Stoikih (in krščanstvu), ki vse skupaj prestavijo v Eno-kozmopolis Vnebovzetja kot osnovno formo, v katero se naseli krščanstvo kot nekatere vrste rakov poselijo tuje lupine (mišljeno je »stavbno«, torej kot ohišja, *oikiai,* torej). Vendar pa sta tukaj – razumljivo zavoljo obstoja Rima samega – mesto in država (z bogom vred) kljub temu združena v Eno. Toda, to Eno pri Ciceru ni kar tako kozmopolis v pomenu Stoikov, ki nas tukaj zanima, temveč je to Rim sam, ki je zanje še zmeraj zadeva Mesta vseh mest. Naj bo še tako sofisticirana, ta razlika je vendarle substancialnega pomena in jo je mogoče tudi takole zakoličiti: Cicero je še vedno »na zemlji«, je »zemeljsko, tostransko bitje«, Cicero je v nekem bistvenem pomenu še zmeraj »geocentrik«. Šele v generacijah za njim bo zmagalo nakazano (stoiško in krščansko) Vnebovzetje ali to, kar je že teocentrizem (ki je osnova heliocentrizma, Hermesa Trismegistusa, tudi Kopernika …). Tega Vnebovzetja krščanstva, ki temelji na stoicizmu, namreč ne bodo zmogli ustaviti več nikakršni Plotini (poskus z obnovitvijo filozofemov Enega na osnovah Starih), a tudi ne Dioklecijani, pa naj uporabljajo še tako nasilna sredstva.

Ko se zadeva odpne, se pač odpne: preveč napihnjeni baloni stoicizma so s krščanstvom (posebej pa še z razpadom Rima in drugih zemeljskih obtežitev (geocentričnosti), ki jih je še pomenilo »Večno mesto«) vendarle vzleteli. Od takrat pa le še letajo, in sicer kolikor se da daleč. Letajo kot kure z odsekanimi glavami ali pa kot gosi v megli, ki se jim je neizmerno laže spustiti na Luno ali na Mars kot pa vrniti na Zemljo in/ali v Svet. Da je rezultat tega mističnega Vnebovzetja tudi lunatičnost in marsovstvo vseh današnjih Vnebovzetnikov – pa naj so ti znanstveni, strokovni ali »navadni« –, bi lahko presenetilo le tiste, ki so ravnokar prišli s Saturna. Problem teh in takšnih marsovcev, zombijev in družbenih bitij vobče je, med drugim, tudi v tem, da ne poznajo elementarnih »družinskih povezav« (beri: družine jezikovnih iger – Wittgenstein!) med Marsom na eni, in pa tistim, čemur so Stari rekli Ares na drugi strani.

Presežna postmoderna (akademska vrhu vsega!) zombizacija je z zapenjenim glasom kakšno desetletje nazaj razglasila, da je »konec velikih narativov«, da so se torej megajezikovne igre (samo)pokončale … Še nekaj je tudi mečkala o »metajeziku«, se pravi o eni zadnjih poststoiških iznajdb na področju simbolne in/ali matematične logike (ne pa psihoanalize!). Tisto, kar je pri tem bilo seveda s pridom zamolčano in kar je to isto akademsko brenčanje –, ki se varno zlekne natančno v tej simbolni logiki sami – gladko zamolčalo, pa je to, da je takšno megaizjavo mogoče oblikovati in izreči izključno s pozicije absolutne vednosti in/ali nemišljenja samega ter izgovarjanja iz največje od vseh dosedanjih jezikovnih iger Zahoda sploh: se pravi iz in v horizontu stoicizma, pripeljanega »do konca« in/ali do metajezikanja samega. Tako je za vso postmoderno mogoče reči, da je na neki *par excellence* sprevrženi način »udejanjila stoicizem«. Namesto da bi razprla pridno skriti stoicizem Zahoda, ki je njegova »Skrivnost« sama in je locirana v modernih jezikih in njihovih jezikovnih *killing jokes*, ga je le presežno prečistila, pomladila in kot takega tudi zabetonirala. Toda, tako je ravno ta pomlajeni stoicizem v obliki postmoderne

postal natančno tisto, kar je nujna tarča vsega današnjega zbranega mišljenja sploh, razumevanja in razsojanja, a tudi političnega delovanja. Zrušitev tega marmornega »kolosa«, narejenega iz Enega kosa, je zatorej tisto, kar je lahko tarča že teh generacij, ki so tukaj in zdaj.

Sklep, ad Wittgenstein

1. Stoiki (in ne »Stari 'Grki'« kar tako ter počez, kot se o tem po navadi akademsko blebeta) so dejanski antimišljenjski utemeljitelji Zahoda in vseh še učinkujočih zahodnjaških načinov »mišljenja«, izdelovanja in življenjarjenja.
   1.1. Obenem so ravno Stoiki – z neo in poststoiki vred, seveda – veliko več kot zgolj duhovni očetje Zahoda.
   1.2. Stoiki – gledano v celoti, torej kot permanenca samogibanja Zahoda v Vnebovzetje Napredovanja in naprejstva – so namreč hkrati vsaj še matere ter nadvse nešteta sonca, med katerimi so se zahodnjaki povsem izgubili.
   1.3. Izgubili so se nekako tako, kot se nočni metulji »izgubijo« in poginejo ob (zanje) absolutni svetlobi nemišljenja in absolutne Resnice ter vednosti, v končni instanci pa znanja (*knowledge*) in tehnike (*tehne*).
2. Tisto poglavitno, kar so Stoiki storili – ne glede na to, ali je to bilo »namenoma« ali pa se jim je kar tako ter zatorej »akcidentalno« pripetilo – in kar kot neo/post stoiki še zmeraj počno/počnemo, je to, da so mogočno prispevali k izdelavi revolucionarno »nove slike sveta«, s tem pa posredno (vednostno) tudi ta »naš« sedanji, le še mahedrajoči ne-več-svet Zahoda sam.
   2.1. Ravno ta stoiška »slika sveta« je tisto, kar se radikalno razločuje od neslike »Starih« in je tisto, kar vse-kar-je požene v vrtinec vednostnega in tehničnega samovrtinčenja (»razvoja in napredka«) revolucije.
   2.2. Stari namreč nikoli niso zmogli in tudi niso slikali Sveta, oni so ta Svet kratko malo bili na način njegove sestavine.
   2.3. Prehod od Starih na Stoike je največja dosedanja »historična diskontinuiteta« (revolucija) in je hkrati najbolj spregledana in (»potlačena«) izmed vseh dosedanjih človeških revolucij: zaseda namreč mesto Revolucije revolucij, je torej Mati-vseh-revolucij.
   2.4. Ta prehod od Starih na Stoike je obenem tudi »gramatični prehod« iz dominance biti (*einai*) v dominanco imeti (*ehein*), iz politike govorjenja (*logisthai, speech*) v antipolitiko revolucionarnega družbenega jezikanja (*language*).
   2.5. Slikanje sveta – arhimedovski pogled od zunaj iz »Arhimedove točke« – je tisto revolucionarno, kar so v igro pripeljali Stoiki in na čemer je (rečeno že postmoderno) bil zgrajen tudi Wittgensteinov *Tractatus*.
   2.6. Prehod iz *Tractatusa* na *Philosophische Untersuchungen* zatorej na nek način ustreza prehodu iz »slike sveta« in stoicizma v analitiko stoicizma samega in njegovih jezikovnih iger *(language games)* samih.
   2.7. To je tisto, kar je postorjeno že iz pozicije govorjenja (*logos, logisthai),* ne pa več iz »slike«, in kar se nujno razpira vsaj v smeri Aristotelove *Peri hermeneias, Topike…*
3. V stoiški »novi sliki sveta« prostora za nekaj takega, kot so »Stari«, kot je politika in govorjenje ter – in to velja nadvse – kot je Svet, več ni (bilo). Svet izgine ali pa nežneje rečeno, vsaj »začne izginjati«.

3.1. Natanko to je tisto, kar velja tudi za ves poznejši »zahodni razvoj« in samorevolucioniranje, ki je napredovanje ničenja Sveta (podružbljanje!), in sicer vse do današnjih dni.

3.2. To, v imenu česa in kar je postorjeno, je kozmopolis (različne konstrukcije Enega, tudi mega(lo)polis), ki danes ustreza pojmu globalna družba, kajti ta je naravnost božanska, tudi na način Enega.

4. Točno nakazana stoiška »nova slika sveta«, v kateri ni več Sveta in je zatorej sama nekakšen Nesvet že *in nuce* (globalna družba) – je podlaga/predpostavka (*hypokeimenon*) tudi tiste »slike sveta«, kot se le-ta nakazuje v dominantnih zahodnih religijah, krščanstvu nadvse.

4.1. Isto velja tudi v vseh znanostih, zahodnih vednostih in znanjih ter strokah (*knowledge*) sploh, da tehnike in tehnologij niti ne omenim.

5. Tam, kjer je bil Svet pri Starih, je za Stoike nastopila transcendentalna Narava, Zakon, Bog ali nekaj podobnega (kozmopolis, mega(lo)polis), vsekakor in nedvomno pa nekaj nadrejenega in gotovo Enega (»princip monizma«).

6. Nastopilo je nekaj takšnega, kar je Svetu in njegovi pluralnosti, nepredvidljivosti, političnosti radikalno onstranskega, negativnega, nekaj, kar je Svet, pluralnost in nepredvidljivost, ter politiko izničujočega.

7. S tem so Stoiki izdelali/postavili fundamentalno antimišljenjsko in antipolitično infrastrukturo za vse prihajajoče (ali takrat že prišle) religiozne in vednostne sisteme, pod jarmom katerih Zahod (tudi ves preostali »Svet«, ki ga podredi in trpinči ravno ta stoiško nastavljeni Zahod skozi stoletja) sam še zmeraj ječi;

8. Točno to antisvetno in antipolitično Eno je obenem tudi infrastruktura izdelave tistega, kar se je pozneje – skozi zahodni »razvoj« – razvilo kot Družba in na čemer ravno tako temelji vsa humanistika, družboslovje (in naravoslovje).

9. To pomeni – gledano s stališča »konca« –, da ravno na tem temelji tudi ta »naša« Ena-družba ali »globalna družba«, ki ravnokar doživlja svoj imanentni »veliki trk« s svojimi notranjimi (!) političnimi mejami in/ali s podložniki, ki se kot politične živali začenjajo upirati;

10. Spopadi med različnimi »šolami« nemišljenja, denimo humanizma, družboslovja in humanistike ter tudi spopadi le-teh s teologijami ali znotraj teologij … in religij …, vse to je tisto Nekaj, kar poteka na skupnem področju stoicizma samega kot metajezika.

10.1. Ta skupni teren je – v končni instanci – (meta)Jezik imeti (*ehein*), ki ga še zmeraj jezikamo v vseh »modernih jezikih«, v vseh vednostih in strokah, oz. je tisto, za kar postmodernisti pravijo, da »ni mogoče« ali pa (ko so na *speedu* revolucioniranja in radikalizma) celo, »da ga ni«.

10.2. To in nič drugega je ravno tisto, s čimer je Wittgenstein skušal opraviti skozi svoje preiskave »jezikovnih iger«.

10.3. To je tudi tisto, kar je Heidegger skušal sprevračati, ko je trmasto vztrajal pri konstruktih *einai*, ki se nujno (!) slišijo (ker to tudi so, za to so tudi bili narejeni!) kot anti-jezikovni in absolutno »nenormalni«.

10.4. Stoicizem je »skupni horizont« vsega Zahoda in vse postmoderne »globalne družbe« (torej celega današnjega ne-več-sveta) in se kot tak postavlja kot tarča in naloga mišljenja, razumevanja, razsojanja ter še posebej političnega delovanja.

10.2. Ni je zahtevnejše in obenem tehtne naloge na strani tistih, ki kaj dajo na svoje mišljenje danes, kot je to poglobljeno branje ter nekaj takega, kot je vsaj »mišljenjski obračun« s-samimi-seboj, kar pomeni predvsem s Stoiki in stoicizmom. Sugestija za priha-

jajoče generacije mišljenja je potemtakem lahko takšna: če hočete »zagrabiti bika za roge« (Marx), se ne lotevajte te ali one »stvarne ekonomije«, raje zagrabite ekonomijo stoiškega argumenta in njihove jezikovne igre ter družine teh iger, potem pa se vam bo vse, kar danes brenči po akademijah in univerzah, pokazalo kot slaba ponovitev in papagalizacija neštetih stoicizmov *ad infinituum*.

10.3. Šele mišljenjski prijem, ki meri na Stoike (kar se da bolj celovito in predvsem s pomočjo »izvirnikov«), je tisto, kar omogoča spoprijem tudi s poststoiškim jezikanjem vse današnje postmoderne in »supermoderne« (*Auge*) dobe na ravni univerz, akademij in inštitutov.

10.4. To je tisto, kar nas na vsej črti pelje tako žejne čez vodo kot v neko novo klavnico, in sicer predvsem s specialističnimi govorancami o »strokovnosti« (*tehne*) ter sladkobnimi obljubami »novih tehnologij«, katerih smo le še nebogljeni pacienti.

10.5. Preseganje vsega tega stoiškega in poststoiškega – torej tudi postmodernega ter »supermodernega« – »pofla« začenja postajati mogoče, med drugim, tudi kot izstopanje iz meta-*ehein*-jezikanja »modernih jezikov«, ki so (v osnovi) stoiškega izvora in so nadaljevanje Koine z drugimi (znanstvenimi, tehničnimi, strokovnimi …, gramatičnimi) sredstvi.

10.6. Rečeno drugače, to pomeni izstopanje iz kozmopoliškega Vnebovzetja meta-*ehein*--jezikanja in »premikanje« sem, kar pomeni »nazaj« in v-svet pluralnosti in političnega delovanja.

10.7. Seveda vse to v pomenu nazaj v to izsesano, izničeno, borno in bledo, kar je od skupnega sveta sploh še (pre)ostalo, in ne kot bežanje v obljub polno virtualnost tehnike in tehnologije.

10.8. Kajti ravno to izsesano, to pomečkano in izničeno, to borno in le še bledo, torej to, kar je od skupnega sveta sploh še (pre)ostalo, smo namreč hkrati vedno tudi mi sami: tako posamič kot tudi skupnostno.

11. Obramba in ne »spreminjanje sveta« je potemtakem tisto, za kar gre pri vseh, ki so sploh še zmožni misliti, razumevati, razsojati ter politično delovati tukaj in zdaj.

11.1. Obramba sveta je predpogoj in predpostavka (*hypokeimenon*) kakršnega koli resnega zamejevanja norenja in norosti družbe, družbenega (in družboslovja).

11.2. Družba (ne pa Svet – ne mešajte tega dvojega, to ni Eno!!!), družbeno in družboslovje je zatorej tisto, kar je iz stoiške kozmopoliškosti treba šele znati zamejevati (*horisomai*), in sicer vse tja do znotrajakademskega in siceršnjega gnitja.

11.3. Da je to zamejevanje *par excellence* politično in antidružbeno ter antidružboslovno dejanje političnih živali – in ne družbeno delo, družboljubni ekshibicionizem ali pa družboslovno jezikanje –, je umevno samo po sebi.

Literatura

ADORNO, F. (1999): *Introduzione a Socrate*. Bari, Laterza.

ARENDT, H. (1996): *Vita Activa*. Ljubljana, Krtina.

ARISTOTEL (1987): *Fizika*. Zagreb, SNL.

ARNIM, H. (2002): *Stoici antichi, Tutti i ferammenti*. Milano, Bompiani.

AUGE, M. (2000): *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London, Verso.

BARNES, J. (1996): *Aristotel*. Maribor, Aristej.

BOARDMAN J., GRIFFIN J. IN MURRAY O. (2001): *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford, University Press.

BRISSON, L. (2004): *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago & London, University of Chicago Press.

CICERO, M. T. (1975): *O krajnostima dobra i zla*. Sarajevo, Veselin Masleša.

FINNIS, J. (1980): *Natural Law and Natural Rigth*. Oxford, University Press.

GOBRY, I. (2000): *Le vocabulaire grec de la Philosophie*. Paris, Elipses.

JANNARIS, A. N. (1968): *A Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

KUZMANIĆ, T. (1996): *Ustvarjanje antipolitike: elementi genealogije družboslovja*. Ljubljana, Sophia.

LONG, A. A. (2001): *Stoic Studies*. Los Angeles & London, University of California Press.

LONG, A. A. IN SEDLEY, D. N. (2009): *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, University Press.

MASTRONADE, D. J. (1993): *Introduction to Attic Greek*. Los Angeles & London, University of California Press.

MILLER, F. D. (2001): *Nature, Justice, and Rights in Aristotles Politics*. Oxford, Clarendom Press.

PETERS, F. E. (1967): *Greek Philosophical Terms*. New York, University Press.

POWEL, A. (2001): *Athens and Sparta, Constructing Greek Political and Social History from 478 b.c.* London & New York, Routledge.

PRADEAU, J. F. (2002): *Plato and the City*. Devon, University of Exeter Press.

REICHENBACH, H. (1999): *The Direction of Time*. Mineola & New York Dover Publication.

RAJHENBA, H. (1964): *Rađanje naučne filozofije*. Beograd, Nolit.

RHODES, F. H. (2007): *The Greek City States*. Cambridge, University Press.

RIEDEL, M. (1990): Systeme und Struktur. V *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ur. Otto Brunner, Werner Conze in Reinhart Koselleck, Stuttgart, Band 6 Klett-Cotta.

SANDBACH, F. H. (1985): *Aristotle and the Stoics*. Cambridge, Cambridge Philological Society.

SANDBACH, F. H. (1994): *The Stoics*. Cambridge, London, Indianapolis. Hackett Publ. Company.

SCHOFIELD, M. (1999): *The Stoic Idea of the City*. Chicago & London, Chicago University Press.

SEXTUS EMPIRICU (1990): *Outlines of Pyrrhonism*. New York, Prometheus Books.

SHARPLE, R. W. (2000): *Stoiki, epikurejci in skeptiki: uvod v helenistično filozofijo*. Maribor, Aristej.

URMSON, J. O. (1990): *The Greek Philosophical Vocabulary*. London, Duckworth.

VLASTOS, G. (1995): *Studies in Greek Philosophy, Vol. II.: Socrates, Plato and their Tradition*. Princeton & New Jersey, Princeton University Press.

WITTGENSTEIN, L. (1969): *Filozofska istraživanja*. Beograd, Nolit.

WITTGENSTEIN, L. (1987): *Tractatus logico-philosophicus*. Sarajevo, Veselin Masleša & Svjetlost.

WITTGENSTEIN, L. (1998): *Prototraktat*. Zagreb, DOL.

Zdravko Kobe

Svet brez sveta

Heglova teorija dejanja in težave z občim

Svet je v krizi. Ta kriza ni samo kriza posvetnega obstoja, zastoj na utečenih poteh, po katerih se sicer odvijajo dogodki. Je kriza sveta samega. Ko bi šlo zgolj za kraj, kjer se ljudje srečujejo, bi sicer gotovo tvoril cenjen prostor, v katerem bi lahko vsak od nas izkazoval svojo izjemnost. Toda realno obstoječi svet je takšen, da sodobni posameznik v njem čedalje teže prepozna sebe in oblikuje afirmativni odnos do njega. Svet mu je postal tuj, podrejen slepim zakonom, v njem čedalje bolj prevladujejo videz in votle konvencije, ki ne samo onemogočajo spletanje pristnih vezi, temveč grozijo, da si bodo s hladno preračunljivostjo podredile še tistega nekaj pravega sebstva, kar mu ga je še ostalo. V takšnih okoliščinah posamezniku pogosto ne ostane drugega, kot da se umakne vase, kvečjemu še v krog svoje intime, kjer je edino lahko v celoti in brez zadržkov on sam, in v zunanjost pošilja samo golo površino. *O, solitude!* In kadar imajo višji ideali pravičnosti v njem še tolikšno moč, da prikličejo celo nekakšno ogorčenje nad stanjem stvari, bo svoje zavračanje tega sveta praviloma izkazal s poudarjenim neupoštevanjem obstoječega. Kakor da bi ukvarjanje s svetom že pomenilo prikrito paktiranje z njim, ki samo utrdi njegovo moč, naj bi pravo dejanje zahtevalo popolno dezinvesticijo (Raje bi, da ne!) ali vzvišen prezir (Zahtevajmo nemogoče!), torej v vsakem primeru brezbrižnost do struktur obstoječega sveta.

Opirajoč se na Heglovo teorijo dejanja bomo v pričujočem prispevku skušali nakazati, kako takšna drža sama proizvaja tisto izgubo sveta, ki subjektu onemogoča, da bi bil on sam, in da se nasprotno lahko uresniči le toliko, kolikor s svojim delovanjem prispeva k *das wahre Werk*, k delu gradnje sveta. Vendar pa se zato ne more več izogniti odgovoru na vprašanje, kaj pravzaprav je.

I.

Pri prikazu Heglove teorije dejanja lahko izhajamo iz Kantovega projekta utemeljitve moralnosti, kakor je v kanonski obliki podana v analitiki *Kritike praktičnega uma* in v *Utemeljitvi*

metafizike nravi. Res je sicer, da Kant tam ne razvija splošne teorije delovanja, temveč skuša utemeljiti zgolj možnost *moralnega* dejanja. Toda ker je na ta način vendarle predstavil pogoje, ki veljajo za *uspešno* dejanje, in ker je Hegel oblikoval svoje pojmovanje dejanja ravno v razmejitvi od Kanta, nam ta teorija ponuja najboljši okvir za razumevanje Heglove argumentacije.

Moralno dejanje je za Kanta dejanje, v katerem se umno bitje v celoti podredi avtonomiji uma. Postavitev tako visokih zahtev po eni strani izhaja iz prepričanja, da lahko le na podlagi pripoznanja takšne zavezujočnosti subjektu pripišemo avtorstvo njegovih dejanj in s tem šele razpremo prostor za subjektivnost in dejanje v pravem pomenu. Kot umno bitje se človek resda razlikuje od drugih bitij narave po tem, da deluje ne le v skladu z zakoni, temveč v skladu s *predstavo* zakonov. Njegovo delovanje je smotrno, je prizadevanje za udejanjenje smotra. Toda samo dejstvo smotrnosti še ne zagotavlja avtorstva, ker je načeloma povsem mogoče, da ti smotri niso nič drugega kot nujni izraz nekih drugih sil, denimo nagnjenj, ki bi se tedaj izkazala za pravi vir delovanja. V tem primeru bi subjekt sicer lahko ohranil občutek svobode, prepričanje, da je on sam tisti, ki se odloča za takšno ali drugačno dejanje, daje prednost tej ali oni predstavi, vendar bi se dejanske niti nahajale v nekih drugih rokah, pravzaprav v slepem mehanizmu narave. Da bi torej sploh lahko govorili o dejanju kot posebni dejanskosti, ga je treba tako ali drugače obvarovati pred imperijem naravne vzročnosti; in ker je ta univerzalna, brez izjeme, se to lahko zgodi le tako, da se subjekt podredi neki drugi nujnosti, nekemu drugemu zakonu, ki je enako brezpogojen, pač ravno moralnemu zakonu. Po drugi strani pa je Kant ugotovil, da z umom ni mogoče vsebinsko določiti pojma dobrega, tako da bi zakon moralnosti oprli na predstavo nekega končnega stanja, za katerega bi si morali prizadevati, in bi ne oziraje se na izvor naših smotrov stopnjo moralnosti dejanja merili s tem, koliko pripomore k udejanjenju tako določenega končnega cilja. Za opredelitev dobrega je s tem ostala samo nasprotna pot, da je dobro namreč proizvod tistega dejanja, h kateremu je zavezan subjekt. Od tod Kantova ideja, da se umno bitje konstituira kot moralni subjekt s tem, da se podredi avtonomiji uma, ki nazadnje ne izraža ničesar drugega kot občo brezpogojnost.

Ko je Kant tako vzpostavil okvir moralne zavezujočnosti, pa je nato povlekel nekaj razločkov, zaradi katerih si je upravičeno nakopal očitke arbitrarnosti in nedejanskosti. Ključna med omenjenimi razločki je verjetno teza, da ima pri presoji dejanja odločilno vlogo vprašanje, kaj je nastopilo kot določitveni razlog volje. Dejanje je po svojem pojmu poskus realizacije smotra, manifestacija maksime, ki jo subjekt udejanja s svojim delovanjem. Toda to je zgolj en del opisa, kajti na ta način dejanje zgolj vpišemo v red občega, ne da bi mogli povedati, kaj ta konkretni subjekt navezuje na njegovo dejanje. Posameznik je pač *moral* imeti svoje *posebne razloge*, da je storil to *obče dejanje*! No, Kant te razloge najde v takšnih ali drugačnih nagnjenjih subjekta, ki s svojo realno dinamiko povrh vsega zagotovijo kavzalno moč za izvedbo dejanja. In medtem ko bi to še lahko sprejeli, dejanje je pač že v skladu s svojim pojmom bistveno posebno in realno, pa je Kant obenem vztrajal, da prav ta *določitveni razlog tvori resnico dejanja*, da je prav občutje tisto, ki med mogočimi pretendenti enoznačno *ustoliči maksimo dejanja*. Šele na podlagi tega dodatka je nato lahko razvil teorijo moralnosti, ki od subjekta ne zahteva zgolj delovanja v skladu z dolžnostjo, temveč obenem tudi ustrezno *notranjo naravnanost*, ki se utelesi v posebnem moralnem občutju, namreč v spoštovanju, ki da ga umni subjekt a priori občuti do moralnega zakona. In ker se zdi, da je določanje delovanja po Kantu bistveno monokavzalno ali da vsaj ne more prihajati iz dveh različnih smeri obenem, je dejanje nazadnje moralno le, če je res čisto, tj. če je storjeno izključno iz spoštovanja do moralnega zakona.[1]

[1] »Bistveno za vsako določitev volje z naravnim zakonom je, da je kot svobodna volja določena zgolj z zakonom, torej ne le brez součinkovanja čutnih nagibov, ampak z njihovo popolno zavrnitvijo.« (Kant, 1993: 73). Enako tudi: »… in bi dejanje storil brez vsakega nagnjenja, zgolj iz dolžnosti – šele v tem primeru ima njegovo dejanje svojo pravo moralno vrednost« (Kant, 2005: 15).

Tako dobimo tipične poteze tiste *sublimne moralnosti*, ki je Kantu od prvega trenutka naprej prinesla toliko vnetih občudovalcev. Toda medtem ko je neposredna naveza maksime in občutja omogočila *ontološko fiksacijo* dejanja, kar je verjetno eden glavnih razlogov njene vpeljave, je na vseh drugih ravneh njen učinek pravzaprav nasproten. Na podlagi tega, kaj je nastopalo kot določitveni razlog volje, je na ontološki ravni zdaj res enoznačno določeno, ali je dejanje moralno ali ne, in sploh, kakšna je bila njegova maksima in za kakšno dejanje potemtakem gre. Toda ravno zaradi te ontološke dovršenosti v trenutku določitve se po drugi strani *dejanje osamosvoji* od pojavnosti, od drugih akterjev in nazadnje celo *od subjekta samega*. Če o pomenu dejanja v celoti odloča določitveni razlog volje, potem je sicer racionalno pričakovati ustrezne učinke v pojavnosti, vendar moramo obenem vedeti, da se posledice gibljejo na neki povsem drugi, dejanju zunanji ravni. Kant izrecno poudarja, da so učinki lahko drugačni od načrtovanih in da morda tudi v celoti izostanejo, ne da bi to kakorkoli vplivalo na vrednost dejanja samega.[2] Dejanja pač ne moremo presojati po učinkih, temveč edino po njegovi maksimi, in ta je bila zapečatena v trenutku določitve volje. Na splošno zunanji opazovalci nikoli ne morejo presojati dejanj drugih umnih bitij, ker ne morejo videti tistega, kar edino šteje, namreč maksim, medtem ko smo za učinke, ki jih edino lahko vidijo, že ugotovili, da so za presojo dejanja tako rekoč brez pomena. Še več, čeprav ima subjekt nesporno privilegiran dostop do lastnih maksim in nagnjenj, pa po Kantu nazadnje niti on sam ne more vedeti, kakšna je prava vrednost njegovih dejanj: ker ne more vedeti, da nobeno patološko nagnjenje ni imelo nikakršne kavzalne vloge pri določanju volje, tudi ne more pozitivno zatrditi, da je bilo njegovo dejanje čisto in torej moralno. Povsem mogoče je, priznava Kant, da v celotni zgodovini človeštva ni bilo niti enega samega moralnega dejanja.[3]

V Kantovi teoriji tako dejanje nastopa kot ločena dejanskost, v kateri je subjekt pravzaprav zgolj v odnosu do sebe. Ta čista notranjost se v trenutku določitve volje za hip resda zlije z zunanjostjo občutja. Toda mimo tega bežnega sovpadanja obeh skrajnosti – ki pa je lahko še naprej zgolj notranje, saj je moralno občutje v celoti proizvod subjektovega uma, in ki se tako ali tako izmika vsakemu spoznanju, še zlasti za druge – si Kantovo teorijo dejanja, ki je v marsikaterem pogledu tako pravzaprav predkritična, še najlaže ponazorimo *z modelom racionalistične substance*, v kateri je dejanje povsem notranje in je v celoti dovršeno, še preden se proizvede kakršna koli sprememba zunaj substance. Posledice, ki jih ima dejanje v svetu, so zgolj nebistvena manifestacija, ki je strogo vzeto brez pomena in bi lahko tudi v celoti izostala. Vsekakor to ne vpliva na delujočega, ta je neodvisen od svojega dejanja. Od tod potem sledijo tipično kantovske patologije, kakor je na primer ta, da ima subjekt svoje dejanje za dobro, četudi proizvede naravnost nasprotno od tistega, kar bi bilo treba storiti, češ da se dejanje ravno ne meri po svojih učinkih. Od tod npr. lik *lepe duše*, kjer lahko subjekt vztraja pri svoji moralnosti, čeprav očitno ne naredi ničesar, češ da se prava vrednost dejanja skriva v njegovi maksimi, ta pa je, kot najbolje ve on sam, v celoti moralna. Od tod verjetno tudi dovolj razširjena predstava, da je plemenitejši poraz kot zmaga, če se lahko v propadu neprimerno laže pretvarjamo, da smo vztrajali pri svojih načelih in dosegli moralno zmago, ki da je v resnici edino, kar zares šteje. Vsi ti primeri kažejo, da je

[2] »Tu gre le za določitev volje in za določitveni razlog njene maksime, če je svobodna volja, ne pa za izid.« (Kant, 1993: 47). Enako tudi: »Dobra volja ni dobra zavoljo tega, kar povzroča ali naredi, ni dobra zaradi svoje primernosti, da doseže kak zastavljeni smoter, ampak edino zaradi svojega hotenja … Koristnost ali neplodnost tej vrednosti ne moreta ničesar ne dodati ne odvzeti.« (Kant, 2005: 10)

[3] »Res je absolutno nemogoče, da bi na podlagi izkustva s popolno gotovostjo izsledili en sam primer, v katerem je maksima dejanja, ki je sicer v skladu z dolžnostjo, temeljila zgolj na moralnih razlogih in na predstavi dolžnosti.« (Kant, 2005: 24). Enako tudi: »Morda ni bilo nikoli človeka, ki bi povsem nesebično izpolnil svojo spoznano in tudi pripoznano dolžnost; morda to kljub največjemu prizadevanju nikoli ne bo uspelo nikomur.« (Kant, 2006: 58)

zaradi Kantove teorije dejanja njegov *praktični subjekt bistveno samoten*, zaprt v svojo notranjost kot edini prebivalec svojega sveta – še več, kažejo nam, da pri njem strogo vzeto *ni sveta*. Prav ker svet konceptualno zanj sploh ne obstaja, lahko Kant potem vehementno zahteva, da lahko v imenu pravice mirno tudi propade. *Fiat iustitia, et pereat mundus!* In iz podobnega razloga je subjekt kantovsko navdahnjene moralnosti lahko izjemno zadovoljen sam s seboj, četudi gre vse narobe.

II.

Hegel se je nasprotno že od samega začetka svoje filozofske poti ukvarjal natanko z vprašanjem, kako zagotoviti pogoje za *udejanjenje moralnosti*. Prepričan, da je neskladje med zunaj in znotraj predvsem znamenje neresničnosti domnevne notranjosti, je proti implikacijam Kantove teorije dejanja preoblikoval sam pojem dejanja.[4] Po Heglovem razumevanju, v izhodišču dovolj običajnem, gre v dejanju za to, da skuša subjekt neko predstavo, tj. smoter, ki sprva obstaja zgolj v subjektovi notranjosti, *prestaviti* v zunanjo dejanskost. Pravi smoter dejanja je toliko *udejanjenje smotra*, je v vzpostavitvi *identitete med zunaj in znotraj*, v prizadevanju, da bi *prej zgolj subjektivni smoter pridobil objektivni obstoj*.[5] Toda če je pravi smoter dejanja res udejanjeni smoter, potem dejanje ne more biti dovršeno že v trenutku določitve volje, temveč *po svojem pojmu* nujno *vključuje učinke*, ki jih je proizvedlo v svetu. Dejanje s tem sicer še ne preneha biti subjektivno, poskus realizacije subjektovega smotra; a vendar, ker je zdaj tudi objektivnost vsebovana v samem pojmu dejanja, postanejo pogoji objektivnosti enako konstitutivni momenti, ki jih je treba upoštevati pri analizi dejanja. Tako je dejanje za Hegla že takoj *svetno*, saj je objektivni svet *edino mesto*, kjer lahko subjektivni smoter pridobi objektivni obstoj. Iz podobnih razlogov dejanje pridobi tudi *časovno dimenzijo* in drugačno, *odprto ontološko strukturo*, tako da pri njegovi konstituciji igrajo bistveno vlogo zakoni narave in *sodbe drugih*, ki lahko *za nazaj določijo subjektovo maksimo*. Poglejmo podrobneje.

Kot je bilo rečeno, je Hegel sprejemal bistveno subjektivnost delovanja. Zanj je dejanje treba vedno opisati s stališča delujočega subjekta, kot poskus udejanjenja *njegovega* smotra, in ga presojati v skladu z nameni, ki jih je imel on sam. Dejanje je obenem resda tudi poseg v svet, je dogodek v naravi, s katerim se sproži neka veriga vzrokov in učinkov, in kakor je v naravi vse povezano z vsem, ta dogodek tako ali drugače oplazi sleherni drobec sveta. V tem smislu vsako dejanje spremeni svet v celoti, in če bi govorili o krivdi v tem smislu, bi bil vsakdo kriv za vse, kolikor je v svetu nasploh navzoč abstraktni predikat mojega. Vendar subjekt ne more biti odgovoren za vse mogoče učinke, po Heglu lahko njemu pripišemo zgolj tiste spremembe, ki so bile vsebovane že v njegovem neposrednem smotru. Na to meri distinkcija med *die Tat* in *die Handlung*. Antični svet tega razločka ni poznal, zato tragiški junak, npr. Ojdipus, celoten sklop posledic, ki izhajajo iz njegovega dejstva, vzame nase kot svoje dejanje, četudi gotovo ni imel namena ubiti očeta in spati z materjo, in bi bil pred vsakim človeškim sodiščem opran krivde. V tej subjektivaciji gre Hegel pravzaprav še celo dlje kot Kant, saj proti možnosti čistega dejanja zatrjuje, da se lahko dejanje zgodi le, če *subjekt v njem najde kaj zase*, če v njem razpozna sebe v svoji *posebnosti*.[6]

[4] Za Heglovo teorijo dejanja cf. M. Quante (1993): *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart–Bad Cannstatt, frommann-holzboog; cf. tudi A. W. Wood (1990): *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge UP.

[5] Za določitev pojma dejanja glej zlasti §§ 109 in 110 Heglovega *Orisa filozofije pravice*. »Vsebina je zame določena kot *moja* tako, da v svoji identiteti ne le kot *notranji* smoter, temveč tudi kolikor prejme *zunanjo objektivnost, zame vsebuje* mojo subjektivnost.« (Hegel, 2004: 208) Enako tudi: »Kajti *dejanskost* smotra je smoter delovanja« (Hegel, 1998: 240).

[6] »Da je v dejanju vsebovan in izvršen ta moment *posebnosti* delujočega, tvori *subjektivno svobodo* v njeni konkretni določitvi, *pravico subjekta*, da v dejanju dobi svojo *zadovoljitev*.« (Hegel, 2004: 229)

Vendar je to zgolj en moment pojma dejanja in nasproti temu, kar Hegel imenuje *pravica subjektivnosti*, stoji enako utemeljena *pravica objektivnosti*. Dejanje se neposredno dotakne sveta zgolj v eni posamezni točki in se potem tako rekoč osamosvoji od subjekta ter ubere lastno pot v zaporedju vzrokov in učinkov. Videli smo že, da so učinki konceptualno notranji moment dejanja. Ne nazadnje smoter dejanja ni bilo proizvesti tiste partikularne spremembe, ki jo je mogoče na najbolj rudimentarni ravni opisati z gibom telesa, npr. z migljajem prsta, temveč smo z njim hoteli doseči neki učinek, npr. prižgati luč ali ubiti človeka, ki se nahaja na bolj oddaljenem koncu kavzalne verige. Migljaj prsta je bil zgolj sredstvo za ta učinek. V tem smislu je tudi sama kavzalna veriga, vključno z naravnimi zakoni, po katerih se odvija, enako neločljiva od pojma dejanja. Hegel pravi, da je to *imanentna duša*, telos, s katerim se izpolni dejanje.[7]

No, z vključitvijo dejanskih posledic pa se pojem dejanja zalomi. Veriga vzrokov in učinkov se drži skupaj v skladu z nekim redom, na katerega subjekt nima vpliva. Deloma je to eden od *pogojev možnosti uspešnega dejanja*, saj lahko subjektivni namen le tako pridobi *objektivni* obstoj in je takšna *osamosvojitev od subjekta* natanko cilj dejanja kot takega. Toda že sama heterogenost, dejstvo, da v svetu vlada subjektu tuja zakonitost in da lahko nepregledna množica naključij, ki jih subjekt nikoli ne more vračunati v celoti, v vsakem trenutku preusmeri tok vzročnosti, potegne s seboj možnost, tako rekoč nujnost, da se končni učinek dejanja ne bo ujemal s tistim, kar je sprva načrtoval subjekt. »Kamen, ki ga vržeš iz roke, je od hudiča.« (Hegel, 2004: 225) Pravzaprav je po Heglu že samo dejanje treba obravnavati kot motnjo, ki poruši utečeni tok stvari, kot korak v neznano, katerega izhod je bistveno negotov.[8] Ker tvori možnost neskladja eno od ontoloških določil samega pojma dejanja, bi lahko celo rekli, da je dejanje za Hegla *bistveno tvegano*, da je zmeraj korak v prazno in da delovati ne pomeni nič drugega kot *izpostaviti se temu tveganju*.[9] V tem bi lahko videli *tragičnost* dejanja po Heglu.

Vendar dejanje niti z vključitvijo empiričnih posledic še ne more veljati za dovršeno. Hegel poudarja, da je v dejanju poleg tega vsebovan *pozitiven odnos do volje drugih*.[10] Dejanje se namreč neposredno vpisuje v red občega, je poskus realizacije subjektovega smotra. Kant je iz tega sklepal, da zunanji opazovalci ne morejo presojati vrednosti dejanja drugega subjekta, saj iz empiričnih posledic, ki so jim edino na voljo, ne morejo razbrati subjektove maksime, ki da edino šteje. In kot smo videli, je od tod izhajala možnost, da subjekt ne glede na faktične učinke dejanja vedno vztraja, da je bila njegova maksima drugačna, domnevno seveda čista. Subjekt je tako načeloma ohranil suvereno moč, da prosto razpolaga z vrednostjo dejanja, ne da bi imeli drugi v rokah kakršnokoli sredstvo, da bi spodbujali veljavnost njegovega samoopisa. Natanko to pa po Heglu pomeni, da je dejanje, v nasprotju s svojim pojmom, še zmeraj ostalo *zgolj* subjektivno. In če je smoter dejanja zares v tem, da subjektov smoter pridobi objektivni obstoj, da torej postane ravno *neodvisen od subjekta*, potem se to zaradi njegove občosti lahko zgodi samo tako, da je smoter potrjen v sodbi drugih, kot *intersubjektivno pripoznani* smoter. Dejanje ima po svojem pojmu pozitiven odnos do volje drugih, ker je svet, ki ga naseljujejo drugi subjekti, edini prostor, kjer lahko dejanje kot imanentno obče pridobi objektivnost.

[7] »Posledice, kot lastna imanentna upodobitev dejanja, zgolj manifestirajo njegovo naravo in niso nič drugega kot dejanje samo; dejanje ga zato ne more niti zanikati niti prezreti.« (Hegel, 2004: 218)

[8] »Kajti v tem ko si je kot sebstvo in pristopi k dejanju, se dvigne iz *enostavne neposrednosti* in samo postavi razdvojitev … početje je samo ta razdvojitev.« (Hegel, 1998: 237–238). Tudi: »Delovati v tistem izvornem grškem smislu [pomeni] … izstopiti iz nerazdvojene zavesti …« (Hegel, 1986: 543).

[9] »Delovati zato po tej plati pomeni *izpostaviti se temu zakonu*.« (Hegel, 2004: 213)

[10] »Izpeljava mojega smotra ima zato v sebi to identiteto mene in drugih volj, – ima *pozitiven* odnos do volje drugih.« (Hegel, 2004: 210)

[11] »Početje je zato samo prestavljanje njegove *posamezne* vsebine v *predmetni* element, v katerem je ta vsebina obča in pripoznana, in ravno to, da je pripoznana, naredi dejanje za dejanskost.« (Hegel, 1998: 325–326)

[12] »Kaj je zavest *na sebi*, zatorej ve šele iz svoje dejanskosti. Individuum zato ne more vedeti, *kaj je*, preden se s početjem ne spravi v dejanskost.« (Hegel, 1998: 204)

[13] Glede retroaktivne vzročnosti dejanja pri Heglu cf. zlasti A. Speight (2001): *Hegel, Literature and the Problem of Agency.* Cambridge, Cambridge UP; R. B. Pippin (2010): Hegel's Social Theory of Agency: The 'Inner–Outer' Problem. V *Hegel on Action*, ur. A. Laitinen in C. Sandis, 59–78. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Dejansko je šele kot pripoznano.[11] Prav ker je izhajal iz Kanta, je tako Hegel prišel do nasprotne trditve, da je *dejanje bistveno javno*, storjeno sredi sveta.

Vključitev te nove objektivnosti, objektivnosti intersubjektivnega pripoznanja, v enem delu sicer deluje kot varnostna mreža pred prvo objektivnostjo, saj dejanja kot bistveno občega zdaj ni več mogoče neposredno povzeti iz objektivnosti empiričnih posledic. Toda obenem ta novi moment samo še okrepi možnosti neskladja med subjektivnim in objektivnim obstojem smotra. V običajnih okoliščinah in pri malih dejanjih diskrepanca morda niti ni opazna. Kadar je neskladje občutno, do te mere, da subjekt v posledicah svojega dejanja ne more prepoznati sebe in se ne more strinjati s sodbo, ki o njegovem dejanju obvelja v sodbi drugih, pa zares nastopi konceptualni problem, za kakšno dejanje gre. Pomembno je poudariti, da je njegova razrešitev odprta. Po Heglovem mnenju imata namreč v takšnih okoliščinah obe strani interpretacijskega konflikta, tako subjektivnost kakor objektivnost, *vsaka svojo pravico*. Po eni strani je treba dejanje vedno obravnavati kot subjektivno; vendar po drugi strani subjekt enako ne more biti brez odgovornosti vsaj za tiste posledice, ki bi jih bil kot racionalni akter mogel in zato moral predvideti.

Kje natanko poteka meja v posameznem primeru, je nazadnje odvisno od konkretnih okoliščin. Na splošni ravni pa lahko tako ali drugače dodamo dve pripombi. Tudi če subjekt nepopustljivo vztraja pri svoji interpretaciji, je najprej jasno, da je v primeru takšnega neskladja njegovo dejanje po njegovih lastnih kriterijih *spodletelo*. V njem mu očitno ni uspelo zagotoviti objektivnega obstoja za svoj smoter, ni mu uspelo udejanjiti lastne subjektivnosti. Toda kot smo že opozorili, je bilo dejanje, drugič, v nekem drugem smislu vendarle uspešno, saj mu je ne glede na svoj empirični rezultat pač *uspelo povedati nekaj, namreč nekaj o subjektu samem.* V tem pogledu, *kot ekspresivno*, dejanje pravzaprav sploh *ne more biti neuspešno*. In ker za Hegla dejanje tvori resnico subjektove namere, je dejanje preizkus realnosti tudi za sam subjekt: nazadnje niti on ne more vedeti, kaj je, preden se z dejanjem ne spravi v dejanskost.[12] Recimo, da je subjektivna namera zgolj začetna predstava, ki jo ima subjekt o sebi in je kot taka brez resnice, medtem ko šele poskus njene realizacije pokaže, kakšna je bila ta namera v resnici. Če tako npr. nekdo o sebi misli, da je velik umetnik, vendar vseskozi ne ustvari ničesar ali pa vsaj ničesar, kar bi imelo kakšno vrednost, bomo lahko utemeljeno sklepali, da je bila njegova samopredstava napačna. Ali če nas nekdo opozori na kako nerodno zadevo in brž pristavi, da nas nikakor ni nameraval prizadeti, ampak da je to storil ravno iz naklonjenosti, bomo včasih lahko upravičeno zatrdili, da je prizadeti natanko tisto, kar je bil njegov namen.

Pomembno je dodati, da takšno sklepanje lahko velja *tudi za subjekt sam*, saj se tudi on lahko znajde v položaju, ko je prisiljen priznati, da je ne glede na svoje začetne predstave o domnevnih smotrih tisto izrekel npr. iz zavisti. Ker skratka, pravzaprav podobno kot pri Kantu, subjekt nima absolutnega vpogleda v svoje smotre, lahko v takih primerih, ki so vedno mogoči, utemeljeno govorimo o *vzvratnem določanju subjektove namere*.[13] Šele dejanje je tisto, ki s svojimi dejanskimi učinki in skozi sodbo drugih pove, *kaj je bil subjekt zares hotel storiti* in kaj ga je potemtakem kavzalno pognalo v dejanje. Seveda se še zmeraj lahko zgodi, da se ne bo prepoznal v interpretaciji, ki mu jo o njegovem dejanju ponudimo mi. V tem je njegova pravica subjektivnosti, ki je za Hegla nedotakljiva. Toda očitno je, da to tedaj dela tudi v lastno škodo, saj se s takšnim

vztrajanjem sam obsodi na *neudejanjeni subjekt*, na subjekt, ki je ostal brez objektivnosti in brez resnice, na subjekt, ki mora v lastnih očeh veljati za spodletelega. Če hoče biti subjekt svojih dejanj, mu nasprotno ne preostane drugega, kot da *se pripozna* v učinkih in vzame ponujeno interpretacijo nase. *Ich bin's.*

Kot vidimo, je Hegel pravzaprav ohranil precej prvin Kantove teorije dejanja, med njimi zlasti primat subjektivnosti. Toda ob spremenjeni teoriji dejanja, ki zdaj kot svoj končni smoter postavlja udejanjeni smoter, in ob drugačnem ontološkem okviru, kjer delujoči ni več neodvisen od dejanja, so implikacije diametralno nasprotne.

III.

Heglov subjekt je bistveno subjekt sredi sveta. Ko sveta ne bi bilo, bi ostal brez edinega prizorišča, na katerem lahko pridobi resnico in dejanskost. Zato je tako rekoč zaradi sebe, zaradi lastne subjektivnosti dolžan skrbeti za to, da svet ostane še naprej. Toda ali subjekt sploh lahko ostane brez sveta?

V nekem smislu to dejansko ni mogoče. Brž ko imamo ljudi – in privzemimo, da se grožnja izgube sveta ne nanaša na možnost fizičnega uničenja –, se skozi njihovo delovanje neizogibno vzpostavi neko skupno področje, ki mu pravimo svet. *Kakšen* ta svet je, je seveda odvisno od narave njihovega delovanja. Toda podobno kakor je vsako dejanje v svoji ekspresivnosti nujno uspešno, tako se tudi vsako delovanje množtva subjektov nujno izteče v oblikovanje nekega skupnega področja med njimi, torej nekega sveta.

Še več, Hegel večkrat opozarja, da je takšen svet kot skupni produkt delujočih subjektov samodejno tudi svet tega posameznika, svet, ki je tudi njegovo delo, in če v njem vendarle ne more razpoznati samega sebe, potem je to predvsem znamenje njegove *odtujenosti*, njegove neobjektivnosti, spodletelosti, notranje razklanosti. Zlasti v razdelku o samoudejanjanju umnega samozavedanja v *Fenomenologiji duha* Hegel zaporedoma izriše več figur delujočega subjekta, ki izhaja iz predstave o neskladju med seboj in domnevno sprevrženim tekom sveta in skuša udejanjiti svoje smotre ne oziraje se na stanje sveta in proti njemu. V takih primerih, naj gre za neposredno čutno slast, zakon njegovega srca ali reflektirano krepost, se nezgrešljivo izkaže, da je sprevržena predvsem predstava, ki jo ima subjekt o samem sebi, da svetu ni treba čakati nanj, da bi se dobro realiziralo v njem. Hegel, ki je dobro poznal dela klasičnih ekonomistov, tudi Adama Smitha, je v svojo teorijo delovanja kot bistveno javnega vključil osnovne nauke logike tržne menjave, po kateri se iz množtva dejanj sebičnih subjektov, ki si prizadevajo zgolj za zadovoljitev svojih posebnih interesov, pod določenimi pogoji samodejno vzpostavi skupno ravnovesje, ki na najboljši mogoči način zadovolji interese vseh. V tem duhu je zatrjeval, da posameznik ne more delovati zgolj zase, ne da bi to tako ali drugače prišlo prav tudi občemu.[14] Posameznik je zanj, povsem nekantovsko, »boljši, kot si misli,« saj skozi svojo posebnost in tudi mimo svojih neposrednih smotrov obenem neizbežno udejanja obče dobro. »Ko deluje sebično, tedaj samo ne ve, kaj počne, in ko zatrjuje, da vsi ljudje delujejo sebično, s tem samo zatrdi, da so vsi ljudje brez zavesti o tem, kaj pomeni delovati.« (Hegel, 1998: 329)[15]

[14] »Dalje oni razloček dolžnosti do posameznega in do občega poleg tega nasploh po naravi nasprotja ni nič trdnega. Temveč kar posameznik naredi zase, vse prej pride prav tudi občemu.« (Hegel, 1998: 329)

[15] Hegel je Kantovo teorijo moralnega dejanja tako pravzaprav postavil na glavo. Za Kanta je dejanje moralno le, če je čisto, in ker tega nikoli ne moremo zares vedeti, je človek lahko samo slabši, kot si misli. Za Hegla, ki zavrača idejo apriornega občutja, pa mora biti dejanje, da bi se sploh lahko zgodilo, pač neizogibno posredovano skozi »patološko« nagnjenje. »Tako za presojanje ni dejanja, v katerem ne bi bilo mogoče, da plati posameznosti individualnosti zoperstavimo občo plat dejanja in nasproti delujočemu igramo osebnega slugo moralnosti.« (Hegel, 1998: 200) Toda Hegel od tod sklepa, da so za določitev (moralne) vrednosti dejanja subjektivni nagibi nazadnje postranskega pomena, vse prej je ključno, kakšno dejanje *dejansko je*, se pravi, kot kaj je pripoznano.

Toda logika nevidne roke trga, tudi če jo razumemo kot bistveno odprto, brez vnaprej začrtanega ravnovesja, za Hegla še ne tvori ustreznega modela za to, kako bi si morali misliti samoudejanjenje umnega samozavedanja. To nam podaja šele naslednji razdelek o individualnosti, ki je realna sama na sebi, kjer si Hegel vzame za referenčni okvir delovanja *umetniško ustvarjanje*, ali natančneje, način oblikovanja in obstoja umetniškega dela. Takšna poteza dejansko ne more biti nepričakovana, saj je v Heglovem času, enako pa verjetno velja še danes, ustvarjanje nastopalo kot najpristnejši prikaz posameznikove subjektivnosti, obenem pa je nanj mogoče brez težav aplicirati vse tiste razločke, ki smo jih razvili ob predstavitvi Heglove teorije dejanja. Kakor je dejanje subjektovo delo, manifestacija njegove notranjosti, tako je delo dejanje. Kaj lahko potegnemo iz te vzporednice?

Subjekt torej naredi nekaj, ustvari neko delo, umetnino, s katero manifestira svojo ustvarjalnost in nazadnje samega sebe. Predstavljamo si lahko, da to delo ustvari z nekim namenom, da je z njim hotel nekaj povedati ali da ima vsaj neko teorijo o pomenu svojega dela. Toda brž ko je delo dokončano in vpisano v red biti, nastanejo neskladja med subjektivnostjo in objektivnostjo, podobna tistim, ki smo jih že srečali pri analizi dejanja. Najprej je delo v svoji zamejenosti zgolj delen in zato strukturno nujno neustrezen izraz subjektove ustvarjalnosti. Prav tako se delo osamosvoji od svojega ustvarjalca, postavljeno je na ogled in s tem ponujeno v interpretacijo drugim subjektom; kakor pa je ustvarjalec s svojo interpretacijo hotel afirmirati sebe, tako bodo zdaj drugi s svojo interpretacijo hoteli afirmirati ne njegove, temveč svojo subjektivnost.[16] To soočenje si lahko predstavljamo kot konflikt interpretacij ali sploh kot *gibanje interpretiranja*, v katerem lahko z enako pravico sodeluje vsakdo in prispeva svoj delež.

Delo s tem pridobi novo dimenzijo. Ker najprej nihče nima vnaprejšnjega monopola nad interpretacijo, zlasti ne prvotni avtor, ni več mogoče govoriti o *pravi* interpretaciji dela, nasprotno, prava je vsaka interpretacija, ki se vzpostavi skozi gibanje interpretiranja. Tako je delo *vedno pravo, resnično delo, das wahre Werk*, kot enotnost početja in biti, ki je ustrezen izraz svojih ustvarjalcev. Obenem pa tudi očitno ni več delo posameznega avtorja, temveč je izraz vsakega od tistih, ki so sodelovali v njegovi konstituciji. Delo postane *obče delo, das allgemeine Werk*, kot početje vseh in vsakogar, ki je v enaki meri manifestacija moje individualnosti kot tudi skupnega duha vseh in ki s tem, da je to delo skupna stvar vseh, zato še ne neha biti moje delo in moja stvar. To obče delo imenuje Hegel tudi *stvar sama, die Sache selbst*, in na tem mestu izpelje enega ključnih obratov na poti *Fenomenologije duha*: obče delo izgubi status predikata, ki bi bil zgolj skupni proizvod delovanja samostojnih posameznikov, in namesto tega *samo postane subjekt*, – postane *duhovno bitje* ali tudi *nravna substanca*, ki tvori skupno podlago početja vseh posameznikov in obenem ni nič drugega kot delo vseh in vsakogar.

Glede na Heglovo pojmovanje delovanja kot samorealizacije, ki se vedno že odvija znotraj dane nravne substance in tudi nujno sodeluje pri njeni nadaljnji gradnji, subjekt torej res ne more biti brez sveta. Kot duhovno bitje je bistveno enotnost samega sebe in svojega sveta: samega sebe se lahko zaveda le znotraj svojega sveta.

Kakšen je ta svet, pa je, kot smo že večkrat opozorili, povsem drugo vprašanje, in v tem smislu Hegel vsekakor dopušča nekaj, kar bi lahko imenovali izpraznitev, *brezsvetnost sveta*. Potem ko prek stvari same vpelje pojem duha, ki kot duh konkretnega sveta vedno že vključuje neki svet, in ko najprej obravnava resnični duh, ki naj bi bil udejanjen v grški polis, Hegel namreč preide k razdelku o pravnem stanju, v katerem opiše svet rimskega cesarstva. Za ta svet naj bi bilo značilno, da po eni strani svobodnemu posamezniku priznava neskončno vrednost,

[16] »Delo *je*, tj. je za druge individualnosti, in zanje je to delo tuja dejanskost, na mesto katere morajo *oni* postaviti svojo, da bi si s *svojim* početjem dali zavest *svoje* enotnosti z dejanskostjo.« (Hegel, 1998: 207)

ki je kodificirana v sistemu rimskega prava, po drugi strani pa ga pahne v »politično ničnost«, če po propadu republike ne more več sodelovati v občih zadevah. Te okoliščine, ko se posameznik ne more udejanjiti v političnem delovanju, samodejno privedejo do »bega iz dejanskosti«: človek se zateče v lastno notranjost in se posveča zgolj še samemu sebi in – seveda – poslom. Pomenljivo je, da za to stanje duha, v katerem je »obče razbito v atome absolutno mnogih posameznikov«, Hegel (1998: 245) uporabi oznako *umrlega duha*! Ker vemo, da je za Hegla duh bistveno živ, je ta izraz pravzaprav protislovje in pomeni, da imamo opraviti z duhom, v katerem »ni več duha«. In kakor Hegel tu res govori o »brezduhovni samostojnosti« posameznika in o »brezduhovni skupnosti«, tako lahko rečemo, da je za pravno stanje značilna brezsvetnost sveta, – torej stanje, v katerem svet sicer je, vendar je takšen, da v njem ni mogoče udejanjiti tistega, kar sicer omogoča svet. Svet brez sveta.

[17] »Princip modernih držav ima to neznansko moč in globino, da principu subjektivnosti pusti, da se dovrši v *samostojen ekstrem* osebne posebnosti…« (Hegel, 2004: 407)

IV.

V *Orisu filozofije pravice* Hegel vpelje civilno družbo kot posebno strukturo v razliki do države. Sam izraz je sicer star in tudi opozicija med civilno družbo in državo je tako rekoč tradicionalna. Vendar je Hegel pod starim imenom uvedel nov pojem, s katerim je skušal misliti tipično moderen problem.

Po Heglu je posamezniku namenjeno, da živi obče življenje, ker lahko subjektivnost v polnosti udejanji le na področju občega. V sodobni družbi se tisto, kar zaseda mesto občega, zanj imenuje država in tisto delovanje, ki meri na obče, je zanj politično. Ob podobnih trditvah skoraj refleksno pomislimo na očitek totalitarizma države; vendar se da pokazati, da taka navada temelji na vsaj dveh nesporazumih. Prvič, Hegel občega življenja nikakor ne omeji na participacijo v uradnih državnih institucijah, npr. v parlamentu ali na volitvah, temveč vključuje vsako dejavnost, ki presega krog neposrednih osebnih interesov in tako ali drugače meri na obče. V to polje tako samodejno vstopajo umetnost, religija in znanost, pa tudi sploh vsaka dejavnost, s katero posameznik sodeluje pri oblikovanju kolektivne zavesti in na svoj način pripomore k občemu delu, k stvari sami. V skladu s tem, drugič, tudi polje države še zdaleč ni omejeno na uradne institucije države ali njene transmisijske organe. Res je le to, da po Heglu sodobna družba deluje v režimu vednosti, zato morajo biti njene odločitve bistveno javne in utemeljene na vsem dostopen način: zgolj temu je namenjena država v ožjem pomenu. Če je država obče, ki misli, pač mora imeti organe, skozi katere se misel lahko izrazi kot misel.

Čeprav je človek poklican živeti obče življenje, Hegel poleg tega izrecno opozarja, da tvori načelo subjektivnosti neprekoračljiv horizont modernega sveta, zato mora biti vsaka ureditev, če hoče obstati, posredovana skozi subjektovo posebnost.[17] Prav neposredno sovpadanje občega in posebnega, ki ni dopuščalo možnosti, da bi posameznik hotel nekaj zgolj zase ali da bi hotel sam, je bil, kot ponazarja primer Antigone, eden od razlogov za propad antične nravnosti. Zato Hegel vztraja, da mora posameznik stopiti v polje občega šele na podlagi lastne določitve, kar seveda pomeni, da mora obenem imeti možnost, da ostane, če tako pač hoče, »idiotsko« omejen na svojo posebnost.

Natanko to nalogo pri Heglu opravlja *die bürgerliche Gesellschaft*, občanska ali civilna družba. Kakor je krščanski Bog žrtvoval del samega sebe, svojega edinorojenega sina, da bi dosegel spravo s človekom, tako se tudi tu *obče samo omeji in del sebe izroči v izključno*

pristojnost posebnosti. Civilna družba je tisti del obče države, kjer je posameznik tako rekoč varen pred občim, kjer mu ni treba nenehno ozirati se na posledice, ki jih imajo njegova dejanja za druge, in ima to nezaslišano svobodo, da mu ravno ni treba biti mar za obče. Pripadnik civilne družbe je »*privatna oseba*, ki ima za svoj smoter svoj lastni interes« (Hegel, 2004: 343). Ko ta privatna oseba zdaj stopi na trg, matrico delovanja civilne družbe, se tu sreča z enako partikularni interesi in skozi sistem vsesplošne odvisnosti išče zadovoljitev svojih posebnih interesov, maksimizacijo lastne partikularnosti, ki se nazadnje izraža v bogastvu. Tako lahko neposredno ponazoritev logike civilne družbe vidimo v geslu Bogatite se! – v smislu, kot ga razume Kitajska komunistična partija.

No, domnevna izjemnost kitajskega primera pa nas spet opozarja na neko konceptualno zagato. Civilna družba, v kateri samostojni posamezniki skrbijo zgolj zase, je za Hegla *bistveno nepolitična*: odprtje prostora za nepolitično je prav razlog njenega obstoja. Vse njene pretenzije v odnosu do države se omejijo na zahtevo, naj jo pusti pri miru; biti hoče čim dlje stran od nje in nikakor nima namena, da bi sama zasedla mesto države. Nasprotno pa v danes prevladujoči politični teoriji velja, da je ravno civilna družba najustreznejši, morda edini model pravične družbene organizacije, ki bi ga nazadnje morali razširiti na vse, vključno na področje politične države. Če hoče kdo nastopiti proti Heglu, lahko v podporo takšnemu pojmovanju navede celo njegova lastna razmišljanja. Vemo namreč, da se skozi interakcijo mnoštva posameznikov neizogibno oblikuje neki *skupni svet* in s tem področje občega. Še več, sam Hegel trdi, da se v sistemu splošne odvisnosti samodejno vzpostavi »forma *občosti*«, da lahko sodelovanje na trgu razumemo kot *vzgojo k občosti,* kolikor se je posameznik za zadovoljitev svojih posebnih potreb prisiljen prilagoditi razmeram na trgu, se torej v tem smislu departikularizirati in svojim potrebam podeliti občo formo, in da se nazadnje tako dejansko *vzpostavi nekakšna država*. Zanjo Hegel sicer res uporabi manjvredne oznake, kot so »zunanja država«, »država nuje in razuma« (Hegel, 2004: 340). Toda, se lahko vprašamo, zakaj sploh potrebujemo državo uma, če že imamo državo razuma? V vsakem primeru si, tako, se zdi, ne stojita nasproti nepolitična civilna družba in politična država, temveč preprosto dve različni pojmovanji države.

Na tem mestu se pred nami razpre široko polje, ki ga še zdaleč ne bomo mogli obdelati.[18] Tu naj zato zadošča le pripomba, da *sama forma civilne družbe* neizogibno potegne s seboj tudi *vsebinske omejitve* tako glede subjekta, ki deluje v tej zunanji državi, kakor glede tistega, kar lahko udejanji v njej. Za Hegla, in tu se tudi njegovi kritiki praviloma strinjajo z njim, namreč civilno družbo tvorijo samostojni posamezniki, ki v skrbi zase stopajo v pogodbene odnose z drugimi. Pogodba je v osnovi menjalna pogodba in civilna družba naprej ekstenzija lastninskega odnosa. Lastnina pa slednjič izraža zunanje razmerje med osebo in predmetom, v katerem je posameznik odpravil samostojnost neke zunanje dane reči, vanjo položil svojo voljo in jo s tem naredil za *svojo*, za *obstoj svoje svobode*. To je tudi razlog, zakaj ima za Hegla oseba absolutno pravico do lastnine. Toda obenem je od tod očitno, da je tudi samo lastninsko razmerje zunanje, abstraktno in neposredno.[19] Človek ne potrebuje posebne utemeljitve, da bi se smel polastiti reči, dovolj je, da tako hoče: v tem primeru je volja res zadosten razlog. Enako tudi njegovo razpolaganje s tem, kar je njegova last, ni izpostavljeno nikakršnim omejitvam: ker je njegova

[18] V obrambo pred tovariško kritiko dodajmo, da področje občega pri Heglu ni nujno homogeno: mirno lahko vsebuje razmeroma neodvisne sisteme, ki znotraj svojega območja delujejo po lastnih načelih in učinkov ne razširjajo onstran svojih meja. Še zmeraj pa, takšno je vsaj naše razumevanje Heglovega stališča, mora vsebovati mesto, s katerega se obče, in sicer konkretno obče, izreka obče. Za nekoliko drugačen pogled cf. Simoniti, J. (2011): *Svet in njegov predikat I*. Ljubljana, Analecta, programsko npr. str. 36, op. 22.

[19] Za Heglovo pojmovanje lastnine cf. zlasti prva dva razdelka abstraktne pravice, od § 34 do § 81 *Orisa filozofije pravice* v ???.

lastnina izvorno obstoj zgolj njegove svobode, jo lahko uporablja, uživa in zlorabi, kakor ga je volja, ne da bi moral komurkoli polagati račune za to. Nazadnje je zaradi te neposrednosti lastninski odnos po materialni plati omejen s tistim, kar lahko obstaja na enako neposreden način: biti mora nekaj zunanje danega, kar ima jasno začrtane meje, biti mora skratka neka reč. Zato npr. Hegel načeloma ne priznava lastništva nad zrakom, razen če ga ne zajamemo v meje svojega telesa, in tudi izrazito omeji obseg avtorskih pravic, saj umetnina kot stvaritev duha po eni strani vedno že uporablja proizvode duha, ki so bistveno skupni, in po drugi strani predvsem nima tistega predmetnega obstoja, ki ga po svojem pojmu zahteva lastninsko razmerje.

Seveda to ne pomeni, da umetniških stvaritev ni mogoče obravnavati kot lastnino. Dejansko se dogaja marsikaj, kar je v nasprotju s pojmom. Vendar ima takšno neskladje vedno posledice. Če namreč nekaj sistemsko obravnavamo po modelu lastnine, potem iz tega dejansko naredimo nekaj, kar obstaja kot lastnina, torej neposredno reč. Podobno bomo tudi iz subjekta tega razmerja naredili abstraktno osebo, ki je bistveno določena z lastninskim razmerjem. Tej osebi lahko sicer pripišemo še neke smotre in pravice. Toda zaradi sistemske prisile ta oseba tedaj dejansko je predvsem lastnik, *lastnik svojih prepričanj, smotrov in pravic*, do njih ostane v *zunanjem* odnosu in se jim npr. mirno lahko odreče v zameno za kaj drugega: njena suverena uporaba njenih prepričanj, smotrov in pravic je tedaj zgolj variacija osnovnega modela, ki izvorno pomeni prosto razpolaganje z lastnino. Sprejetje neke sistemske matrice delovanja skupnega prostora, v tem primeru v podobi menjalne pogodbe, pač določi vse strukturne prvine takšnega sveta.

Skupno življenje se torej faktično da misliti in organizirati po modelu civilne družbe. Vendar tako iz države obenem naredimo trg, sistem vsestranske odvisnosti, v katerem so državljani zvedeni na abstraktne nosilce lastninskih pravic. V takem svetu subjekt sicer celo lahko deluje javno, toda tedaj bo v javnosti nujno nastopal kot privatna oseba, z vsemi atributi abstraktne posebnosti in z vsemi posledicami, ki jih prinaša objavljanje privatnosti. Udejanjil se bo kot privatna oseba. Morda je to hudo za boljše posameznike, saj v takem svetu ostanejo brez mesta občega, na katerem bi mogli objektivirati subjektivnost, ki ima po predpostavki drugačno notranjo strukturo. Vendar pravzaprav ni mogoče reči, da je njihova subjektivnost boljša od sveta, v katerem živijo, saj tudi domnevna notranja globina brez zunanje objektivnosti tedaj nima resnice. Kaj človek je, pokaže zaporedje njegovih dejanj.[20] Zato je treba nazadnje ugotoviti, da je – pravzaprav tavtološko – svet brez sveta lahko samo primerno okolje za subjekte, ki se udejanjijo v njem.[21]

[20] »Kaj subjekt *je, je zaporedje njegovih dejanj*. Če so ta dejanja zaporedje produkcij brez vrednosti, je tudi subjektivnost hotenja brez vrednosti; če pa je zaporedje njegovih dejstev substancialne narave, je takšna tudi notranja volja individua.« (Hegel, 2004: 233)

[21] V našem prikazu se je zarisala nekakšna bližina med kantovsko teorijo dejanja in pojmovanjem političnega delovanja, ki nasprotuje sami ideji države. Takšno zbližanje ne preseneča: svet, ki za kantovsko moralno subjektivnost ne šteje, se v veliki meri prekriva s tistim, kar za Hegla tvori mesto države. Ta bližina nas obenem opozarja, da bi podobno morali preveriti možnost neke druge, veliko manj očitne afiliacije, namreč med modelom civilne družbe, se pravi logiko prostega trga, ter afirmacijo čistega mnoštva oziroma matematične subjektivnosti.

Literatura

HEGEL, G. W. F. (1986): *Vorlesungen über Ästhetik III*, *TWA 15*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

HEGEL, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Analecta.

HEGEL, G. W. F. (2004): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *TWA 7*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

KANT, I. (1993): *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana, Analecta.

KANT, I. (2005): *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana, Založba ZRC.

KANT, I. (2006): *Zgodovinsko–politični spisi*. Ljubljana, Založba ZRC.
PIPPIN, R. B. (2010): Hegel's Social Theory of Agency: The 'Inner-Outer' Problem. V *Hegel on Action*, ur. A. Laitinen in C. Sandis, 59–78. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
QUANTE, M. (1993): *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart–Bad Cannstatt, frommann-holzboog.
SIMONITI, J. (2011): *Svet in njegov predikat I*. Ljubljana, Analecta.
SPEIGHT, A. (2001): *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. Cambridge, Cambridge UP.
WOOD, A. W. (1990): *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge UP.

Anej Korsika

O svetu enajste teze o Feuerbachu

V zgodovini marksizma obstaja neko temeljno, na prvi pogled celo preveč samoumevno soglasje, da je Marxov intelektualni razvoj mogoče razumeti šele skozi njegovo lastno gibanje. Vsebina te predpostavke je preprosto ta, da imamo opravka z avtorjem, čigar raziskovalni interesi niso bili nedvoumno artikulirani že na samem začetku, temveč so se morali vzpostaviti šele skozi čas. A kakšna je substanca tega vzpostavljanja in kako je do njega sploh prišlo, že ni več stvar konsenza. Prav nasprotno, na teh vprašanjih se marksizem cepi v dvoje in zdi se, da je ime te cepitve Hegel. Takoj lahko zapišemo, da natanko skozi to cepljenje duh Hegla sočasno že združuje marksistične avtorje. Zato mu tako protagonisti heglovske afirmacije kot negacije ostajajo zavezani in mu v pozitivni ali negativni obliki priznavajo izjemen pomen za intelektualni razvoj Marxa. Rečeno drugače, lahko smo *za* Hegla ali *proti* njemu, vendar ne moremo *brez* njega.

Althusser, najslavnejši izganjalec Hegla iz Marxove misli, leto 1845 označi za prelomno. V tem letu slednji napiše *Teze o Feuerbachu* in *Nemško ideologijo,* deli, ki za Althusserja pomenita prelom in vstop v tako imenovano tranzicijsko obdobje, tj. prehod od humanizma in heglovstva mladega Marxa v teoretski antihumanizem in kritiko politične ekonomije poznega Marxa (Althusser, 2005). Enajsta teza o Feuerbachu v tem pogledu pomeni še posebej privilegirano mesto, nekakšen prelom znotraj preloma. Tezo bomo interpretirali z vidika afirmacije Hegla, a ji bomo med izpeljavo hkrati zoperstavili Althusserjev poziv k radikalni odpovedi Heglu.[1] Na tej podlagi bomo poskušali podati drugačno pojmovanje dinamike Marxovega razvoja, ki bi lahko seglo onkraj dihotomije čiste potrditve ali zavrnitve Heglovega vpliva na Marxovo delo.

Kaj v kontekstu kritike politične ekonomije pomeni zastavek: »Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo.« (Marx, 2008: 25)? Kajti če velja, kot na začetku

[1] Za Hegla je postajanje odpravljanje natanko toliko, kolikor je odpravljanje pogoj samega postajanja. Oba sta momenta organske enotnosti, ki postane mrtva, če jo omejimo na goli rezultat. Tako (p)ostane le še truplo, v katerem se je *izpeljava* izčrpala, lupina, v kateri je življenjska sila že ugasnila. Znanost čistih rezultatov je zato lahko samo obdukcija ali tisto, kar za svoj predmet jemlje mrtvo materijo (Hegel, 1998: 9–11). Namesto organskega razvoja Althusser predlaga natanko tisto, kar ga dramatično ukinja, in z njim dobesedno prereže, tj. *epistemološki rez* (Althusser, 2005). Vendar se pri tem postavlja temeljno vprašanje, kako čist in uspešen je ta rez. Tega se bomo dotaknili v nadaljevanju.

Kapitala poudari Marx, da je človek ključ za razumevanje opice in da više razvita politično- ekonomska forma (Anglija) kaže prihodnost nižje razviti (Nemčiji),[2] potem morda lahko to metodo prenesemo tudi na Marxa samega in njegova pozna dela vzamemo kot moment retrospekcije, ki ponuja ključ za razumevanje zgodnjih del (Marx, 1961). Natanko pred takšno metodologijo nas v resnici svari Althusser. Zanj ta namreč pomeni psevdoteorijo in zgodovino filozofije, ki se izreka iz »prihodnjega preteklika« (*future anterior*), kar pomeni, da gre za heglovsko koncepcijo in prav ta predikat jo dela za psevdoteorijo (Althusser, 2005: 54). V naši zastavitvi pa bomo poskušali 11. tezo analizirati in jo brati skozi njene temeljne štiri elemente: I. filozofe oziroma filozofijo, II. svet, III. interpretacijo in IV. spremembo.

I. *Filozofi oziroma filozofija*

V ostrem neskladju z vsemi banalnimi interpretacijami 11. teze, ki so v njej videle bojni krik in celo zadosten razlog za odpoved filozofiji, še raje kar odpoved mišljenju samemu, in hotele stvari zagrabiti v njihovi neposrednosti ter tako padle na raven Heglove čutne zagotovosti,[3] je Marxov odnos do filozofije bistveno bolj kompleksen in nikakor ne enoznačen. Na prvi pogled se res zdi, da prav z 11. tezo zahteva radikalen prelom s filozofijo in ji odreka zmožnost za spremembo sveta. Celo več, filozofe opredeli kot tiste, ki niti ne morejo ničesar spremeniti, saj so sposobni podajati zgolj različne interpretacije. Zato se v tem skriva tudi določen podton, ki vso dozdajšnjo filozofijo pojmuje kot v temelju reakcionarno in apologetsko. Svet je imel svojo dinamiko, filozofi pa so bili tisti, ki so ga zgolj (zapoznelo) interpretirali in skozi to že afirmirali. Vendar je to zgolj vtis, ki ga lahko dobimo ob prvem branju.

Več kot 20 let po tezah o Feuerbachu se je v drugem predgovoru h Kapitalu Marx razglasil »za učenca tega velikega misleca«, tj. Hegla. Nikakor ne kakršnegakoli misleca, temveč spekulativnega idealista *par excellence*, filozofa, ki je za »povprečne smrtnike« naravnost zastrašujoč s kompleksnostjo svoje misli in izraza. Natanko tistega filozofa, ki je v predstavi »zdravega razuma« nekdo, ki pooseblja nikomur doumljivo filozofiranje, kateremu bi se bilo treba enkrat za vselej odpovedati in naposled le preiti k akciji. Zato se zdi, da je Hegel filozof, kateremu je bila 11. teza v prvi vrsti sploh namenjena.

A Marx o svoji pripadnosti Heglu ne pušča nikakršnih dvomov. V opombi k II. zvezku Kapitala (Engels jo v izdani različici izpusti) to pripadnost še radikalizira: »V svoji vneti privrženosti shemi Heglove logike sem odkril heglovske forme silogizmov

[2] »V bistvu ne gre za višjo ali nižjo razvojno stopnjo družbenih antagonizmov, ki izvirajo iz naravnih zakonov kapitalistične produkcije. Gre za te zakone same, za te tendence, ki delujejo in se uveljavljajo z železno nujnostjo. Industrijsko bolj razvita dežela kaže manj razviti le podobo njene prihodnosti.« (Marx, 1961: 10) Tej konceptualizaciji ustreza tudi zakon *o tendenčnem padanju profitne mere,* podanem v III. zvezku Kapitala (Marx, 1973). Kolikor pri kritiki politične ekonomije sploh lahko govorimo o zakonih in njihovi železni nujnosti, to nikoli ni nujnost v vulgarnem pozitivističnem smislu, temveč gre vedno znova za tendence. Zgolj v zadnjih je vsebovana nujnost, zato lahko govorimo o tem, da v kapitalizmu nujno pride do krize, ne moremo pa je empirično napovedati, vsakršna sistemska teorija ciklov je zato mogoča šele retrogradno in prav zato v resnici ni mogoča. Nas na tem mestu zanima detekcija tiste tendence v poznem Marxu, skozi katero lahko osvetlimo, zakaj so bili določeni koncepti *in nuce* prisotni že pri mladem Marxu.

[3] Z njo Hegel razvije poanto v duhu Heraklitovega *panta rhei*. Čutna zagotovost namreč izhaja iz jaza, ki motri nekaj zunaj sebe kot tisto, kar je tukaj in zdaj, vendar se to v isti sapi opisovanja že razblinja, spreminja in privzema povsem novo identiteto. Materija spoznavnega procesa tako dejansko nenehno teče, nam dobesedno odteka med istimi prsti, s katerimi bi jo radi zapopadli. Nemara je delovanje čutne zagotovosti tisti nemogoči poskus, o katerem govori Kant, ko pravi, da iz rogovilastega debla človeštva ni mogoče narediti ničesar ravnega. A prav to čutna zagotovost v resnici poskuša narediti. Nasilno uni(verzalno)formiranje, ki dejansko predvideva monoformo, ki si mora nasilno podrediti in zavladati univerzalnemu. Čutna gotovost je poskus fiksacije tistega, kar je nujno v nenehnem gibanju, tj. življenje samo. Še posebej nevarna je ta zavest, ko jo srečamo na področju političnega in ko se kaže kot legitimen aparat za razumevanje kompleksnih družbenih fenomenov. Čutna gotovost v sferi političnega zahteva radikalno odpoved abstraktnemu in čisto afirmacijo konkretnega, zahteva čisti tale tukaj in zdaj. Natanko v tem tukaj in zdaj pa je seveda že prisotno tudi vse abstraktno,

celo v procesu cirkulacije. Moj odnos do Hegla je zelo preprost. Sem učenec Hegla in vse prevzetno blebetanje epigonov, ki mislijo, da so pokopali tega velikega misleca, je zame naravnost bedasto.« (Dunayevskaya, 1982: 149)

Vendar se stvari takoj zapletejo, saj na obeh mestih Marx poudari, da je Heglova dialektika mistificirajoča, v svojem gibanju idealistična in sploh obrnjena na glavo. Njegova gesta je v tem, da stre njeno idealistično lupino in pokaže na njeno racionalno jedro, da dialektiko spet postavi na noge! Pri tem se Marx referira na svojo kritiko izpred skoraj tridesetih let (natanko obdobje *Tez o Feuerbachu* in *Nemške ideologije*), v okviru katere je Hegla na podoben način, celo s precej podobno retoriko in terminologijo,[4] že kritiziral. Na ta problem opozori Althusser, ko poudari, da s tem, ko nekaj postavimo z glave na noge, stvari same še zmeraj nismo spremenili. Dialektika, ki je stala na glavi, je potem, ko jo postavimo na noge, še vedno ena in ista dialektika (Althusser, 2005: 73). Zato je treba Marxove izjave o njegovi privrženosti Heglu in predvsem temu, kaj je naredil z dialektično metodo, za trenutek pozabiti in stopiti po neki drugi poti, ki mora na konceptualni ravni pokazati, kakšno razmerje sta v resnici imela vzgojitelj in vzgajanec. Na ravni koncepta, osnovnega elementa konceptualnega aparata, je razvidno, da so bile številne Marxove ideje prisotne že pred njim, celo pri avtorjih, ki so danes (kakopak v vulgarizirani različici) izhodišče za kritiko Marxa samega. Adam Smith v *Bogastvu narodov* predstavi dovolj trezen, za današnje čase celo radikalen pogled na razmerje med delavci in delodajalci. Pri Smithu je že razvit moment (pri)sile, ki je tisti, ki določa in odloča o razmerjih moči med obema strankama. Zloglasni oče *nevidne roke trga*[5] ni gojil iluzij o kapitalizmu ali ga razumel kot harmonično celoto, saj pri njem lahko najdemo tudi tovrstne odlomke:

»Proti povezovanju z namenom, da bi se cena (mezde, op. p.) znižala, nimamo nobenega parlamentarnega zakona; proti povezovanju z namenom, da bi se vzdignila, pa jih imamo veliko. Pri vseh takšnih sporih lahko precej dlje vztrajajo delodajalci. Zemljiški posestnik, zakupnik, lastnik manufakture in trgovec lahko večinoma živijo leto ali dve od sredstev, ki so si jih že pridobili, ne da bi zaposlili enega samega delavca. Brez službe številni delavci ne bi preživeli niti en teden, nekaj bi jih zdržalo kakšen mesec, skoraj noben pa ne bi mogel shajati vse leto.« (Smith, 2010: 81)

Vendar nihče najbrž ne bi šel tako daleč, da bi Smitha razglasil za očeta *razrednega boja,* saj ta naziv nedvomno pripada Marxu. Zanj so bile ideje konkretni predmeti, ki jih je obravnaval tako, kot fizik obravnava predmete svojih eksperimentov, in iz njih kolikor si ga je sploh mogoče zamisliti. Politični projekt odpovedi abstrakcije se zato nujno izteče v neizprosno in surovo nasilje. Zato ni naključje, da je bila velika značilnost II. Internacionale prav izraziti antiintelektualizem, ki je Korscha (*Marksizem in filozofija,* 1923) in Lukácsa (*Zgodovina in razredna zavest,* 1923) zaradi njune refilozofikacije Marxa privedel v precejšnje težave. Enkratnost njune geste je prav v tem, da natanko v trenutku, ko je Sovjetska zveza naposled le konsolidirala svoj notranjepolitični položaj (državljanska vojna se je končala leta 1923, Velika Britanija je leta 1924 priznala Sovjetsko zvezo) objavita teksta, ki brezkompromisno zahtevata vrnitev in vzpostavitev marksistične filozofije. Na 5. kongresu Kominterne, leta 1924, je Zinovjev z obema silovito obračunal: »Če pride še nekaj takih profesorjev (mišljena sta Lukács in Korsch, A. K.), nam bodo nalivali svoje marksistične teorije, bo slabo za stvar. Takega teoretskega revizionizma ne smemo nekaznovano trpeti v naši komunistični internacionali.« (Lukács, 1985: 249) Ob vsem tem velja poudariti, da je neoliberalni kapitalizem v svojem odpovedovanju intelektualni razsežnosti, tudi in predvsem v času krize, teoretski korelat stalinizmu. To postane jasno razvidno skozi to, kako je v javnosti obravnavana kritična teorija in vsakršni poskusi artikulacije, da bi šli onkraj logike zategovanja pasu in socializacije izgub.

[4] V *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* (1844) Marx v kritiki Heglove dialektike že razvije osnovno poanto o njeni mistificirajoči strani. V tem duhu je prvič eksplicitno razdelan tudi razcep med konkretnim in abstraktnim. Skozi Feuerbacha Marx govori o dejanskem, telesnem človeku, ki stoji na trdni in lepo zaokroženi zemlji (Marx, 1979). Z vidika naše nadaljnje izpeljave pa je treba poudariti dejstvo, da se v rokopisih že pojavi konceptualizacija dela kot specifične oblike blaga, v katero je vpisan tudi moment subjektivacije, delo namreč proizvaja svoje lastne proizvajalce: »Proizvodnja ne proizvaja človeka le kot neko blago, kot človeško blago, kot človeka v določbi blaga, proizvaja ga v skladu s to določbo kot duhovno ter prav tako tudi telesno razčlovečeno bitje.« (Marx, 1979: 317) V tem je že vsebovan

odgovor na vprašanje, ki si ga na začetku rokopisov zastavi Marx – zakaj se dogaja in kakšen smisel ima redukcija človeštva na abstraktno človeško delo? Zaradi tovrstnih zastavkov je vsaj problematična Althusserjeva delitev, ki rokopise uvršča v prvo četrtino Marxovega ustvarjalnega dela, torej v čas pred prelomom (Althusser, 2005: 34–35).

[5] Sintagma *nevidna roka trga* se v celotnem opusu Adama Smitha pojavi zgolj trikrat, v *Bogastvu narodov* samo enkrat (Smith, 2010: 297).

[6] Takšno stališče v *Zgodovini in razredni zavesti* zaseda Georg Lukács, zanj mora biti blago oziroma blagovna forma »osrednji, strukturni problem kapitalistične družbe v vseh njenih izkazovanjih življenja. Kajti šele tako je v strukturi blagovnega razmerja mogoče razkriti prapodobo vseh oblik predmetnosti in vseh oblik subjektivnosti, ki jim v meščanski družbi ustrezajo« (Lukács, 1985: 87).

[7] Z Althusserjem se lahko strinjamo, ko zapiše, da je iz individuumov treba šele narediti subjekte, ki to na neki način *že* vedno so (Althusser, 2000). Ideologija je tista, ki jih interpelira in klicu katere se je treba odzvati, četudi ima ideologija sama že materialno eksistenco. Kljub temu si lahko predstavljamo položaj, v katerem interpelacija spodleti, v kateri se interpeliranec ne prepozna (ali pa se prepozna na napačen način – navsezadnje je vsako prepoznanje v sebi *že* nezadostno in vsebuje element svoje lastne odprave). Zato se zdi, da je na koncu interpeliranec tisti, na katerem uspe ali pade celoten zastavek ideologije, kar pomeni, da je nekaj zunaj ideologije, kar je treba vanjo šele pritegniti in jo prek tega šele konstituirati ali vsaj afirmirati. Nasproti temu lahko postavimo subjektivacijo, ki se dogaja skozi blagovno formo in za katero se zdi, da je uspešnejša natanko zato, ker je totalno desubjektivirana. Pri njej namreč ne obstaja subjekt ideologije, temveč zgolj družbena forma, skozi katero se srečujeta prodajalec in kupec posamičnega blaga. Vsa subjektivacija, ki je potrebna, je vsakič znova, skorajda nezavedno, urejena skozi pogodbeno razmerje. Za reprodukcijo logike te družbene forme v resnici niso potrebni ideološki in represivni aparati države in je ni mogoče ukiniti

je bil sposoben izpeljati neko resnico, tj. njihovo lastno resnico (Althusser, 2005: 73). Seveda Marx ni imel na voljo kompleksne laboratorijske opreme in predmetnost konceptov je lahko analiziral samo skozi metodo abstrakcije. A prav to je tista metoda, ki je najbolj ustrezala substanci njegovih predmetov, torej realno in objektivno vladajočim abstrakcijam. S tem pa smo se že znašli na nekem drugem terenu, kjer ne gre več za vprašanje, kaj je treba postaviti na noge, temveč kam, če sploh kam, je mogoče stopiti. Kaj so tista tla pod nogami, na katera naj stopijo konkretni individuumi in strejo mistično lupino? Kakšen je torej svet, ki ga nenehno interpretiramo in ga je šele treba spremeniti?

II. *Svet*

Kako figurira koncept sveta v Marxovi kritiki politične ekonomije? Ne gre za kakršenkoli svet, temveč za svet, ki pripada neki konkretni, zgodovinsko zamejeni družbeni formi. Marx ne govori o sužnjelastništvu in fevdalizmu, temveč ju uporablja le kot zgodovinska momenta v razvoju kapitalizma. Tudi preskripcije o komunizmu, svetu prihodnosti, so v njegovem teoretskem korpusu prisotne le bežno, bolj kot kratki, a lucidni utrinki, na trenutke celo aforizmi. V 7. tezi o Feuerbachu je že vsebovana napoved, kakšen svet zanima Marxa: »Feuerbach zato ne vidi, da je 'religiozno čustvo' sâmo družbeni produkt in da abstraktni individuum, ki ga analizira, pripada določeni družbeni formi« (Marx, 2008: 23). Temporalnost je tisto, prek česar je svet sploh mogoče zapopasti. Tega ni mogoče doseči z uporabo transhistoričnih kategorij, ki imajo pretenzijo, da človeka in družbo razlagajo univerzalno. Za Marxa je edina mogoča univerzalnost singularnost partikularnega zgodovinskega momenta. Ta partikularna točka, v kateri je v družbah s kapitalističnim načinom produkcije vsebovana univerzalnost, je blago. Blago je elementarna enota bogastva, tj. materiature, a obenem vrednosti, družb v kapitalizmu. Zato je blago tista vstopna točka, skozi katero se začne odvijati analiza kapitala. A izraz vstopna točka je varljiv, saj ne gre zgolj za to, da bi nekje vstopili in nato vhod pustili za nami. Nasprotno, dogaja se nenehno vstopanje, saj je blago celica meščanske družbe oziroma njene anatomije; je njen organski sestavni del, brez katerega kapitalizem ne more preživeti.

In natanko nenehno vstopanje v kapitalistične odnose, kapital sam *je* družbeni odnos *par excellence*, je treba interpretirati, če hočemo spremeniti ta svet. Blagovna forma kot emanacija družbenih odnosov[6] ter osrednja točka tolmačenja družbe ni zgolj točka razlike za nazaj. Torej tisto, kar Marxa ločuje od vseh preteklih mislecev in je njegova teoretska revolucija v najbolj žlah-

tnem pomenu besede, je to, kar Marxa razločuje tudi za naprej. Celo več, ločuje ga od številnih marksistov, ki so se odpovedali kritiki politične ekonomije in ga tako afirmirali v njegovi izjavi, da *ni marksist.* Toda, kaj dejansko pomeni svet blagovne forme? Mislim, da se temu na najbolj zadovoljiv način približamo, če problem blagovne forme zastavimo kot problem subjekta-objekta. Kot forme, ki v enem vključuje dvoje. Tako načine družbene subjektivacije in kompleksne sisteme medčloveških občevanj. Vse tisto, kar v kapitalizmu individuume dela za subjekte-[7] Hkrati pa je v blagovno formo vpisana tudi družbena objektivacija. Vse družbene strukture, ki nam v kapitalizmu efektivno vladajo in jih moramo vsakodnevno doživljati kot objektivne. Moishe Postone ob tem poudarja, da blaga in kapitala ne smemo razumeti le kot neosebne in abstraktne družbene forme, ki prekrivajo pravo bistvo družbenih odnosov, torej razrednih delitev, izkoriščanja ipd. Prav nasprotno, kapital in blago *že* sta prava družbena odnosa, na podlagi katerih sta sploh mogoča sistemsko izkoriščanje in razredna delitev dela (glej Postone, 1993). Zato je v projektu Kapitala in celotne kritike politične ekonomije (torej v obdobju od 1857. do 1883., ki ga Althusser označi za čas Marxovih zrelih del) bolj produktivno videti neko drugo gesto.

Ne gre za preprosto zavrnitev in dokončni rez s Heglom, kot predlaga Althusser. In tudi Marxu samemu ne moremo verjeti na besedo, ko reče, da je s Heglom opravil že pred tridesetimi leti in s tem nakazuje, da gre za neko kontinuiteto. Bolj zanimivo je ta odnos razumeti kot projekt *drugačne vrnitve* k Heglu. Ne kot grobo prekinitev in niti ne kot organsko rast, temveč kot nekaj, kar bi lahko morda poimenovali kot *večno vračanje h konceptom.* In, če se gremo s tem določeno teoretsko forenziko, lahko zapišemo, da se s tezami o Feuerbachu zgodi zareza, ki ni čista ali sterilna, temveč pušča sledi. To ni geometrijski rez, temveč rez, ki zareže v samo telo, je organski in prav zato umazan. In tako kot forenzik išče kaplje krvi in vzorce DNA, moramo mi iskati, kakšne sledi so ti rezi pustili v razvoju teoretskega korpusa. Zato je treba pogledati brazgotine in zdi se, da je Marxova največja brazgotina prav ideja *družbene forme.* Ne gre torej zgolj za to, da je od korpusa nekaj odrezano, temveč predvsem za to, da tisto nekaj vztraja še naprej. To lahko vztraja kot proteza ali kot kraj zareze, na katerega se teoretik, tako kot zločinec, nenehno vrača. To vračanje je prisilno in ga ni mogoče nadzorovati, je večno vračanje h konceptom, ki se skozi to nenehno repeticijo šele konstituirajo.[8]

Kajti kaj drugega je celotno prvo poglavje, celo celoten prvi oddelek Kapitala, kot pa dramaturgija realno obstoječih in vladajočih abstrakcij?[9] Kapital ne govori več o tistem konkretnem

z njimi ali prek njih (s tega vidika je treba razumeti tudi spodletele poskuse realno obstoječih socializmov). Potrebno je odmiranje in odprava same blagovne forme, ki je celična enota meščanske države in prava (glej Pašukanis, 1980).

[8] Koncept *večnega vračanja koncepta,* ki bi ga bilo treba šele natančno razdelati in predvideva drugačno dinamiko razumevanja Marxovega odnosa do Hegla, za posrednika jemlje Deleuza. Marxov teoretski razvoj nedvomno je trajektorij (branje marksističnih humanistov in hegeljancev), vendar takšen, ki je notranje cepljen (althusserjanski pristop). Je gibanje, ki ga kot gibanje lahko razumemo zgolj zato, ker je notranje cepljeno. Zato, ker se nenehno vrača k svojim lastnim predpostavkam, o njih dvomi in s tem ustvarja nove naloge. V nenehno ponavljanje in vedno novo vračanje k istemu temeljnemu problemu: *Kako zagrabiti kapital?,* kako ga konceptualizirati in kako ga odpraviti, je vpisana tista notranja razlika, ki proizvaja celotno Marxovo misel. Ko Marx na idejo o izdaji njegovih zbranih del odvrne, da bi jih bilo treba šele napisati, to lahko razumemo kot afirmacijo večnega vračanja in zavedanje tega, da karkoli že hočeš, moraš hoteti tudi njegovo večno vračanje.

[9] Zato ni naključje, da natanko ta začetni del Kapitala Althusser odsvetuje ob prvem branju oziroma priporoča, da ga preskočimo. A kaj se zgodi, če izpustimo prvo poglavje ali celoten prvi oddelek (prva tri poglavja)? Namesto tega, da bi šli po stezi imanentne izpeljave, skočimo *in medias res* in začnemo s splošno formulo kapitala. Po tem priporočilu se Kapital dejansko začne s kapitalom, vendar za ceno razumevanja njegovih sestavnih elementov. Althusserjev odgovor bi bil, da gre pri tem ugovoru za analitično predpostavko, ki izhaja iz prepričanja, da je vsak teoretski sistem razgradljiv na svoje osnovne elemente. Zgolj na tej predpostavki je mogoče vzeti posamične elemente in jih primerjati z elementi kakšnega drugega sistema (Althusser, 2000: 56). Nekaj strani za tem Althusser poda pozitivno definicijo, iz katere moramo izhajati, če želimo onkraj analitično-teleoloških interpretacij, ki temeljijo na heglovskih principih: »Vsaka

ideologija mora biti razumljena kot realna celota, notranje povezana s svojo lastno problematiko, zaradi česar je nemogoče odvzeti en element, ne, da bi ji spremenili pomen« (Althusser, 2000: 62). In v tem se skriva Althusserjev lastni odgovor, zakaj v resnici ni mogoče izpustiti prvega oddelka.

tukaj in zdaj, o človeku, ki trdno stoji na zemlji in o sebi nima iluzij. Takšen je bil v resnici Feuerbachov pristop v delu *Bistvo krščanstva*. Njegova kritika krščanstva je analogna s kritiko Hegla, Njegova kritika krščanstva je analogna s kritiko Hegla, saj tako kot človek v ideji, tako tudi bog v resnici časti zgolj samega sebe. Skozi to čaščenje je odtujen od svojega pravega bistva, ki mu vlada kot odtujeni jaz in človek si ga mora povrniti. Veliko delo je Feuerbach opravil s tem, ko je pokazal, da so abstrakcije same plod človeškega dela, a pri tem spregledal, da je tudi sama ideja človeka abstrakcija. Mladi Marx je dosledno naklonjen tej kritiki, a jo v svojih zrelih delih opusti in namesto tega na oder stopi to, kar lahko z Althusserjem poimenujemo teoretski antihumanizem.

Kapital se ne začne s človekom, delavcem, delavskim razredom ali razrednim bojem, temveč s čistimi abstrakcijami, kot so blagovna in vrednostna forma, abstraktno delo in blagovni fetišizem. Še več, Marx že v predgovoru k prvi izdaji eksplicitno zapiše, da ga osebe zanimajo le kolikor so: »... poosebljenje ekonomskih kategorij, nosilci določenih razrednih odnosov in interesov. Moje stališče, ki pojmuje razvoj ekonomske družbene formacije kot prirodni zgodovinski proces, mora zato manj kot katerokoli drugo delati posameznika odgovornega za razmere, katerih družbeni stvor je, čeprav je morda subjektivno še tako visoko nad njimi« (Marx, 1961: 12). Je sploh mogoča še radikalnejša ponovitev heglovske geste, kot je vsebovana v teoriji družbene (blagovne) forme? Ta je dejanska zato, ker je umna, in umna zato, ker je dejanska. Delo je kapital, tako kot je substanca subjekt.

Vendar svet blagovne forme ni racionalen svet ali natančneje, je racionalen zgolj z vidika uresničevanja kapitalovih lastnih interesov. Logika tega samogibajočega se avtomatona, ki ustvarja vrednost zgolj zaradi vrednosti same, je docela tavtološka. Kapital nima transcendence, je utemeljen v samem sebi in je zato tudi skrajna meja samemu sebi. To lahko ponazorimo skozi protislovje med zgoraj navedenima predikatoma kapitalističnih družb, tj. materialnim bogastvom in vrednostjo. Prvo je vpisano v register naravnega in je stvar uporabne vrednosti blag, medtem ko je vrednost vsebovana v registru družbenega in se izraža skozi menjalno vrednost blag. Tako vrednost kot materialnost sta vpisana v vsako blagovno formo, svoj dovršeni izraz pa najdeta v denarni formi, ki se kaže kot čista vrednost, kot blago, ki je namenjeno izključno menjavi. Marx že na tej ravni govori o potencialnosti in težnji k strukturni krizi kapitalizma. Vrednost in materialno bogastvo sta obratno premo sorazmerni, sta v protislovju, ki onemogoča, da bi se oba kvantuma sočasno povečevala. Prav nasprotno, povečujta se lahko zgolj na račun drug drugega, abstraktna vrednost se lahko razvija zgolj na račun uničevanja konkretnega bogastva in nasprotno. Ta sistemska iracionalnost je bistvo *zakona o tendenčnem padanju profitne mere* oziroma protislovja med konstantnim (konkretno) in variabilnim kapitalom (abstraktno). Kapitalistična produkcija predvideva brezpogojen razvoj družbenih produktivnih sil dela. Sredstvo, tj. linearni razvoj družbenih sil, nenehno prihaja v konflikt s smotrom, tj. permanentnim povečevanjem vrednosti kapitala. Če citiramo Marxa: »Če je zato kapitalistični produkcijski način zgodovinsko sredstvo, ki razvija materialno produktivno silo in ustvarja njej ustrezajoč svetovni trg, pa pomeni hkrati tudi stalno protislovje med to njegovo zgodovinsko nalogo in njemu ustrezajočimi družbenimi produkcijskimi odnosi« (Marx, 1973: 282).

Zato kapitalizmu nenehno »grozi« problem hiperakumulacije kapitala oziroma hiperprodukcije blaga. Blaga, ki ga ni več mogoče realizirati na trgu, kar pomeni efektivno ločitev med proizvodnjo in prodajo oziroma drugo ime za krizo. Marx je na podlagi tega predvideval, da je kapitalizem tendenčno nagnjen h generalni krizi, to je h generalnemu padanju profitnih mer v

vseh panogah. V praksi to pomeni trg, zasičen z dobrinami, ki jih nihče ne kupuje. Krize so vedno zgolj trenutne rešitve obstoječih protislovij kapitalizma, so družbeni potresi na ruševinah, na katerih se lahko vzpostavi novo ravnovesje. To ravnovesje se praviloma vzpostavi skozi razvrednotenje obstoječega kapitala in najučinkovitejši ter hiter način razvrednotenja je vojaška industrija oziroma to, čemur je namenjena, torej vojna. Vojna je reševanje krize kapitalizma s sredstvi kapitalizma. Razvoj v kontekstu kapitalizma zato v resnici pomeni nenehno uničevanje oziroma razvoj uničenja samega. Človeštvo je s kapitalom naposled postalo sposobno uničiti svet, ga dokončno zavoziti in popolnoma izgubiti. Natančneje, sposobni smo uničiti pogoje za reprodukcijo človeštva, saj je v logiko reprodukcije kapitala vpisana njihova destrukcija. Resnična racionalnost kapitala se tako pokaže šele skozi iracionalnost krize, takrat naposled s treznimi očmi lahko vidimo svet, v katerem živimo, in njegovo pravo bistvo. Kriza je moment defetišizacije, saj tista protislovja, ki so sistemsko vedno že prisotna in v času gospodarske konjunkture zastrta skozi blagovni fetišizem, zdaj postanejo vidna, celo več, postanejo oprijemljiva. Zato se zdi, da je treba vztrajati na neki, na prvi pogled paradoksalni poziciji, ki jo lahko definiramo z geslom: *»Svet moramo izgubiti, da ga ne bomo izgubili.«* Svet, v katerem več kot milijarda ljudi živi v absolutni revščini in je uničevanje okolja zgolj vprašanje poslovnih interesov, ta konkretni svet je treba zgubiti, če sploh želimo ohraniti svet kot tak. Šele skozi izgubo tega sveta bo svet sploh postal mogoč.

III. *Interpretacija*

Zakaj ni dovolj, da nekaj *samo različno interpretiramo?* Interpretacijo lahko razumemo kot uspelo interpelacijo. Interpret je tisti, ki prav zato, ker je zgolj interpret, ostaja v odnosu podrejenosti do tistega, kar interpretira. Interpret mora biti v interpretacijo šele interpeliran in brez tistega nekaj, kar naj interpretira, njegova celotna vloga postane povsem nesmiselna. Prav tako je samoumevno, da je tisto, kar v resnici šteje in je pomembno, že (pre)minulo in je zato interpret nekakšen mrliški oglednik, ki, preden se sploh loti drugega dela, najprej potrdi vzrok in čas smrti.

Interpretaciji se je treba odpovedati zato, ker je ljubezen do modrosti, ni pa modrost sama, ni tisto, kar bi lahko stvari spreminjalo v realnem času. Natanko to je bil projekt Heglove *Fenomenologije duha* in zdi se, da mu Feuerbach v tem samo pritrjuje: »Narediti filozofijo za stvar človeštva, to je bilo moje prvo hotenje. Toda kdor enkrat ubere to pot, nujno naposled pride do tega, da naredi za stvar filozofije človeka in ukine samo filozofijo, kajti ta postane le tako stvar človeštva, da preneha biti filozofija ... Resnična filozofija je negacija filozofije, ni nobena filozofija. (Feuerbach, 1982: 5) V delu *Marksizem in filozofija* Korsch pokaže, da je prav marksizem tista filozofija, ki mora udejanjiti odpravo celotne meščanske filozofije. Naposled mora marksizem, če naj bo v tem uspešen, odpraviti tudi samega sebe. Ali drugače, ko bo marksizmu uspelo odpraviti konkretne probleme, ki jih analizira, se pravi, kapitalizem kot tak, šele takrat bo tudi sam lahko odpravljen. Tako bo postal tudi sam ena izmed zaprašenih filozofij, ki (minuli) svet zgolj različno interpretirajo, nimajo pa več naboja, da bi ga spremenile. Če vse skupaj še enkrat obrnemo, ravno zaradi njegove spodletelosti in nerealiziranosti je sploh še vredno govoriti o marksizmu. Njegova uspešnost je pogoj njegove lastne odprave.

IV. *Sprememba*

Mislim, da je na tem ozadju potrebno brati dikcijo: *» ... gre za to, da ga* (svet, op. p.) *spremenimo«* oziroma, kot v zvezi s tem predlaga Božidar Debenjak (Marx, 2008: 158), bi bil nemara

celo ustreznejši neosebni prevod: *»... da se ga spremeni«*. Za spremembo in spreminjanje je potrebno delo. Tako delo na konceptu kot delo v tovarni in laboratoriju, saj je konceptualno spreminjanje sveta lahko uspešno zgolj, če je dejansko in dejansko spreminjanje sveta le, če doživi svoj odraz v konceptu. Ernest Bloch v svoji interpretaciji tez o Feuerbachu izpostavi natanko *delo* kot tisto, kar je Marxa v *Ekonomsko filozofskih rokopisih* pri Heglu fasciniralo in zaradi česar je bil slednji *že* na stališču »moderne nacionalne ekonomije«, saj je delo *že* razumel kot človeka ustvarjajoče (Marx, 2008: 50).

Prav s tem se je v svojih poznih delih ukvarjal Lukács. Zanj je bistvo človeške družbe človekova teleološka dejavnost, tj. delo. Delo je veliki koncept, ki v sebi vključuje vse. Ko govorimo o človeškem življenju in poskušamo odgovoriti na vprašanje, kaj je bila prva vrednost, kaj je bil prvi izdelek, moramo uporabljati koncept vrednosti. Kladivo iz kamna je ustrezalo svojemu namenu ali pa ni, bilo je vredno ali nevredno. Zato vrednosti in nevrednosti ne moremo najti v registru naravnega,[10] kajti smrt je enakovredna življenju in med njima ni nobene vrednostne razlike. Drug Lukácsev poudarek pa je v tem, da se stvari ne spreminjajo same ali kot del spontanega procesa, temveč kot rezultat zavestnih odločitev. Zavestne odločitve pomenijo, da konec v neki obliki nastopi že pred samimi rezultati oziroma dokončno izpeljavo. Zato je zanj temelj človeške družbe antiteza med vrednostjo in nevrednostjo, med tem, kar se je evolucijsko razvilo in tem, kar je bilo ustvarjeno od človeka (Lukács, 1983: 141–142).

Iz tega izhaja Lukácseva teza, da delo v resnici ni biološko pogojeno. Klasična diskrepanca med nujnostjo in človeško svobodo, ki je značilna za zgodovino filozofije, je zanj napačna. Namesto tega Lukácsa zanima ontološka zvezanost svobode in nujnosti, ki je prisotna v delu. To ilustrira s primerom leva, ki napade antilopo, v tem primeru je dejanje pogojeno z biološko potrebo in zgolj s tem. A primitivni človek, ki izbira iz kupa kamenja, se mora med njimi odločiti za tistega, ki bo najbolj ustrezal njegovi potrebi, izbirati mora med alternativami. Zato je koncept alternative vpisan v samo jedro človeškega dela, ki je vedno teleološko. Za svojo dejavnost si postavlja cilj, ki je rezultat zavestne odločitve in v tem je vsebovana človeška svoboda (Lukács, 1983: 173). To se povsem sklada z znano Marxovo ugotovitvijo, da še najbolj marljivo delavko v panju od najbolj malomarnega človeškega delavca ločuje to, da si človek v nasprotju s čebelo že pred samim delom delo zamisli. Da delovni proces najprej opravi konceptualno in šele nato dejansko. Če kaj, potem je v človeški družbi delo čudež. Šele skozi delo je človek postal človek in se lahko spreminja na najbolj nepredstavljive načine. Temu se lahko približamo skozi Feuerbachovo razlago čudeža:

> »Toda čudeži se razlikujejo od naravnih in pametnih načinov zadovoljitve človeških želja in potreb po tem, da zadovoljujejo človeške želje ustrezno bistvu želje, na način, ki je želje vreden. Želja ne naleti na nobeno mejo, na noben zakon, na noben čas; izpolnjena bo nemudoma, bliskovito. In glej, tako hiter kot želja je tudi čudež. Čudežna sila udejanji človeško željo[11] trenutno, na mah, brez vseh ovir.« (Feuerbach, 1982: 200)

[10] A zdi se, da v kapitalizmu že obstaja nek enačaj med vrednoto in vrednostjo (med družbenim in naravnim), da je moralna vrednota tisto, kar ima vrednost tudi v blagovnem smislu in analogno s tem, nevrednota tisto, kar nima blagovne vrednosti. Rečeno z Marxom: »Stvari, ki same po sebi niso blago, kakor npr. vest, čast itd., so lahko pri nekaterih lastnikih naprodaj za denar in tako dobijo s svojo ceno obliko blaga.« (Marx, 1961: 117) Zato bi veljalo razmisliti, če niso v kapitalizmu tudi vrednote zgolj potrošno blago, pri čemer je za proizvajanje novih nujno treba uničevati stare. To bi lahko predstavljajo dodatek k analizam posamičnih zgodovinskih faz v razvoju kapitalizma (liberalne, socialnodemokratske, socialistične, neoliberalne ipd.).

[11] Na tem mestu se zazdi, da Feuerbach ni bil samo sodobnik Marxa, temveč tudi Lacana. Kajti le kako bi sploh lahko še lepše opisali samo logiko želje, ne ovira je nič, noben zakon, noben čas, izpolnjena je nemudoma in bliskovito, želja je čudež libidinalne ekonomije, ki predvideva delo nezavednega.

Opredmeteno človeško delo, tj. delo človeške zgodovine, je »realni čudež«, ki premika meje človeške predstavnosti. Čudodelstvo je zato treba brati dobesedno kot čudodelanje, delanje čudežev. Delo je tisto, ki proizvaja čudeže in je samo na sebi *že* naravnozgodovinski čudež. Ta čudovitost kapitalizma ima enega svojih najlepših izrazov v *Komunističnem manifestu.* Vse tisto, kar je do zdaj dosegla človeška zgodovina, egiptovske piramide, rimske vodovode ali gotske katedrale, vsa ta čuda starega sveta, je buržoazija konceptualno odpravila in pokazala, da obstajajo še vse kaj drugačna čudesa. Takšna, ki so vredna čudenja modernega človeka. A s tem je buržoazija postala čarovnik, ki je priklical podzemeljske sile, ki jih ni več sposoben krotiti. Kapital je zavladal tudi svojim lastnim stvariteljem, jim ušel izpod nadzora. Zato nas danes ne sme presenečati, da je diskurz, ki se plete okrog njega, docela teološki, natančneje, kapitalizem *je* sekularizirana religija našega časa, v kateri smo vsi zvedeni na interprete tega, kaj je za kapital dobro in kaj ne. Temelj našega sveta je tako povsem nedotakljiv in popolnoma depolitiziran. Revolucionarna gesta se mora zato najprej začuditi temu čudenju in pokazati, da je vsa čudežnost vsebovana v delu, to pa je, kot pokaže Lukács, zavestna in ozaveščena dejavnost.

Spremeniti svet bi zato pomenilo spremeniti načine, na kakršnega ga nenehno spreminja že kapital sam. V kapitalizmu se vse nenehno spreminja, da se le ne bi nič spremenilo. Tisto, kar se spreminja, ničesar ne spremeni. Zato je treba pristopiti k spremembi na drugačen način, jo narediti drugače. Treba je spremeniti samo delo, saj so v njem samem že vsebovana taista protislovja, ki posledično šele proizvajajo sistemska protislovja samega kapitalizma. Poskusi realno obstoječih socializmov, ki so fetišizirali delo in ga poskušali osvoboditi od kapitala, so morali biti zato nujno neuspešni in spodleteli. Z vidika abstraktnega človeškega dela je za celovito spremembo sveta potrebna odpoved delu, emancipacija *od* dela (Postone, 1993). Tega ni mogoče doseči s preprostimi redistributivnimi politikami, kot je denimo ideja o univerzalnem temeljnem dohodku. Ta je po svojem bistvu le interpretacija, ki ničesar ne pove o produkciji same vrednosti, in v nekakšni humanistični maniri iz vseh ljudi poskuša narediti buržuje. A osvoboditev od dela ni mogoča znotraj režima dela, ki ga tako faktično kot konceptualno najbolje zadene sintagma *mezdno suženjstvo.* Res se moramo osvoboditi od suženjstva za mezdo, vendar je to mogoče zgolj skozi odpravo mezdnega režima dela. To je, kot smo poskušali pokazati skozi našo izpeljavo, objektivna in realno vladajoča abstrakcija. In kakšna strategija boja je sploh mogoča proti abstrakcijam? Postone v svoji teoriji antisemitizma pokaže, da lahko celoten nacistični projekt razumemo kot gesto upora proti abstraktni logiki kapitala. Nacisti so na njeno mesto postavili konkretno skupino, Jude, in vanje investirali vso abstraktnost kapitala. Skozi uničenje abstraktnega (škodljivega) dela kapitala, tj. finančnih špekulacij in njenih domnevnih nosilcev, so nacisti želeli doseči spravo s konkretnim (zdravim jedrom) kapitala. S kapitalom realnega sektorja in industrijske proizvodnje (Postone, 2003). Zato je treba vse pozive nazaj h konkretnemu zavrniti, saj v svoji skrajni različici in dosledni izpeljavi vedno znova pomenijo fašistični projekt.[12]

Namesto vrnitve h konkretnemu je treba vztrajati pri sami abstrakciji in jo tako ali drugače še zaostriti. V finančnem kapitalizmu oziroma z nastankom delniških družb namreč že obstaja

[12] Takšno mišljenje ni omejeno zgolj na skrajno desnico, temveč se kot razlaga krize iz leta 2007 danes pojavlja tudi v levih krogih. Foster in Magdoff v delu *The Great Financial Crisis, Causes and Consequences* krizo razlagata kot problem prehoda iz realnega v finančni sektor oziroma kot financializacijo kapitalizma, ki je v želji po maksimizaciji profitov privedla do monopolnega finančnega kapitalizma. Kot odgovor na krizo predlagata vrnitev v *realno ekonomijo*. Z Lacanom je poziv k vračanju v *realno* potrebno radikalno zavrniti, saj kot tako nikoli ne obstaja oziroma je vedno *že* izgubljeno. Tako tudi tako imenovana *realna ekonomija* v resnici nikoli ni ustrezala potrebam ljudi in je zapadla v krizo, ki je privedla do II. svetovne vojne. Zato lahko rečemo, da je tudi v poziv *Nazaj k realnemu!* vpisana logika Heglove čutne gotovosti.

nekakšen komunizem znotraj kapitalizma: »Kapital, ki sam po sebi temelji na družbenem produkcijskem načinu in katerega pogoj je družbena koncentracija produkcijskih sredstev in delovne sile, dobi tu neposredno obliko družbenega kapitala (kapital neposredno asociiranih posameznikov) v nasprotju s privatnim kapitalom, in njegova podjetja nastopajo kot družbena podjetja v nasprotju s privatnimi podjetji. To je odprava kapitala kot privatne lastnine v okviru samega kapitalističnega produkcijskega načina.« (Marx, 1973: 494) Znotraj kapitalizma torej že imamo realno obstoječi komunizem, vendar je pogojen s tem, da velikanska množica vseh drugih še naprej živi v kapitalizmu. Kako to abstrakcijo razširiti še naprej?

To je največji problem, na katerega mora revolucionarna politika šele odgovoriti. Vendar, če kaj, je prav kriza kapitalizma pokazala, da takšna politika sploh še ne obstaja. Levica je po razpadu realsocializmov in v obdobju globalnega triumfa neoliberalizma nihala od odkrite kolaboracije s slednjim (laburisti v Angliji pod Blairom in socialni demokrati v Nemčiji pod Schröderjem) do čiste družbene marginaliziranosti (tako v akademskem kot v aktivističnem pogledu). A vendar se je ves ta čas zdelo, da je za zaveso nekdo vendarle pripravljen in zgolj čaka na tisti pravi trenutek, ko bo teater kapitalizma zašel v naslednjo neizogibno krizo. Kriza je prišla in pokazala, da za zaveso ni nikogar. Paradoksalno, a vendar, kriza kapitalizma ni zgolj pokazala na krizo levice, temveč je že sama na sebi tudi kriza levice. Sistemski kritiki kapitalizma je bilo naposled rečeno *Hic Rhodus, hic saltus!* in levica je morala priznati, da nima odgovora. Vendar je to zgolj diagnoza obstoječega stanja, nekaj, kar si velja priznati in iz tega izhajati naprej.

Kriza je nedvomno nadvse pozitivno vplivala na teoretsko produkcijo in tudi na moč določenih idej v javnem diskurzu. Teorija kot teoretska praksa zato že spreminja naše dojemanje sveta, ruši tisto, kar je v zadnjih desetletjih postalo povsem samoumevno, in na dnevni red postavlja nova vprašanja. To je tista osnova, na kateri lahko začnemo koncipirati pravo revolucionarno politiko, ki bo dejansko sposobna spreminjati svet. Ob vseh zgodovinskih nevarnostih in propadlih projektih levice je treba reafirmirati subjekt, ki aktivno spreminja svet. Z vso resnostjo je treba upoštevati geslo, da bo prihodnost človeštva ali komunizem ali barbarstvo, morda zgolj s pripisom, da sta v večji ali manjši meri oba že prisotna v današnjem svetu.

Subjekt, ki ga bo šele treba izumiti, je nujno potreben, saj se zgodovina ne spreminja sama od sebe po kakšnih vnaprej predvidenih železnih zakonih, temveč je odprt proces, v katerega okvire smo vrženi. Okvir našega časa je kapital, ki svet spreminja skozi naš tihi pristanek, skozi to, da si še nismo sposobni predstavljati sveta onkraj sveta kapitalizma. In natanko v to je vpisana izguba sveta. Svet bomo, tako v družbenem kot naravnem pogledu, izgubili, če se zanj ne potrudimo, se zanj kot za prostor skupnega ne borimo. V tem lahko vidimo moment večnega vračanja koncepta, ki od nas zahteva, da skozi ponovitev šele izumimo in konstituiramo komunizem. Ta za svoj cilj ne sme vzeti zloglasnih poskusov redistribucije kapitalistične produkcije (kot sta denimo počela socialna demokracija ali samoupravni socializem), Na dnevni red mora postaviti najtežje vprašanje, na katerem stojijo in padejo vsa druga, vprašanje komunistične produkcije.

Literatura

ALTHUSSER, L. (2005): *For Marx*. London & New York, Verso.

ALTHUSSER, L. (2000): *Izbrani spisi*. Ljubljana, *cf.

DUNAYEVSKAYA, R. (1982): *Rosa Luxemburg, Women's Liberation and Marx's Philosophy of Revolution*. New Jersey, Humanities Press & Sussex: Harvester Press.

FEUERBACH, L. (1982): *Bistvo krščanstva*. Ljubljana, Slovenska matica.

FOSTER, J. B. IN MAGDOFF, F. (2009): *The Great Financial Crisis. Causes and Consequences*. New York, Monthly Review Press.

HEGEL, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Analecta.

KORSCH, K. (1970): *Marksizem in filozofija*. Ljubljana, Komunist.

LUKÁCS, G. (1985): *Zgodovina in razredna zavest, študije o marksistični dialektiki*. Ljubljana, Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU.

LUKÁCS, G. (1983): *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*. London, Verso.

MARX, K. (1961): *Kapital I., Kritika politične ekonomije*. Ljubljana, Cankarjeva založba.

MARX, K. (1973): *Kapital III., Kritika politične ekonomije*. Ljubljana, Cankarjeva založba.

MARX, K. IN ENGELS, F. (1979): *Ekonomsko filozofski rokopisi*. Ljubljana, Cankarjeva založba.

MARX, K. [ET AL.] (2008): *O spremembi sveta: pomen Marxovih tez o Feuerbachu*. Ljubljana, Založba Sophia.

PASHUKANIS, E. B. (2007): *The General Theory of Law and Marxism*. New Brunswick & London, Transaction Publishers.

POSTONE, M. IN SANTNER, E. (2003): *Catastrophe and Meaning. The Holocaust and the Twentieth Century*. Chicago & London, The University of Chicago Press.

POSTONE, M. (2006): *Time, Labor, and Social Domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge, Cambridge University Press.

SMITH, A. (2010): *Bogastvo narodov. Raziskava o naravi in vzrokih bogastva narodov*. Ljubljana, Studia Humanitatis.

Goran Vranešević

Prihajajoči svet in žalovanje za njim

»…how weary, stale, flat and unprofitable seem to me

all the uses of this world«

(William Shakespeare, Hamlet)

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 vzklili 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

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

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.

[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.

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 heglovskega 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

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 obči 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 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 alternativi 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 preobrazi vse v čisti nič – ne izgubimo samo sveta, temveč razpremo tudi brezno lastnega niča.[3]

Filozofski sistemi so lahko produkt enega ali drugega sveta, sveta ultimativne nujnosti ali sveta vedno prezentnega ničenja – najsplošnejši okvir je opozicija mehaničnosti 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 ničenjem, 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

[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 ničenju vsega obstoječega, tudi pretenzije po samostvarjenju sveta – »iz niča, k niču, za nič, v nič« (Jacobi, 1998: 20).

[4] Šele tako lahko namreč zatrdimo heglovsko 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.

tega ne potrebuje opore v pogledovanje proti nebu ali zaodrju sveta, temveč sprejetje, da kopičenje momentov niča (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* (predsimbolne 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 vzvodi 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 pretenciozne. Z izhodiščnim vprašanjem, kaj je svet, so se tovrstne polimorfne, spekulativne in redukcionistične 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 očitek 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 umetniško-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

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 nepredstavljivi 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 stvareh 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 oživljanju 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 samoodtujevanja. 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 objekt[6] 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 stvarem samim in njihovim različnostim

[5] Podobno poanto, vendar ne v bioloških terminih, temveč v religioznih, izraža film *Martyrs*, kjer je srečanje z Božanstvom pospremljeno s smrtjo. Kljub podobnostim 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.

– 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).

[7] Za lažjo predstavo navedimo celoten odstavek iz *Estetike*: »*Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält – ein Reichtum 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)

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 zagotovilom o sprevrniti 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

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 zatrdili, 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 zareza 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 sledeh, 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« opravičevanje ali »ateistično-prometejsko« upanje v končno pravico,[8] saj se

[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 – posmrtne vstaje od mrtvih, ki bi spravila sfero tostranstva in onstranstva.

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 alternativi, 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 neodpravljiva, saj obe opciji izčrpata vse možnosti, je Meillassouxova stava ravno v tem: sprejeti neobstoj Boga, vendar dopustiti, po načelu kontingentnosti, nepredstavljiv dogodek njegovega stvarjenja nekoč v prihodnosti (virtualni Bog). Pribežališče enih in drugih zastopnikov se zato razpre v sprevrnitvi 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 zagrabi 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 sprevrnitev 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 vrnili.

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 sedanjosti, medtem ko ostane prihodnost odprta. Zato je sklep, ki ga obdrži Meillassoux kot minimalno načelo, naslednji: absolutizacija zloma načela zadostnega

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]

[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 osvobojena teh ovir.

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 »četrtega 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 druži 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 napora uma. Filozofija se mukoma distancira od zahtev po podtemeljevanju lastne zgradbe, naj bodo to monadni privativizem, 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 izbiro med ničem in svetom se tako vrine nadaljnji zaplet, kontingentnost obeh določil.

Za kom žalujemo? – melanholična dilema

V skladu s predstavljeno 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 dojiljo – to bi bilo veliko lepše! Po premisleku mu rabin ponudi tale odgovor: narobe, popolnoma narobe! Zakaj bi Bog razdajal 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 prikličemo ali ne, saj pravičnost ni več enakega reda kot želje in potrebe (ne)verujočih. Izhodiščno neskladje o pravičnosti simbolnega sveta se sprevrne 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 obljubljeno; 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 eksistenco« (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.

Lacanova 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 ponotranjenjem

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. Žalujočemu 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 sedanjosti 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 razgrnejo raznoliki pogledi in uvidi v jedro realnosti same in obelodanijo pristopi, s katerimi lahko prikažemo približno ustrezanje 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: Reflextions 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): *Apres 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.

Tomi Bartole

Antropologija in »Izguba Sveta«

Formulacija teorije utelešenja

Kako razumeti paradigmo „Izgube Sveta»? Najprej pride povsem spontana konstatacija, da je nastala nekakšna izguba. Druga ugotovitev pa poudarja Svet kot predmet te predpostavljene izgube, pravim predpostavljene, ker v danem trenutku še ne vemo, za kakšno izgubo gre. Takšna postavitev problematike nas ne sme takoj napeljati na prvo polovico teze, tisto, ki govori o Izgubi, ampak predvsem na drugi del, tisti torej, ki govori o Svetu. Ta predlog/odločitev izhaja iz naslednjega vprašanja: Če smo res Izgubili Svet, v kakšnem svetu potemtakem živimo danes?

To raziskovalno vprašanje me bo vodilo do teze, ki nam bo pomagala razviti dialektično pot, po kateri bo raziskava potekala. Teza se glasi: če govorimo o izgubi, se nam takoj porodi misel o neki izgubljeni Totalnosti, Celovitosti oziroma sklenjeni Celoti. Spontano oziroma sama od sebe se nam poraja misel, da nismo izgubili zgolj izgubljenega, ampak tudi tisto, kar je to samo izgubljeno, tako rekoč, »potegnilo s seboj«. Svet, ki je ostal, je necel. Vendar je to zgolj eden od modusov mišljenja totalnosti in upam si trditi, da obstaja neki drug modus, ki je veliko produktivnejši in teoretsko bližji Heglovi dialektiki. Ta drugi modus mišljenja totalnosti namreč predvideva, da je totalnost v prvem primeru zgolj del in ne celota. Drugi modus mišljenja totalnosti pa zagovarja tezo, da je totalnost pravzaprav »sestavljena« iz gibanja dveh elementov: predpostavljena totalnost prvega modusa mišljenja in izgube same. Obstaja torej svet, naš svet, ob katerem pa obstaja konstitutivno tudi Izguba Sveta. Misliti moramo torej obstoječi Svet v relaciji do predpostavljeno Izgubljenega Sveta. Drug poleg drugega, drug z drugim. Ta Izgubljeni Svet tako ne pomeni samo negativnosti prvega sveta, temveč njeno samo pozitivnost, ki se kaže v svetu kot takem.

Kar potrebujemo v tem trenutku, je določitev ravni, na kateri bo potekala analiza. V skladu z Badioujevo mislijo, da vprašanje za »nas filozofe« ni, kaj se je v tem stoletju zgodilo, temveč kaj se je v njem mislilo (Badiou, 2005: 12), predlagam postavitev analize na raven samega mišljenja. Ta naloga se ne bo izvajala na ravni tegá, kar se dogaja, ampak na ravni tegá, kar se danes misli, in tudi na ravni tistega, kar je v tej misli ostalo nemišljeno skozi spontano mišljenje oziroma verjetje.

Tako nas vprašanje Izgube Sveta ne napeljuje na neki dogodek, ki naj bi se zgodil tam zunaj, nekje, temveč na način subjektivacije danes. Izgube Sveta ne bom mislil in analiziral neposredno, ampak raje skozi ovinek oziroma skozi specifično formo subjektivacije. Mišljenje te forme mi bo omogočilo, da se ne »zaletavam« naravnost v koncept Izgube Sveta, temveč da poskusim misliti sam koncept Izgube Sveta znotraj forme subjektivacije.

Izbira Badiouja za dialoškega partnerja antropološkemu diskurzu ni naključna. Sam namreč z izjavo, ki naj bi zgoščeno pomenila *naravno verjetje* danes in ki se glasi: »Obstajajo zgolj telesa in jeziki,« (Badiou, 2009: 1) posega v osrčje antropologije.

Kot pravi Badiou, to je aksiom današnjega prepričanja, ki ga sam imenuje demokratični materializem (Badiou, 2009: 1). Zakaj je tako? Badiou odgovarja: ker posameznik prepoznava zgolj objektivno eksistenco (obstoj) telesa, kar izključuje ločenost nesmrtne duše itd. Badiou, da bi poudaril svojo tezo in jo naredil še bolj oprijemljivo, naprej sprašuje, da kdo se danes ne bi strinjal s pragmatizmom želja in očitnosti trgovine, dogmo naše končnosti, naše mesene izpostavljenosti užitku, trpljenju in smrti (Badiou, 2009: 1).

Materializem se torej nanaša na telo, medtem ko se sama demokratičnost na jezik. V tej kratki raziskavi bom zagovarjal tezo, da demokratični materializem najde svojo figuro v antropoloških teorijah utelešenja (*embodiment*), ki so nastale na podlagi Bourdieujevega *habitusa*.[1] Ta prvi kulminira namreč v srečanju med jezikom in telesom. Telo ni več zgolj telo, ampak postane »naučeno telo«, medtem ko kulturne kategorije niso več zgolj abstraktne misli, temveč so udejanjene in prakticirane. Udejanjena in prakticirana vednost pa je, kakor pravi Farnell (1999: 343), konstitutivna za subjektivnost in intersubjektivnost.

Tezo o Izgubi Sveta bom mislil s pomočjo Badioujeve teze o demokratičnem materializmu in materialistični dialektiki znotraj področja mišljenja, ki se izrecno ukvarja s človekom – v antropologiji. Znotraj antropologije bom proučil teorijo utelešenja Margaret Lock kot modus predstave Badioujeve zgoščene teze o demokratičnem materializmu. V pričujoči raziskavi si zadajam proučiti ne izgubljeno totalnost in/ali izgubljeno samo, ampak, skozi izgubljeno, razumljeno kot resnico, samo zdajšnje stanje. Skozi branje Badioujeve teze demokratičnega materializma, ki pravi, da *obstajajo zgolj telesa in jeziki*, bom pokazal, da tisto, kar je danes izgubljeno, ni sam Svet, ampak so to resnice.

Demokratičnost utelešenja

Izbira Lockine teorije utelešenja v pričujoči razpravi ni naključna. Njena različica (med drugim velja omeniti tudi: Farnell, 1999; Van Wolputte, 2004; Lesure, 2005; Retsikas, 2007; Geurts, 2002; Lock, 1993; Telban, 1998) nosi s seboj to, kar bi lahko imenovali pomembno teoretsko-politično nalogo, in sicer premostitev dualistične teorije.

Kakor pravi Farnell (1999: 343), je utelešenje definirano[2] kot »reakcija« na stare dualistične delitve, ki so se pokazale za neproduktivne v razumevanju obsega in kompleksnosti človeškega

[1] Bourdieu definira habitus kot organizem, ki ga je apropriirala skupina in ki je skladen z zahtevami slednje. Deluje kot materializacija kolektivnega spomina, ki skozi svoje naslednike reproducira dosežke svojih predhodnikov. Težnje skupine po ohranitvi, ki so zajamčene na tak način, delujejo na globlji ravni, kot na primer družinska tradicija, stalnost katere predvideva zavestno vzdrževanje lojalnosti in varuhe. Ta raven je celo globlja od zavestnih strategij, skozi katere različni dejavniki skušajo eksplicitno delovati na lastno prihodnost in jo oblikujejo v skladu s podobo preteklosti (Bourdieu, 2002: 93).

[2] Farnell definira utelešenje skozi naslednje točke. Zanj je utelešenje: a) dinamični proces, b) utelešen je pomenski akt, c) ti akti generirajo množico form utelešenih vednosti, č) ta vednost je sistematizirana, d) skupni imenovalec je: kako uporabljati telo, in končno e) ta vednost je konstitutivna za subjektivnost in intersubjektivnost (Farnell, 1999: 343).

delovanja. Začetna točka vseh teorij utelešenja je napad na pristope, ki zanemarjajo »smisel« živetega sveta.

V sami premostitvi dualističnih teorij leži navezava na živeti svet in njegov »smisel«. Takšna premostitev predvideva dve ravni. Na eni se kaže neposredno razmerje teorije utelešenja do dualističnih teorij, na drugi pa razmerje do sveta ali še bolje, do živetega sveta. To je točka, ko se antropologija vrača k sebi, torej kot nekaj, kar je na ravni svojega lastnega koncepta – antropologija kot veda o človeku v svoji totalnosti. Ta totalnost ne predvideva zgolj človeka, ampak človeka v razmerju do Sveta. Človeka, ki Svet živi, doživlja, tam-tu biva, je navsezadnje vanj umeščen in ga tudi spreminja. Dualistične teorije se v tem kontekstu izkažejo za absolutne ali z drugimi besedami abstraktne, saj ne upoštevajo kontingence, ki jo ravno vzpostavlja razmerje med Človekom in Svetom.

Zato ni presenetljivo, da je posebna antipatija teorij utelešenj usmerjena na kartezijanske dihotomije uma in telesa ter druge, kot npr. kultura in narava. Človeško telo, ki simultano misli, čuti in deluje, ponuja predpostavljeno rešitev dualističnemu mišljenju. Osrednje teme tako vključujejo vlogo nediskurzivne vednosti in telesnega delovanja v procesih formiranja ljudi kot subjektov. Navada in aktivnost prevzemata ustvarjalne vloge pri prevračanju inherentno postavljenih dihotomij in ne nazadnje pomagata razkrivati, kako se kontingentna razmerja moči reproducirajo (Lesure, 2005: 241).

Če imamo opraviti z »reakcijo« na dualistične teorije, moramo pristopiti k teoriji utelešenja Lockove prek te zadnje, saj je ta nekakšen vir oziroma izvorna točka. Da bi razumeli to »željo po premostitvi dualističnih teorij«, podstat teorije utelešenja, moramo najprej locirati samo problematiko dualističnih teorij. Na tem mestu postavljam tezo, da problematika dualističnih teorij tiči v dejstvu, da ima eden od dveh elementov, ki sta prisotna v njej, večjo vrednost kakor drug. Ali povedano nekoliko drugače, strukturno nemogoče je definirati oba termina na nevtralen način, iz česar sledi, da je definicija mogoča le, če podelimo obema terminoma določeno vrednost, pri čemer pa bo en termin vselej nosil večjo vrednost kakor drugi. Če se opremo na primere, ki nam jih podaja teorija Lockove, lahko rečemo, da v dualnosti um-telo biologija podeljuje večjo vrednost telesu, medtem ko konstruktivistična teorija podeljuje večjo vrednost umu (kulturi).

Vendar se pristop k dualistični teoriji ne more začeti s premostitvijo slednje, kakor je to storila teorija utelešenja, dokler ne doseže zadostnega razumevanja o delovanju, ki jo ta ponuja. Vprašanje, ki ga moramo postaviti, je tako naslednje: Kako je vrednost vzpostavljena v dualistični teoriji?

Classen in Nichter pokažeta, da vprašanje čutov v antropologiji vselej že predvideva vprašanje vrednosti. Classen (1997: 402–403) na primer pravi, da: »/a/ntropologija čutov mora razumeti *vrednost* čutov v kontekstu kulture, ki jo proučuje.« Nichter (2008: 166) na drugi strani pravi, da: »/s/enzorična (*Sensorial*) antropologija proučuje, kateri čuti so relativno pomembni/nepomembni v določenem sociokulturnem kontekstu. Senzorična antropologija zahteva razumevanje tistih čutov, ki so normativni in pričakovani, pozitivni in kulturno vrednoteni; in negativni ter nevrednoteni, ampak še vedno relevantni.«

Kakor predlaga Lacan, nam odgovor na vprašanje vzpostavitve vrednosti lahko ponudi Marxova teorija vrednosti. Marx pravi, da ne more obstajati nikakršno kvantitativno razmerje vrednosti brez predhodne ustanovitve generalne vrednosti. Kakor opozarja Lacan, ne gre za vprašanje enakih vrednosti blaga, ampak za strukturacijo ekvivalence med njima (Lacan, 2004: 80).

V prvem poglavju *Kapitala* Marx pokaže: da bi bili dve blagi zamenljivi, morata obe izraziti nekaj skupnega. Marx nam tukaj ponudi primer pšenice in železa. To sta dve povsem različni

vrsti blaga, ampak v obeh se nahaja nekaj enako in skupno velikega. Marx predlaga, da preudarimo ti dve blagi tako, da predpostavimo, da sta enaki nekemu tretjemu blagu, ki ni ne prvo ne drugo. Marxova zgoščena teza bi se torej glasila takole: da bi blagi bili zmožni se menjati, se morata najprej reducirati na raven tega tretjega blaga (Marx, 1961: 45).

Iz tega dejstva Marx razvije dvojnost blaga. Blago je sočasno *uporaben predmet* in *nosilec vrednosti* (Marx, 1961: 57), nato pa vpelje razliko med *relativno formo vrednosti* in *ekvivalentno formo vrednosti*. To sta momenta, ki pripadata vsak sebi in sta pogoj drug drugemu, vendar hkrati drug drugega izključujeta (Marx, 1961: 58–59). V našem primeru to pomeni, da ima železo vrednost samo v razmerju (relativna forma vrednosti) s pšenico (1 tona železa = 2 toni pšenice), kjer pa pšenica sama zase ne more izraziti svoje vrednosti, ker je v poziciji ekvivalentne forme vrednosti, ali z drugimi besedami, zaseda mesto tretjega blaga.

Vrednost blaga je lahko izražena samo skozi drugo blago. Relativna forma vrednosti pšenice predvideva, da je lahko vsako drugo blago postavljeno na nasprotno stran v formo ekvivalenta. Po drugi strani pa drugo blago, ki figurira kot ekvivalent, ne more nastopati sočasno kot relativna forma vrednosti, tj. ne more izraziti svoje vrednosti.

To blago (pšenica) podeljuje material za izražanje vrednosti drugega blaga (železo). Isto blago ne more izražati relativne in ekvivalentne forme vrednosti (Marx, 1961: 59). Ekvivalentna forma vrednosti izraža vrednost vsakega blaga skozi eno in edino blago, ki zavzema pozicijo generalnega ekvivalenta vrednosti. Takšno blago je po svoji »naravi« izključeno blago, saj lahko edino kot izključeno pomeni vrednost drugih blag v njihovi enakosti (Marx, 1961: 78). Generalna relativna forma vrednosti vseh drugih blag vtisne v ekvivalentno blago (blago, ki zaseda pozicijo ekvivalentne forme vrednosti), ki je bila izvzeta (pšenica), karakter generalne ekvivalence (Marx, 1961: 79). Določena vrsta blaga prejme formo generalnega ekvivalenta, medtem ko druga blaga naredijo iz prvega material njihove enotnosti, ali drugače, generalne forme vrednosti (Marx, 1961: 80).

Z eno samo izjemo so druge vrste blaga izključene iz generalne forme vrednosti (Marx, 1961: 80). Po drugi strani pa je blago, ki deluje kot generalni ekvivalent, izključeno iz enotne in zatorej tudi generalne relativne forme vrednosti. Če ta ne bi bil izključen, bi bili soočeni s tavtologijo: 20 pšenic = 20 pšenic, kjer niti vrednost niti velikost nista podani. Generalni ekvivalent nima forme relativne vrednosti, ki je običajna za druga blaga, ampak je izražena v drugih blagih (Marx, 1961: 81). Funkcijo ekvivalentne forme vrednosti obče prevzema denar (Marx, 1961: 82).

Naj torej povzamem bistveno Marxovo tezo: za vzpostavitev vrednosti dveh blag in torej za vzpostavitev samega razmerja med njima je potrebno neko tretje blago, ki zavzema položaj generalne ekvivalentne vrednosti. V naslednjem poglavju bom poskusil pokazati, kako je mogoče aplicirati Marxovo teorijo vrednosti na dualistično teorijo in pozneje tudi na teorijo utelešenja.

Ravnovesje sveta

Skladno z Marxom element, ki v dualistični teoriji podeljuje vrednost, ni eden izmed elementov, vključenih v samo dualistično razmerje, ampak neki tretji. V biologiji termin »biologija« sam po sebi ne pomeni ničesar; vendar prav zato lahko podeli večjo vrednost in pomen telesu in manjšo umu. To tezo bom artikuliral skozi naslednjo formulo: Ev (Element vrednosti) je

element, ki podeljuje vrednost; dualistična dvojica um-telo (U, T) pride v razmerje, kjer vsak od njenih elementov dobi določen pomen, vendar eden izmed njiju dobi večjo vrednost kakor drug. Element vrednosti ne podeljuje nikakršne pozitivne vrednosti, temveč pomeni element, ki vzpostavlja red in harmonijo (U, T). [3] Tako imamo:

$$Ev \rightarrow (U; T)$$

Slika 1: Zgornji del dualistične formule

[3] Na tem mestu sem zgolj opravil preprosto dedukcijo, ki je šla v smeri od Marxove teorije vrednosti k Lacanovi logiki označevalca. Čeprav se tukaj ne bom spuščal v dokazovanje, da je bila zadnja razvita iz prve, lahko namig, ki ustvarja možnosti za upravičenost takšne domneve, najdemo v Lacanovem petem seminarju (glej Lacan, 2004).

[4] Pomembno je poudariti, da vednosti o vročih in hladnih kvalitetah objektov široko variirajo (Keck, 2005: 61), vendar kljub temu menim, da je njihova primarna funkcija ohranjena.

Zdaj lahko postavimo vprašanje subjekta, ki je nadvse pomembno za pričujočo raziskavo. V predstavljeni formuli subjekt nima nikakršne težave s svojo identiteto, ali povedano drugače, proces identifikacije je preprost, saj Ev jasno določa pozicijo slednjega. V konstituirani dualnosti, na primer v dualističnem paru Moški-Ženska, je preprosto določiti identiteto. Subjekt je bodisi moški bodisi ženska.

Dualnega razmerja in njegovih dveh terminov, ki ju določa Element vrednosti, ne moremo definirati na nevtralen način, ker sta ontološko posteriorna. Kar obstaja pred to formulo, je zgolj čista razlika med dvema terminoma. V dualnem razmerju, kjer je vrednost vselej že vzpostavljena, je tisto, kar ostaja skrito, ravno obstoj Čiste razlike. Ali povedano drugače, obstajata dve vrsti razlik v dualnem razmerju. Najprej, razlika med dvema terminoma, ki je določena z Elementom vrednosti. Seveda ta vrsta razlike ni (vrednostno) nevtralna, kar je tudi glavni problem vseh dualističnih teorij.

Kot primer predlagam dualno razmerje med hladnim (*cool*) in vročim (*hot*). Omenjena dualnost je homologna z drugimi dualnostmi in sestoji iz gospodovanja nad razliko med dvema substancama ali označevalcema (hladno-vroče).

Tako skladno s Thompsonom dobro počutje ni razumljeno kot ravnovesje dveh omenjenih substanc, hladnim in vročim, ampak, kakor predlaga sam, se ta (dobro počutje) nanaša na estetiko hladnega (Thompson in Geurts, 2002: 199). Prav tako se tudi Keck strinja, da idealno stanje, ki se seveda nanaša na dobro počutje, ni predstavljeno skozi ravnovesje med dvema substancama, ampak skozi samo hladnost (Keck, 2005: 60),[4] torej skozi enega izmed dveh terminov. Tudi Geurtsova bi se po vsej verjetnosti strinjala z omenjenima avtorjema, saj sama pravi, da sta med ljudstvom Anlo ravnovesje in poetična struktura tradicionalnih plesalčevih ekspresij uprizorjena kot določena filozofija hladnega, antična in domorodna ideja ubranosti uma in potrpljenja (Geurts, 2002: 63). Godelier podobno navaja, da postavitev menstruacije znotraj dualnosti hladno-vroče razodeva dejstvo, da kar je pravzaprav nevarno, ni menstrualna kri na sebi, ampak čezmerna vročina ženskega spola (Godelier, 1986: 235).

Medtem ko se v zgoraj navedenih primerih vročina regulira s pomočjo hladnega, nam Classenova ponuja paradoksalni primer, ki ponazarja možnost destabilizacije te dualnosti s pomočjo tistega, kar tukaj imenujem Čista razlika, torej razlika, ki ji sledi razlika med dvema terminoma. Pomembno je poudariti, da do zdaj vročina ni delovala kot destabilizator dualnosti, ampak je delovala v skladu z ureditvijo dualnosti. Classenova nam na drugi strani ponuja primer, kjer je ta dualnost negotova.

Sama pravi, da je bil eden najnevarnejših ženskih čutov percipiran skozi figuro čarovnice, dotik, saj je bil sposoben destabilizirati moško telo in um (Classen, 2005: 71). Ženski dotik je tako v to dualnost vpisan dvakrat: prvič kot eden od terminov, ki nastopajo v dualnosti (ženski dotik v nasprotju z moškim dotikom), in drugič kot zunanji element te dualnosti (kot destabilizirajoči ženski dotik). Ženska in lahko rečemo njen dotik pravzaprav ne vstopa »cela«, celotno, povsem, v moško dualnost, red in hierarhijo, temveč je zelo nevaren element, ki je zmožen destabilizirati ravno red in formo dualnosti. Ta potencialno destruktivni in destabilizirajoči dotik ne meri na moškega direktno, ampak na njegovo identiteto, vzpostavljeno skozi dualistično organizacijo.

Vendarle v Classeninem dotiku zgolj figurira tisto, kar sem imenoval Čista razlika. Na tem mestu je treba abstrahirati koncept od svoje figuracije ali, če ne drugače, vsaj ponuditi druge figure Čiste razlike. Medtem ko sem Element vrednosti nekoliko bolje predstavil skozi branje Marxove teorije vrednosti, kot generalno formo vrednosti, pa ostajam dolžnik bralcu glede nekoliko izčrpnejše artikulacije koncepta Čiste razlike.

Artikulacija Čiste razlike

Cilj opiranja na Classenin primer je bil proizvesti neko začetno konceptualizacijo Čiste razlike. Ta je pomembna za samo razumevanje dualističnih teorij, ki je, kakor je bilo postavljeno na začetku članka, temelj, na katerem se je razvila teorija utelešenja. To začetno konceptualizacijo bom nadaljeval s pomočjo Tsobanopuloujevega dela.

Tsobanopulou (2009) je nekaj pomembnih strani namenil vprašanju Drugega in bolečine. Začenja z ugotovitvijo, da je razumevanje Drugosti navadno postavljeno v dualistični okvir. V svoji analizi razmerja med zdravnikom in pacientom Tsobanopulou pravi, da v semiotičnem žargonu biti postavljen na določeno stran te bipolarne relacije pomeni, da je pacient obravnavan kot Drugi, tako v terminih njegove alienacije od zdrave večine kot tudi zasedajoč drugo stran binarne opozicije (Tsobanopulou, 2009: 102).

Sledeč Ricoeurju Tsobanopulou pravi, da je identiteta vzpostavljena s pomočjo naracij. Drugost je videna kot dela Sebstva, v nasprotju s Sebstvom in kot prebivajoča znotraj njega. Kot pravi Tsobanopulou, ne glede na vse, je vsakdo potencialno pacient (Tsobanopulou, 2009: 103).

Tsobanopulou tako postavlja Drugega na drugo stran Sebstva, a prav tako tudi znotraj njega. Sočano pa vzpostavi kriterij za identifikacijo in posledično kategorizacijo pacienta kot Drugega. Sam pravi, da je ta kriterij ravno bolečina, in pri tem citira Wittgensteina, ki glede zadnje pravi, da gre za občutek (*Empfindung*), ki je okarakteriziran skupaj z užitkom. Razlog za to tiči v tem, da sta oba, tako bolečina kot užitek, upodobljena na obrazu, v očeh in telesni drži (Tsobanopulou, 2009: 103).

Tsobanopulou meni, da dogodki neverjetne okrutnosti in nasilja, ki povzročajo nepopisno bolečino, ne morejo biti artikulirani, saj obstaja močna moralna energija, ki preprečuje reprezentacijo nekaterih *kršitev človeškega telesa*, če so te kršitve videne kot nekaj, kar gre proti sami naravi, in definira meje življenja samega, ki gre onkraj prepoznavnih oblik življenja (Tsobanopulou, 2009: 105). Ta teza se navezuje predvsem na Venno Des in njen članek z naslovom *Wittgenstein and Anthropology*, v katerem pravi, da: '/n/ekatere oblike življenja ne pripadajo življenju samemu. Je bil to človek ali stroj, ki je potisnil nož v ženske genitalije potem, ko jo je posilil? So bili to ljudje ali živali, ki so ubijali vse naokoli in zbirali penise kot znak njihove potence?' (Des v Tsobanopulou, 2009: 105).

Tsobanopuloujeva artikulacija, ki pravi, da okrutnost in nasilje producirata nepopisno bolečino zaradi odpora po reprezentaciji kršitve človeškega telesa, povsem popiše značilnosti Čiste razlike. Ta ne more biti zreducirana na dualnost, ki jo sestavljata kultura (človek) in narava (žival).

Tema okrutnosti je prav tako prisotna v Classeninem komentarju glede ženskega dotika. V njem (2005: 72) pravi, da je bila: '/k/onstruktivna in dekonstruktivna ženska narava dotika večkrat dramatično ilustrirana s pomočjo pajka – zoološkim emblemom dotika. Pajek reprezentira dobro gospodinjo, ko uporabno širi svoje mreže, medtem ko s temi istimi mrežami lovi in ubija, pridobi konotacijo zlobne zapeljivke.

Ta primer empfatično reprezentira dvojno 'naravo' ženske. Po eni strani je ujeta v moško dualistično gospostvo, po drugi pa se ženski dotik pojavlja zunaj dualnosti kot element, ki lahko to dualnost destabilizira. To dvojno naravo dotika je povsem ustrezno razumel Pouchelle v kontekstu medicine, saj predlaga misliti dotik v razmerju do injekcije, torej kot oborožen dotik, ki je hkrati invaziven in rešilen (Puchelle, 2007: 11).[5]

[5] Tudi Derrida priznava dotiku 'dvojno naravo'. Glede Platonovega strupa in zdravila v enem celo predlaga misliti dotik znotraj kategorije *Pharmakona* (Derrida, 2000 in 2007). Mladen Dolar se na tej točki povsem strinja z Derridajem, saj še poudari dejstvo, da ima dotik vse značilnosti *Pharmakona* (Dolar, 2008: 81).

[6] Kar tukaj predstavljam, je pravzaprav diskurz gospodarja, ki ga je konceptualiziral Lacan. Ta diskurz je pomembno orodje za razumevanje logike utelešenja. Pozoren bralec bo takoj opazil, da sem v Lacanov diskurz vključil manjšo spremembo, saj je Lacanov Označevalec-Gospodar (S_1) tukaj zamenjan z Elementom vrednosti (Ev). Kakorkoli, dejstvo zamenjave nikakor ne vpliva na izvorno funkcijo, ki mu jo je podelil Lacan. Več o Lacanovih diskurzih v: Lacan, Jacques, *Seminar XVII: Druga stran psihoanalize* iz leta 1969–1970.

Najbolj elegantno artikulacijo Čiste razlike pa lahko najdemo, skladno z Žižkom, v Kantovem razlikovanju med pozitivno, negativno in neskončno sodbo. V pozitivni sodbi je status človeškega bitja preprosto pozitiviran kot v naslednjem primeru: »Jaz sem človek.« Ta sodba postavlja človeka na stran kulture. Po drugi strani pa negativna sodba negira predikat subjekta, kot je jasno iz naslednjega primera: »Jaz nisem človek«; s čimer postavlja človeka na drugo stran dualnosti, torej narave. Zadnji primer predvideva, da v kolikor subjekt ni človek, mora nujno biti žival, rastlina ali kamen. In končno, tukaj je še neskončna sodba z neskončno afirmacijo: jaz sem nečlovek. Ta tretja sodba predvideva, da »nisem niti iz reda kulture, vendar prav tako niti iz reda narave«. Subjekt je predstavljen kot nemrtev ali drugače, življenje je predstavljeno kot smrt (Žižek, 2006: 21; Kant, 2001: 96–98, A 96, B 71). Skladno s Kantovo kategorizacijo sodb lahko rečemo, da je treba Čisto razliko postaviti v to izkušnjo »niti-niti«.

Pomemben nauk te izpeljave je, da to, kar kultura predpostavljeno regulira, ni narava sama, ampak eksces nehumanosti, nadčloveškosti, ki je inherenten sami človeškosti. Čista razlika ima obliko »niti kultura niti narava«. Temu ekscesu je nemogoče vsiliti regulatorni princip, ki je lasten formi dualnosti.

Zdaj je mogoče dopolniti formulo dualnosti s Subjektom (S) in Čisto razliko (R):[6]

$$\underline{Ev} \rightarrow \underline{(U;\ T)}$$
$$S \qquad R$$

Slika 2: Dopolnjena formula dualnosti

Ni naključje, da se nahajata subjekt in Čista razlika pod prečko. Če je Ev situiran nad subjektom, je to zato, ker njegova identiteta temelji ravno v tem elementu. Po drugi strani pa je »zameglitev« Čiste razlike (R) reprezentirana skozi svojo pozicijo pod prečko množice vseh mogočih dualističnih kombinacij, ki je tukaj zapolnjena z dualnostjo uma in telesa.

Šele zdaj, ko sem razgrnil formulo in logiko dualnosti, lahko napredujem na analizo formule in logike utelešenja. Teorij utelešenj je veliko, vendar sem se odločil analizirati teorijo Lockove, ker menim, da v njej lahko najustrezneje zaznamo učinke, ki jih proizvaja takšna logika. Teorija Lockove namreč zagovarja tezo, da sta biologija in kultura v razmerju medsebojnega vpliva. Kultura vpliva na biologijo in biologija vpliva na kulturo in tako naprej *ad infinitum* ter s tem predpostavljeno premošča problem dualnosti in dualnost samo.

Vendar je za raziskavo bistvenega pomena dejstvo, da Čista razlika postane v tej teoriji vzvod in vzrok procesa utelešenja. Vsakršna Čista razlika je lahko v fenomenalnem svetu zreducirana na proces medsebojnega vpliva med umom in telesom, kulturo in biologijo itd. Čista razlika obstaja, vendar ni reprezentirana v Svetu, ki sestoji iz fenomenov. Soočeni smo z nereprezentativnim elementom oziroma neSvetnim elementom, ki ima pa vsekakor ključno funkcijo pri samem delovanju Sveta, predvsem pa znotraj forme človeškega razmerja do Sveta. Svet in človeško razmerje do slednjega tako temelji na nečem, kar strogo vzeto »ni s tega Sveta«.

Medtem ko je bila Čista razlika v dualistični teoriji tako rekoč udomačena skozi delovanje Ev in njenih dveh terminov, je v teoriji utelešenja razlika konstantno obujena, a zgolj zato, da bi bila v naslednjem trenutku že inkorporirana v medsebojnem vplivu uma in telesa ter drugih dualnostih. Tukaj predlagam formulo teorije utelešenja:

$$(U; T) \rightarrow R$$

Slika 3: Zgornji del formule utelešenja

Pozicija Čiste razlike (R) in puščica, usmerjena proti njej, ponazarja niveliziranje Čiste razlike v procesu utelešenja skozi neskončno dialektiko uma in telesa, ali kakor predlaga Lockova, biologije in kulture. Dopolnjena formula utelešenja je naslednja:

$$\underline{(U; T)} \rightarrow \underline{R}$$

$$\text{Ev} \qquad \text{S}$$

Slika 4: Dopolnjena formula utelešenja

Pozicija Ev se zdaj nahaja pod prečko dvojice um-telo, ki je zajeta v neskončno dialektično gibanje. Delovanje Ev je zdaj zamegljeno zgolj zaradi pozicije, ki jo zavzema v formuli. Čeprav teorija utelešenja zagovarja tezo, da je sama vrednostno-nevtralni model, ne nazadnje temelji ravno v elementu, ki producira vrednost: Ev. Pozicija subjekta se v teoriji utelešenja nahaja pod prečko Čiste razlike. Medtem ko je bila identiteta subjekta v dualistični teoriji odvisna od Ev, ki je predvidevala neko stabilno formo identitete, pa v teoriji utelešenja identiteta subjekta temelji na razliki vseh mogočih identitet.

Subjekt v svetu

Razlika vseh mogočih identitet meri na singularni koncept Čiste razlike. To je na razliko, ki ne more biti zreducirana na nikakršno kulturno ali družbeno identiteto. Ne glede na to pa to

ne pomeni, da je le-ta transcendentalnega reda, temveč da je (obstaja), čeprav ni faktična (reprezentirana). Boothby (2003: 160), filozof, ki se je posvetil srečanju med psihoanalizo in filozofijo, v nekem drugem kontekstu pravi, da je Čista razlika (R) oziroma lacanovsko rečeno Realno, povezana s telesnimi strukturami, a je prav tako odločno ločena od vseh vrst utelešenj. Ta pomeni sestavino vsakega akta pomenjanja natančno do te mere, ko označuje neki onkraj vsakršnega pomenjanja.

[7] Avtorjev poudarek.

[8] Badioujeva teza o demokratičnem materializmu najde svojo potrditev tudi tukaj, saj je predpostavka o tekmovanju povsem enakovrednih diskurzov zgolj drugo ime za demokratičen sistem.

[9] Avtorjev poudarek.

Da bi natančneje predstavil razmerje med Čisto razliko in subjektom, predlagam, da se osredinimo na nekatere formulacije subjekta znotraj okvira menopavze, kateri je Lockova posvetila veliko svojega raziskovalnega časa. Sama pravi, da novi diskurzi o menopavzi poudarjajo zmožnost za »nadaljnji psihološki razvoj skozi življenjski cikel« (Lock, 1993: 340).

Lockova tako govori o identiteti, ki še ni popolnoma konstituirana, ampak je še vedno v procesu konstitucije. Poudarek ni dan pozitivnosti identitete same, ampak prej zmožnosti za razvoj množice identitet. Nadaljnjo definicijo subjekta lahko najdemo v tem, čemur ona pravi »moderne interpretacije« o menopavzi, ki pristopajo k ženskam kot subjektom, ki so zmožne pridobiti nove oblike svobode (Lock, 1993: 329). V artikulacijah Lockove nikoli ne najdemo odgovora na vprašanje, kaj naj bi identiteta bila v svoji pozitivnosti. Ves njen poudarek leži na sami zmožnosti pridobitve čim večjega števila identitet.

Funkcija Čiste razlike (R) tako sestoji iz zagotavljanja čim večjega števila razlik, ki imajo za končni cilj biti utelešene in tako omogočiti, kot je povedala Lockova, razvoj v življenjskem ciklu. Lahko bi dejali, da se Lockova celo strinja s tezo, ki sem jo predlagal tukaj, saj sama pravi, da ženske ustvarjajo zase in njihova življenja *obilico*[7] identitet in prostorov, skozi sprejemanje in zavrnitve množice ideologij (Lock, 1993: 383), ki jih Lockova razume kot enakovredne diskurze, ki tekmujejo med sabo.[8]

Weiss, še ena teoretičarka utelešenja, razume vprašanje identitete in subjekta na podoben način. Weissova konceptualizira različna utelešenja kot »temeljno zamenjavo med telesi« (Weiss v Van Wolputte, 2004: 252). Najzanimivejši del njene artikulacije pa leži v, kakor ona temu pravi, zmožnosti premikanja iz enega telesa (ali podobe-telesa) v drugo, ki lahko *povzroči razvitje bolj-ali-manj koherenten občutek jaza*.[9] Na tej točki se lahko vprašamo, v čem sestoji logika pravkar postavljene domneve Weissove, ki pravi, da je fleksibilnost in fluidnost, ta nedoločnost ali metaforična značilnost utelešenja tista, ki omogoča jazu, da se spopade v najbolj raznolikih kontekstih in razmerjih (Weiss v Van Wolputte, 2004: 260).

Z drugimi besedami, Weissova pravzaprav zagovarja, da nam manko stabilne identitete (in začenši ravno s tem mankom) ne omogoča zgolj in preprosto pridobiti jaza, ki je vselej že vzpostavljen in razvit, ampak ta »fleksibilnost« omogoča, da dosežemo jaz, ki ga še nismo niti razvili, a imamo zanj izpolnjene vse temeljne pogoje. Jaz, ki ga omenja Weissova, je jaz, ki mu primanjkuje čvrstosti in zanesljivosti. Lahko bi celo dejali, da je *potencial jaza, da realizira samega sebe, pravzaprav njegov način biti.*

Specifično razmerje med dvema terminoma (kultura-narava, telo-um itd.) znotraj okvira teorije utelešenja nas sooča s paradoksalno naravo sebstva. Zatorej je treba pridobiti zadovoljivo stopnjo razumevanja, kako in toliko bolj kaj je tisto, kar predpostavljeno premostimo v teoriji utelešenja. V dualistični teoriji oba termina nista v razmerju drug z drugim, kar je jedro, okoli katerega se strukturira kritika utelešenja. Medtem ko naj bi v teoriji utelešenja to nerazmerje bilo rešeno, se dejansko vzpostavi zgolj novo razmerje s svojimi specifikami. Kakorkoli, upam

si trditi, da to novo razmerje ne dosega pričakovanj in napovedi o končnem poenotenju (dveh terminov ali substanc), kakor pravijo teoretiki utelešenja.

Četudi sta v teoriji utelešenja oba termina v razmerju medsebojnega dialektičnega vpliva, ne dosežeta stopnje, ki bi jo lahko imenovali *direktni kontakt*. To pomeni, da v njunem razmerju en termin ali substanca ne vpliva neposredno na drugo. Kultura ne vpliva neposredno na biologijo, ampak prva mora biti najprej »prevedena« v biologijo, da bi pozneje lahko aficirala biologijo samo. In prav tako po drugi strani biologija ne more neposredno vplivati na kulturo, dokler ni najprej izpostavljena procesu kulturacije, torej spremenjena v nekaj drugega, kot je sama. Če naj kultura vpliva na biologijo, mora najprej stopiti v red biologije. Vse to se dogaja zaradi strukturne vrzeli med dvema terminoma oziroma substance, ki sama ne more biti preprosto premoščena v teoriji utelešenja.

Na tej točki predlagam nadaljnjo analizo narave tega razmerja med dvema terminoma znotraj teorije utelešenja in študijo vrzeli oziroma Čiste razlike skozi branje Žižka. Nadaljeval bom na podlagi dveh ugotovitev, ki ju povzemam s prejšnjih strani: prvič, oba termina v teoriji utelešenja sta nekompatibilna oziroma nista identična, kar predvideva še vedno neko razmerje med njima; drugič, končna mediacija ni nikoli dosežena zaradi narave vrzeli oziroma Čiste razlike, ki onemogoči vsakršen poskus samoidentitete. Iz teh dveh ugotovitev sledita dve relevantni posledici. Če sta oba termina nekompatibilna, to implicira, da ne obstaja obča podlaga za »realno« oziroma bolje, dejansko mediacijo med tema dvema. Nemožnost doseči dejansko mediacijo je koekstenzivna z nemožnostjo samoidentitete. Vrzel ne dopušča samoidentitete in prav zato pomeni ta vrzel samorazliko; razliko, ki ne dopušča, da bi sovpadala sama s seboj. Dejanska mediacija ni mogoča, kajti kar ostaja od vsega tega procesa, je perpetuirana menjava perspektiv med dvema terminoma.

Na tem mestu je treba poudariti, kakor predlaga Žižek, pomembnost razmerja med dvema terminoma za determinacijo pozicije subjekta, ki jo zavzema v njej. Boj nasprotij, ki je tradicionalno razumljen kot osnovni zakon dialektičnega materializma, je tukaj, v primer teorije utelešenja, sočasno koloniziran in zamegljen s strani novodobnega (*new age*) koncepta polarnosti nasprotij (Yin-Yang, itd.)[10] (Žižek, 2006: 7).

Po Žižkovem mnenju je prvi korak, ki ga je treba storiti, da bi ostali zvesti poziciji dialektičnega materializma, naslednji: »Zamenjati temo polarnosti nasprotij s konceptom inherentne napetosti, vrzeli, nekoincidence, samega Enega.« (Žižek, 2006: 7)

V nasprotju s teorijo utelešenja, ki skuša spojiti oba termina, Žižek predlaga opustitev vsakršnega upa po slednji, torej reduciranja enega termina (narava) na drugega (kultura) in nasprotno, ter raje poudarja nereduktibilno antinomijo med njima (Žižek, 2006: 20). Napor teorije utelešenja po premostitvi vrzeli med naravo in kulturo, med 'slepimi' biološkimi procesi (najsi bodo to kemični ali nevronski) in izkušnjo samozavedanja je lahko napačna naloga. Dejanski problem ni premostiti vrzel, ampak raje formulirati vrzel kot tako in jo skozi to formulacijo ustrezno premisliti (Žižek, 2006: 214).

[10] Tukaj ne zagovarjam teze, da je teorija utelešenja zgolj še ena novodobna teorija. Kljub temu pa menim, da je treba prepoznati dve realnosti oziroma ravni, na katerih se vzpostavlja teorija utelešenja. Po eni strani teorija utelešenja, vzemimo npr. paradigmo Lockove, zatrjuje, da je končno dosegla premostitev dualistične teorije. Lockova predvideva transformacijo Dveh substanc v Eno, kar pa pravzaprav implicira dve substanci, ki v teoriji utelešenja postaneta Isto. Po drugi strani pa je nekaj prodornih avtorjev pokazalo, da Enost ni nikoli dosežena, ampak da obstaja *skrb za absolutno enotnost* (Telban, 1998: 226) oziroma *skrb za enost* (Mimica v Telban, 1998: 226). To pomeni, da teorija utelešenja afirmira Enost, ampak vselej demonstrira samorazliko. Če se izrazim v hegeljanskem jeziku, lahko rečem, da če teorija utelešenja na abstraktni ravni afirmira Enost, pa po drugi strani, na dejanski ravni demonstrira samorazliko.

Sklep

Na koncu bom poskusil odgovoriti na temeljno vprašanje, ki sem si ga zastavil na samem začetku, in sicer, kaj je Izguba Sveta. Skozi branje Badioujeve teze demokratičnega materializma, ki pravi, da *obstajajo zgolj telesa in jeziki*, sem poskusil pokazati, da tisto, kar je danes izgubljeno, ni sam Svet, ampak so to resnice. Po Badioujevem mnenju teza o demokratičnem materializmu preprečuje dostop do teze materialistične dialektike, ki pravi, da: »Obstajajo zgolj telesa in jeziki, z izjemo, da obstajajo tudi resnice« (Badiou, 2009: 4). Ta teza se na videz povsem strinja s tezo demokratičnega materializma, z izjemo, da dodaja prejšnjemu dualizmu še tretji element – resnice. Vendar resnice tukaj nimajo statusa nečesa, kar je dodano prvi dvojici, ampak gre za resnice, ki delujejo kot izjema znotraj dvojice teles in jezikov. To jasno pokaže Badiou, ko pravi, da so te resnice inkorporealna telesa in jeziki brez svojega smisla. Resnice tako nimajo substančne eksistence, ampak delujejo zgolj kot intenzitete (Badiou, 2009: 4–5).

V pričujočem prispevku sem identificiral inkorporealna telesa in jezike brez svojega smisla znotraj teorije dualnosti in teorije utelešenja v dveh elementih, ki sem ju imenoval Čista Razlika (R) in Element vrednosti (Ev). Čista Razlika se je pokazala za gibalo in vzrok delovanja teorije utelešenja. Ta se nahaja tako znotraj kot zunaj samega dialektičnega razmerja med dvema terminoma. V procesu utelešenja je priklicana samo zato, da je lahko v naslednjem trenutku nivelizirana ali z drugimi besedami, udomačena in zreducirana na substancialni obstoj. Element vrednosti je na drugi strani tisti element, ki sam po sebi nima nikakršnega pomena, vendar omogoča vzpostavitev tako pomena kot vrednosti. Poudariti je treba, da se za ustrezno razumevanje teorije utelešenja, kot tudi dualistične teorije, izogibamo karakterizaciji kakršne koli teoretske ali ontološke prednosti enemu izmed omenjenih elementov. Totalnosti ni mogoče razumeti brez vrzeli in nasprotno.

Če je proces utelešenja oziroma udejanjenje in prakticiranje vednosti vselej že konstitutiven za subjektivnost in intersubjektivnost (Farnell, 1999: 343), želim navezati vprašanje Izgube Sveta ravno na zadnjo. V prispevku sem pokazal, da subjektivnost znotraj teorije utelešenja ne predstavlja (več) konstituirane identitete, ampak sam proces konstitucije. Poudarek ni dan pozitivnosti identitete same, ampak zmožnosti za razvoj množice identitet. Poudarek ni samo na zmožnosti pridobitve identitete, ampak na pridobitvi čim večjega števila le-teh. Ravno to gibanje iz identitete v identiteto pa lahko *povzroči razvitje bolj-ali-manj koherentnega občutka jaza.*

Manko stabilne identitete ne omogoča zgolj in preprosto pridobiti jaz, ki je vselej že vzpostavljen in razvit, ampak ta »fleksibilnost« omogoča, da dosežemo jaz, ki ga še nismo niti razvili, a imamo zanj izpolnjene vse temeljne pogoje. Potencial jaza, da realizira samega sebe, je pravzaprav njegov način biti. In s tem se je subjekt v teoriji utelešenja pokazal za to, kar v resnici je, manko biti.

Literatura

BADIOU, A. (2005): *Dvajseto stoletje*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

BADIOU, A. (2009): *Logic of Worlds: Being and Event, 2*. London, New York, Continuum Internation Publishing Group.

BOOTHBY, R. (2003): Figurations of the object a. V *Jacques Lacan: critical evaluations in cultural theory. Vol. 4: Culture*, ur. Slavoj Žižek, New York, Routledge.

BOURDIEU, P. (2002 [1980]): *Praktični čut I*. Ljubljana, Studia Humanitatis.

CLASSEN, C. (1997): Foundations for an anthropology of the senses. *UNESCO* 153: 401–412.

CLASSEN, C. (UR.) (2005): *The Book of Touch*. Oxford, BERG.
DERRIDA, J. (2000):*Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris, Édition Galilée.
DERRIDA, J. (2007 [2000]): *Toccare, Jean-Luc Nancy*. Genova, Milano, Casa Editrice Marietti s.p.a.
DOLAR, M. (2008): *Touching Ground*. Filozofski vestnik 29(2): 79–100.
FARNELL, B. (1999): *Moving Bodies, Acting Selves*. Annual Reviews in Anthropology 28: 341–373.
GEURTS, K. L. (2002): *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley, University of California Press.
GODELIER, M. (1986): *The Making of Great Man: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*. Cambridge, Paris, Cambridge University Press in Editions de la maison des sciences de l'homme.
JAMESON, F. (2010): *Valences of the Dialectic*. London, New York, VERSO.
KANT, I. (2001 [1781 (A), 1787 (B)]): *Kritika čistega uma ¼*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
KECK, V. (2005): *Social Discord and Bodily Disorders: Healing among the Yupno of Papua New Guinea*. Durham, Carolina Academic Press.
LACAN, J. (2001): *Il seminario: Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi, 1969–1970*. Torino, Giuglio Einaudi editore s.p.a.
LACAN, J. (2004): *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957–1958*. Torino, Giuglio Einaudi editore s.p.a.
LESURE, G. R. (2005): Linking Theory and Evidence in an Archaeology of Human agency: Iconography, Style, and Theories of Embodiment. *Journal of Archaeological Method and Theory* 12(3): 237–255.
LOCK, M. (1993): *Encounters with Ageing: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Berkeley, University of California Press.
MARX, K. (1961): *Kapital: Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Prva knjiga. Proces produkcije kapitala*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
NICHTER, M. (2008): Coming to Our Senses: Appreciating the Sensorial in Medical Anthropology. *Transcultural Psychiatry* 45(2): 163–179.
POUCHELLE, M.-C. (2007): Quelques touches hospitalières. *Terrain* 49: 11–26.
RETSIKAS, K. (2007*): The Power of the Senses: Ethnicity, History and Embodiment in East Java, Indonesia. Indonesia and the Malay World* 35(102): 183–210.
TELBAN, B. (1998a): *Dancing Through Time: A Sepik Cosmology*. Oxford, Clarendon Press.
TSOBANAOPOULOU, F. (2009): The »Other« Pain: Wittgenstein Visiting the Patient. V *The Patient: Probing the Interdisciplinary Boundaries. A Persons Project*, ur. A. Bartoszko in M. Vacarella, 101–111. Oxford, Interdisciplinary Press.
WOLPUTTE, V. S. (2004): Hang onto yourself: Of Bodies, Embodiment and Selves. *Annual Review of Anthropology* 33: 251–269.
ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View*. Cambridge, The MIT Press.

Dean Komel

Odstrtje svetovnosti pri Martinu Heideggerju

V prvih Heideggerjevih freiburških predavanjih iz leta 1919 zbudi pozornost formulacija, ki se zdi določilna za celoten njegov premislek svetovnosti: filozofija naj bi bila na tem, da zdrsne v »nič, t. p. absolutno stvarnost, ali pa se posreči skok v neki *drugi svet* oziroma natančneje: sploh šele v svet« (Heidegger, 1987: 62). Formulacija je sicer podana v situaciji konca prve svetovne vojne, vendar izreka imanentno razpotje filozofije same, ki ga bo Heidegger v celotnem obsegu razgrnil petindvajset let pozneje v *Prispevkih k filozofiji (O dogodju*): bitnozgodovinski vidik »skoka« tvori tam eno od šestih skladij dogodja (Heidegger, 1989: 227–292). V *Biti in času* je »skok« zajet v trenutek, ki ga sproži tesnoba.

Že v prvih freiburških predavanjih tako posredovanje »skoka« zaostri problem fenomenološke tematizacije sveta, če naj ta v skladu z metodičnim principom neposrednega izkazovanja tega, kar se samo od sebe daje, ne preskakuje najbližje danosti sveta; v nasprotju s tem imamo po Heideggerju opraviti z nekim zgodovinskim svetom, ki ga odpira filozofija. Tako se zazdi, da se Heidegger morda zbližuje z Marxovo zahtevo po posvetovljenju filozofije in filozofskem postajanju-sveta ob hkratni kritiki postvarelosti sveta. Vendar pa je ta Marxova zahteva izražena iz pojmovanja sveta, ki ne tematizira sveta kot svet. Zato je treba biti pozoren na to, da Heidegger skok v drug svet eksplicira kot skok sploh v svet.

Medtem ko se skok v drug svet, vsaj v prispodobi, še zdi mogoč, si teže predstavljamo skok sploh v svet. Mar to ne pomeni neke predstave sveta, ki je docela izpraznjena sveta? A taka nična predstava sveta po Heideggerju zaznamuje ravno postavko absolutne stvarnosti. Tako bi lahko sklepali, da tu skačemo od sveta, ki ne obstaja, k svetu, ki bi obstajal. Vendar predstava absolutne stvarnosti ne izključuje, marveč ravno vključuje predpostavko obstoja sveta, jo sicer subjektivno relativizira, hkrati pa objektivno absolutizira, s tem da »svet« enači z vsem tem, kar je v svetu in tako stvarno obstaja. Heidegger v zvezi s tem pripomni: »Ali se daje sploh ena sama stvar, če se dajejo le stvari? Tedaj bi se sploh ne dajale stvari, niti nič bi se ne dajal, če se ob vseprevladi stvarnosti ne bi dajalo 'se daje'. Se daje 'se daje' /*Gibt es 'es gibt*/?« (Heidegger, 1987: 62)

Postavka absolutne stvarnosti zanemari to vprašanje, če predpostavlja neko brezsvetno danost stvarnega. Kako je nekaj stvarnega sploh *dano* kot stvarno? Ta danost ni nikoli zgolj pridana nečemu, marveč stori, da nekaj sploh *je* nekaj. A kako *je* svet, da so stvari *dane* iz sveta? Ravno to *dajanje je* svet, ki pa sam po sebi ni dan tako, kot so dane stvari v njem. Zato hkrati nastopi vprašanje po dajanju tega dajanja. Gre torej za *vidik dajanja stvari iz sveta* in za *horizont sveta kot tega dajanja* po sebi. V tej dvojnosti je svet »dan« tako, da *me obdaja*, hkrati pa se *sam obdajam* z njim. Iz katerega izkustva sveta lahko razberem svetno obdajanje, ki ni omejeno zgolj na danost stvarnega? Obdajanje sveta namreč vselej zaznamuje neka mnogovrstnost načinov dajanja, po kateri je svet lahko lasten ali tuj, zaseben ali javen, posameznikov ali skupen, stvaren ali izmišljen, vsakdanji ali zgodovinski, naravni ali družbeni, kulturni ali znanstveni, politični ali umetniški, svet večnih in smrtnih, žensk in moških, pametnih in norih, domišljije in sanj, lahko pomeni vse in vendar neko samoto … To razločevanje sveta v svetove hkrati sodoloča individuacija načinov, kako sem v »svojem svetu« sam sebi »dan«, kar pomeni, da način, kako se daje to, kar se daje, ni nikoli nevtralen. Vprašanje: *»Gibt es 'es gibt'?«*, ki ga Heidegger ohranja kot filozofsko vodilo na vsej poti »skozi fenomenologijo do mišljenja biti« (Heidegger, 1965: 397–402), pa je vsaj na prvi pogled podano ravno iz neke nevtralnosti in impersonalnosti, ki jo naznanja zaimek *»es«*. Heidegger ga bo v poznih spisih zapisoval tudi z veliko začetnico in poudaril, da tega, kar dopušča misliti *»Es gibt«*, ni mogoče ustrezno podati s francoskim *»Il y a«*.[1] Še večja zadrega nastane v slovenščini, saj se brezosebne povedi izrekajo bodisi brez zaimka (npr.: »Dežuje.«) bodisi s pomočjo »se« (npr.: »Delalo se je noč in dan.«). Heidegger z namenom fenomensko-strukturnega naznačevanja uporablja tudi rekla kot *»es weltet«* (»svetí«), *»es spricht«* (»govori«), *»es zeitigt«* (»časi«) itn., ki jih podaja tudi v tavtoloških različicah kot *»die Sprache spricht«* (»govorica govori«), *»die Welt weltet«* (»svet sveti«), *»die Zeit zeitigt«* (»čas časi«). Te tavtološke različice kažejo na moment dopuščanja, poudarjeno dopuščanje biti (*Seinlassen*) tega, kar spregovarja *od* sebe in se nam tako prireka, a vselej v momentu nekega *od*-rekanja.[2] Tak nagovor sili k vprašanju, se pravi v neko odprto držo do tega, kar je samo zadržano v neki odprtosti, ki je vse kaj drugega kot »nevtralnost« in »impersonalnost«.

Tudi tavtološko formulirano vprašanje po *»Gibt es 'es gibt'?«*, po »dajanju dajanja«, ne izraža le dvojnega potrjevanja, marveč tudi dvojno zanikanje: najprej to, da postavka absolutne stvarnosti zanika, da je stvarno vselej dano iz nekega sveta, naprej pa, da je neka vrsta »zanikanja« lastna tudi dajanju samemu. Prav kolikor je dajanje dajanja tako, da se jemlje samo vase, ostaja in celo mora ostati vprašanje o njem odprto. To hkrati prepreči, da bi filozofsko pojmovanje sveta reducirali na prevladujočo predstavo sveta oziroma da izkustvo sveta sploh povezujemo s predstavo in ob tem ne upoštevamo, da je sleherna predstava že položena v način dajanja tistega, o čemer je predstava. »Predstavo« s tem zajamemo v polju intencionalne, kar pomeni na svet uperjene zavesti.

Reklo *»es gibt«* tako kaže v samo izhodišče fenomenološke tematizacije sveta, in to ne šele pri Heideggerju, marveč že pri Husserlu. Dovolj je spomniti na Husserlovo osnovno metodično

[1] »Tekst *Biti in časa* skuša misliti to 'pustiti' še izvirneje od 'dati'. Tu mišljeno *geben*, dajanje, se oglaša v izrazu *es gibt* (v francoščini *il y a*), pri čemer Heidegger opozori, da je *il y a* preveč ontično, če se nanaša na navzočnost bivajočega.« (Heidegger, 1995b: 96.) Prim. še Heideggerjev tekst *Čas in Bit* (Heidegger, 1995: 197–215), kjer je *»Es«* preveden z *»Ono«*.

[2] V zvezi s tavtološkim karakterjem Heidegger v seminarju v Zähringenu leta 1973 pripomni: »Mišljenje, po katerem tu spraševanje, imenujemo tavtološko mišljenje. To je izvorni smisel fenomenologije. Mišljenje te vrste je izvzeto slehernemu mogočemu razlikovanju med teorijo in prakso. Da bi to razumeli, se moramo naučiti razlikovati med *potjo* in *metodo*. V filozofiji imamo samo poti, v znanosti nasprotno edino metode, t. p. načine postopanja. Tako razumljena je fenomenologija pot, ki vodi tja pred … in si pusti pokazati to, pred kar privede. Taka fenomenologija je fenomenologija nevideznega.« (Heidegger, 1986: 336). O tem glej tudi Kwan 1982.

napotilo, ki ga je v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* označil tudi kot »princip vseh principov«, »da je treba vse, kar se izvorno ponuja v 'intuiciji' (tako rekoč v živi dejanskosti), kratko malo sprejeti kot nekaj, kar se daje, toda tudi samo v tistih mejah, v katerih se tu daje …« (Husserl, 1997: 80). Te meje zadevajo samo epistemološko jedro fenomenologije. Njena *episteme* se ne vzpostavlja na kakšni predpostavljeni ločitvi od *dokse*, marveč na neki *razločitvi*, ki izhaja neposredno iz *dokse* same, če z njo razumemo javljanje tistega, kar zame tvori neki svet in se v tej meri daje. Še drugače povedano: predfilozofsko nahajanje v svetu sovključuje netematizirano razumevanje sveta, ki ga fenomenološko-kritično povzetje ne sme zaobiti, marveč ga mora postaviti za lastno tematizacijsko vodilo. »Skok v svet« se tako fenomenološko izkazuje kot skok nazaj k tistemu, kar predkritično jemljemo kot danost svet (kar ni isto kot dani svet), da se na tej podlagi razmejijo načini njegovega dajanja. To predfilozofsko danost sveta, ki je v podlagi slehernega izkustva sveta in se ponuja kot nekaj, kar je *nenehno tu*, Husserl opiše kot *svet naravne naravnanosti*: »Aritmetični svet je zame zgolj tu, dokler proučujem aritmetiko, si sistematično ustvarjam aritmetične ideje, jih ugledam in se trajno posvečam univerzalnemu horizontu. Naravni svet pa, ki je svet v navadnem pomenu besede, je in je bil zame vedno pričujoč, dokler pač v njem naravno živim in gre za to, da sem 'naravnan naravno'«. Vidimo, da oboje izraža pravzaprav isto: »Prav ničesar mi ni treba spreminjati, ko se ustrezno naravnan posvečam aritmetičnemu svetu in podobnim 'svetovom'.« (Husserl, 1997: 91) Predpostavke tega naravnega sveta, ki jo Husserl označuje kot »generalno tezo naravne naravnanosti«, ni mogoče skonstruirati, sama pa tvori konstitutivni fenomen tematizacije sveta kot sveta, s tem da posreduje gotovost njegove danosti na način obdajanja. Ta zavest sveta, ki je naravna v smislu stalne navade, pa je ravno kot zavest pozabljena. Da bi od naravne naravnanosti (zatopljenosti v danost sveta) prešli v konstitutivno filozofsko zadržanje (do načinov dajanja te danosti), je po Husserlu potrebno posebno izkustvo prehoda, ki hipno izključi generalno tezo naravne naravnanosti, tj. *fenomenološka epoche*: »Iz učinkovanja izključimo generalno tezo, ki spada k bistvu naravne naravnanosti. Vse in vsakogar, kar ta teza zajema v ontičnem pogledu, postavimo z eno potezo v oklepaj: torej celoten naravni svet, ki je trajno 'tu za nas', 'pričujoč', v oklepaj pa lahko zapremo – če nam ugaja – tudi to, kar ostaja za vedno kot zavesti ustrezna 'dejanskost'.

Če tako delam, kar je moja popolna svoboda, potem *ne negiram* tega 'sveta', kot bi bil sofist, *ne dvomim o njegovem bivanju*, izvajam pa v posebnem smislu 'fenomenološko *epoche*'.« (Husserl, 1997: 100)

Kritični postopek *fenomenološke epoche* izdaja vso paradoksnost fenomenološke metode, ko gre za odstrtje sveta kot sveta. Izhajajoč iz navade sveta prav to navado blokiram in se mi svet zavestno odmakne, a prav ta odmik mi primakne svet *kot* svet. Svetu *dopustim* to nenavadnost, da je. Svet tvorim na novo, vendar zgolj v tisti meri epohalnosti, v kateri je že tvorjen, kar ne pomeni »stvaren«, marveč, da se mi že daje.

»Skoka sploh v svet« v fenomenološkem pogledu ne omogoči kakšno siljenje v svet ali celo siljenje s svetom, marveč neka paradoksna odmaknjenost od navade sveta, ki zahteva vajo v *fenomenološki epoche*. Vprašanje pa je – ravno če sledimo tezi naravne naravnanosti –, ali gre pri tem za premik zavesti v razmerju do sveta ali pa za *razmaknjenost mene-v-svetu*? Kako bi se sicer brez tega razmika zarisalo obzorje sveta, ki je v zamaknjenosti v svet sicer pozabljeno?

Ta okoliščina v zvezi z dajanjem tega, kar se daje, odpira konstitutivno problematiko *biti-v-svetu*, ki je bistveno opredelila Heideggerjevo recepcijo Husserlove fenomenologije sveta. Razvidna je iz dopisa z dne 22. 10. 1927, ki ga je Heidegger poslal Husserlu ob pisanju gesla *Fenomenologija* za *Britansko enciklopedijo*: »Strinjava se glede tega, da bivajočega v smislu

tega, kar vi imenujete 'svet', v njegovi transcendentalni konstituciji ne moremo pojasniti z vrnitvijo na bivajoče ravno take vrste biti. S tem pa ni rečeno, da to, kar tvori kraj transcendentalnega, sploh ni bivajoče – marveč se ravno poraja *problem*: katere vrste biti je bivajoče, v katerem se konstituira 'svet'? To je temeljno vprašanje *Biti in časa*«. (Husserl, 1968: 601) Pri transcendentalni fenomenološki konstituciji sveta se najprej soočamo s tem, da je ni mogoče izvrševati izhajajoč iz bivajočega znotraj sveta. Hkrati pa ta bitna razločitev ne more potekati ločeno od tega, kar je v svetu, saj bi to predvidevalo neki svet pred svetom, iz imanence katerega se prehaja v transcendenco sveta. V nasprotju s Husserlom, ki vlogo posrednika dodeli konstituirajoči transcendentalni zavesti, se Heidegger osredinja prav na možnost tega *prehajanja*, če ni vnaprej povezovano z imanenco in transcendenco dajanja »v zavesti« in »v svetu«. Kot tako karakterizira bit bivajočega, ki si samo sebi ni dano znotraj sveta, marveč kot bit-v-svetu, kar pomeni v neki odprtosti za odprtost sveta, ki je sama v sebi »transcendenca«. Za to sebe-danost, s katero je vedno že *tu* tudi svet, uporabi Heidegger oznako »*Dasein*«, »tubit« in je osrednje tematsko polje *Biti in časa*.

V robnih pripombah k tekstu *Biti in časa* poda Husserl svoje kritično stališče: »Heidegger transponira ali transverzira konstitutivno-fenomenološko pojasnitev vseh regij bivajočega in univerzalne, totalne regije sveta v antropološko; celotna problematika je prenos, egu ustreza tubit itn.« (Husserl, 1994: 11) Ta Husserlov očitek je naravnan proti antropološkemu stališču, ki pa ga Heidegger sam ne zastopa, če bivajočega, ki smo mi sami, ne obravnava kot bivajočega »iz sveta«, marveč »v svetu«. »Sem« se daje drugače kot »je«, »biva«, »obstaja«, »živi«, a vselej prav iz odnosa do tega »je«, kar problematiko transcendentalne konstitucije sveta zaostri ne le glede konstituensa, marveč tudi glede same konstituante: kako »je« ta »je« sam, »se daje 'se daje'«? Ali kot se vprašanje glasi v *Biti in času:* »Kaj je to, kar moramo v nekem posebnem smislu imenovati 'fenomen'? Kaj je po svojem bistvu nujno tema izrecnega prikazovanja? Očitno takšno, kar se najprej in večino ne kaže, kar je nasproti temu, kar se kaže najprej in večinoma, zakrito … To, kar ostaja zakrito v nekem izjemnem pomenu ali znova pada nazaj v *zakritost* ali se kaže le 'založeno', ni to ali ono bivajoče, marveč, kakor so pokazale prejšnje proučitve, bit bivajočega.« (Heidegger, 1997: 62)

Heidegger tu izpelje *fenomenološko epoche*, vendar ravno v nasprotni smeri kot Husserl, se pravi ne z ravni transcendentalne zavesti, marveč glede na transcendenco razkrivanja biti »v« tubiti. Transcendenca zadeva *skritost v razkritosti* bivajočega in s tem povezano *razliko na prehodu* biti do bivajočega. Ker *fenomenološka interferenca* in *ontološka diferenca* določata bitni odnos bivajočega, ki je odstrto na način biti-v svetu, zaznamujeta tudi fenomen sveta samega v načinu dajanja tega, kar se daje.

Če v zvezi s tem prezremo, da Heidegger zakritost opredeli kot »protipojem 'fenomena'« (Heidegger, 1997: 63), lahko posumimo, da sam zagreši isto, kar očita Husserlu: namreč, da osrednje fenomenološko vprašanje po dajanju tega, kar se daje, po odstrtosti sveta kot sveta, podredi obravnavi transcendence biti, tako kakor ga Husserl podredi konstitutivni problematiki transcendentalne zavesti. Tako je, recimo, tudi stališče Klausa Helda, ki je v novejšem času morda najdosledneje reaktualiziral fenomenološko tematizacijo sveta: »Obakrat (pri Husserlu in Heideggerju, op. p.) se fenomenologija zadolžuje za neko drugo 'zadevo' in ne za tisto, ki neprisiljeno izhaja iz njenega principa evidence, iz sveta. Tudi ta tema sicer dovoljuje navezavo na tradicionalno idejo filozofije. V nasprotju s trditvijo Heideggerjevega poroka Aristotela, da se je že od vselej spraševalo po *on*, pa v najzgodnejši grški misli ni šlo za bit (to je namreč šele Parmenidova interpretacija), temveč za celoto sploh, za totalnost *pante*, za kozmos. Tako je

bil svet izvirna 'zadeva filozofije' in v tem smislu lahko fenomenologija velja za obnovitev najstarejše ideje filozofije.« (Held, 1998: 15)

Heldu lahko odvrnemo, da Heidegger problematike biti v fenomenologijo ne prevzema neposredno na podlagi aristotelovske ali grške filozofske tradicije, temveč prek koncepta ontološke diference, oziroma bolj »fenomenološko« povedano: samozakrivanja biti v razkritosti bivajočega. Tisto, k čemur se Heidegger v tej povezavi vrača kot k filozofski podlagi, je ravno predfilozofsko izkustvo odstrtosti sveta kot sveta, kakor je izpričano v grški besedi za resnico, *aletheia* (razkritost, neskritost), kar tudi sam poudari v avtobiografski skici *Moja pot v fenomenologijo*: »To, kar se v fenomenologiji aktov zavesti odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvorneje že mišljeno po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju tu-biti kot *aletheia*… « (Heidegger, 1995a: 8).[3] Prav ta kontekst *aletheie* omogoči Heideggerju, da po eni strani fenomensko dajanje obravnava kot protipotezo skritosti,[4] po drugi pa da bit v razliki do bivajočega opredeli v njenem jemanju v to skritost oziroma v pozabo,[5] kar Heideggerjevi interpreti, ko gre za »premagovanje pozabe biti«, pogosto pozabljajo. Nadalje pa to pomeni »aletheološki« preskok v smislu tega, *kako se imamo v resnici* in *kaj imamo kot resničnost*.[6] V zvezi s tem »imetjem« Heidegger poudari v *Biti in času* eksistencialno strukturo *»Befindlichkeit«*, »počutnosti« oziroma dobesedno »nahajajočnosti«, ki da posebno težo, in sicer težo faktične eksistence tistemu, kar fenomenološko zrenje lahko odstre kot kritični fenomenološki apriorij svetovnosti.

Heideggerjeva korekcija smisla transcendentalne konstitucije sveta pri Husserlu je usmerjena na eksistencialno okrožje biti-v--svetu, na faktičnost tega, da *sem* že zmeraj v nekem svetu. Ta »sem« zajame s pojmom *eksistence*, ki tvori bitni način »bivajočega, ki smo mi sami« in je v svoji biti odprto za razumevanje biti sploh. Skok v drugačen svet oziroma sploh v neki svet se v *Biti in času* izvede z razprtjem *Daseina*, *tubiti*, pri čemer je treba poudariti, da z njim ni mišljeno kako izolirano bivajoče kot jaz, zavest, subjekt ali oseba, marveč bitna umeščenost, *inter-esse* tega bivajočega, ki smo mi sami, *v* svet, torej samo *vmesje* tega »v« biti-v-svetu.[7]

Heideggerjevo tematizacijo fenomena sveta v *Biti in času* tako zaznamujejo trije koraki: določitev bivajočega, ki smo mi sami kot tubiti, izpostavitev biti-v-svetu kot eksistencialnega določila tubiti in razprtje biti-v-svetu skozi ontološko diferenco. Na podlagi tega Heidegger tudi sveta v kozmološkem pogledu svetne celote ne obravnava kot nekaj bivajočega, marveč kot razkritost bivajočega v celoti: »*Kozmos* ne pomeni tega ali onega samega, niti vsega tega vzetega skupaj, marveč pomeni 'stanje', tj. *kako*, v katerem je bivajoče, in sicer *v celoti*

[3] V besedilu *Čas in bit* poveže Heidegger »najstarejše« izkustvo *aletheie* s tavtološkim značajem dogodja: »Kaj je še treba reči? Zgolj tole: Dogodje dogodeva. S tem govorimo iz istega po istem. Na videz to ne pove nič. V resnici ne pove tako dolgo, dokler slišimo povedano kot prazni stavek in prek logike izpostavimo zaslišanju. Toda kako, če povedano nenehno privzemamo kot izhodišče za premislek in s tem mislimo, da to isto nenadoma ni nekaj novega, temveč najstarejše od vsega starega v zahodnem mišljenju, prastaro, ki se prikriva v imenu *Aletheia*?« (Heidegger, 1995c: 213)

[4] »'Za' fenomeni fenomenologije po bistvu ne stoji nič drugega, temveč more biti to, kar naj bo fenomen, zakrito. In prav zato, ker ti fenomeni najprej in največše *niso* dani, je potrebna fenomenologija.« (Heidegger, 1997: 63)

[5] »Ta /bit/ je lahko zakrita tako zelo, da je pozabljena in da vprašanje o njej in njenem smislu izostane.« (Heidegger, 1997: 62)

[6] Heidegger to izrecno obravnava v spisu *O bistvu resnice*: »Razkrivanje bivajočega kot takega je v sebi hkrati skrivanje bivajočega v celoti. V tej hkratnosti razkrivanja in skrivanja vlada zmota.« (Heidegger, 1966: 172) Prim. k temu Komel, 2007: 29–49.

[7] Hermenevtični razčlenitvi tega vmesja je namenjeno peto poglavje *Biti in časa* z naslovom »V-bit kot taka«. Uvede jo opredelitev tubiti kot jasnine: »Ontično prispodobni govor o lumen naturale v človeku ne meni nič drugega kot eksistencialno-ontično strukturo tega bivajočega, da *je* na način biti svoje 'tu'. Je 'razsvetljeno' pove: na samem sebi *kot* bit-v-svetu ujasnjeno, ne prek kakega drugega bivajočega, temveč tako, da *je* samo jasnina.« (Heidegger, 1997: 189) Aletheološko rabo besede »jasnina« (*»Lichtung«*) bo Heidegger po *Biti in času* opustil, v svojih poznih spisih pa ji namenja osrednjo pozornost.

[8] Glede pojma »*Ergänzung*«, »dopolnilo«: »S tem *dopolnilom* ne menimo naknadnega pridajanja nečesa, kar je doslej manjkalo, marveč predhodno tvorjenje že vladajočega (*waltenden*) 'v celoti'.« (Heidegger, 1983: 505)

(Heidegger, 1978a: 140). To razumevanje *kozmosa* kot fenomenskosti fenomenov oziroma fenomenske celote je vsebovano tudi v naznaki *»Weltlichkeit der Welt«*, kot jo Heidegger vpelje v tretjem poglavju *Biti in časa*. Pri tem velja upoštevati, da nemška beseda *»Weltlichkeit«* pomeni tako »svetnost« kot »svetovnost«. V slovenskem prevodu *Biti in časa* je uveljavljena »svetnost« kot fenomenološko določilo sveta kot sveta, sveta kot fenomena: »Svetnost sama se lahko modificira v vsakokratno strukturno celoto posebnih 'svetov'. Vendar vključuje v sebi apriorij svetnosti sploh« (Heidegger,1997: 100). *»Weltlichkeit«* v skladu s tem smiselnim kontekstom kritičnega fenomenološkega apriorija sovključuje še določilo svetovnosti, »če pomeni strukturo konstitutivnega momenta biti-v-svetu« (Heidegger, 1997: 99).

Fenomena sveta, t j. svetnosti, ni mogoče obravnavati izolirano od tega, kar kot bit-v-svetu tvori bitno strukturo tubiti. Zato fenomenološko določilo svetnosti sveta nujno potrebuje hermenevtično dopolnilo svetovnosti. To dopolnilo (*Ergänzung*) je treba razumeti iz strukturnega momenta »bivajočega v celoti« kot formalne naznake »sveta«, ki, kot poudari Heidegger v predavanjih iz leta 1929/30 *Temeljni pojmi metafizike (Svet-končnost-osamljenost)*, ne fungira le kot formalni pojem (*Begriff*), marveč še bistveneje kot formativna zajetost (*Ergriffenheit*) (Heidegger, 1983: 10).[8] V istih predavanjih in že prej v *Biti in času* je ta dvojnost fenomenološko-hermenevtičnega določila in določilnosti svetovnosti zamejena s pojmovnim parom *»Entwurf – Geworfenheit«*, »zasnutek – zasnovanost«, ki zajema tudi celotno eksistencialno ekspozicijo tu-biti v sklopih razumevanja (*Verstehen*), počutja (*Befindlichkeit*) in govora (*Rede*) ter modalitetah zapadanja (*Verfallen*) vsakdanje tubiti bivajočemu v svetu.

Čeprav se slednji eksistencialni aspekt zapadanja zdi nekako pridan pojmovnemu paru *»Entwurf-Geworfenheit«*, je ključen za Heideggerjevo korekcijo Husserlovega razumevanja sveta naravne naravnanosti in fenomenološke zahteve, da predfilozofsko (ontično) izkustvo sveta opredeljuje njegovo filozofsko (ontološko) eksplikacijo. Tudi Husserl se zaveda, da fenomenološke tematizacije sveta kot sveta ni mogoče izvesti iz golega izkustva sveta naravne naravnanosti, čeprav je ta v podlagi kateregakoli dojemanja sveta, temveč je za to potrebna sprememba te naravnanosti na podlagi fenomenološke *epoche*. Pri tem pa nastopi vprašanje, zakaj ta refleksija sveta kot sveta neposredno ni mogoča oziroma: ali je vendar mogoča, če izhajamo iz drugačne neposrednosti »naravnega« in drugega posredovanja »naravnanosti«. Ravno tu se pokaže relevantnost hermenevtičnega dopolnila, po katerem si je tubit že v svoji vsakdanjosti – ne pa šele v svoji naravnosti, zgodovinskosti ali filozofskosti! – *svetovna,* in sicer tako, da svoje bitne možnosti najprej in večinoma razume iz tistega, kar ji že v preprostem počutju pomeni svet. Pomenskost je zato vedno razpoloženjsko vzgibana, od tega, da je povsem indiferentna, pa do tega, da si postane »v celoti« diferentna, tj. razločna kot bit-v-svetu. Tako razločnost lahko neposredno izstopi v trenutku, ki prešine vsakdanjost tubiti in ji da razumeti, da je *v* svetu.

V *Biti in času* se *fenomenološka epoche* tako razvije v trenutnostni prebuditvi razpoloženja tesnobe z glasom vesti. Razpoloženje tesnobe je kot ontično tudi že ontološko, se pravi razpira ontološko diferenco, ki tubit iz vsakdanje biti-v-svetu potisne v ozko vmesje tega »v« med bitjo in bivajočim, hkrati pa v *širno sredino* bivajočega *v* celoti, ki skrito vlada kot svet. Taka notranjost vmesja ne izključuje njegove vnanjosti, tako kot recimo pesniška ali filozofska govorica ne izključuje vsakdanje. Se pa tu vpisuje nekaka razlika v pregibu sveta, prav če smo »doma« *v* svetu kot potujoči smisel.

Peter Trawny se v svojem razpravljanju o Heideggerjevi ezoterični filozofiji z naslovom *Adyton*, upravičeno sprašuje, ali poglavitna Heideggerjeva beseda ni nemara »v« in ne »bit«?

(Trawny, 2010: 9).[9] Če gre Heideggerju za sploh skok *v* svet, potem ta »v« hrani v sebi neko latentnost dajanja v dajanju, tisti *»es«* v *»es gibt«*, ki kaže v premičnost smisla. Bit-v-svetu je kot eksistentna hkrati insistetna, v tej hkratnosti pa tudi koeksistetna, tako da lahko daje in sprejema. Svetovnost pri tem prejme oznako »sveta med nami«, se pravi nekega »v«-mes, ki zadeva medsebojnost s tubitnim in netubitnim bivajočim. Tudi tu je treba upoštevati, da je zakritost protipojem fenomena, kar za »fenomenologijo drugega« pomeni latentno neprilastljivost njegove drugosti. Kako »skok v drugi svet« opredeljuje dojemanje tako »sveta drugega« kakor »skupnega sveta«, je vprašanje, na katerega naj Heidegger, tudi po mnenju številnih neposrednih učencev (Arendt, Jonas, Levinas, Fink, Patočka itn.), ne bi zadovoljivo odgovoril oziroma ga sploh ustrezno zastavil. Po drugi strani pa se seveda lahko vprašamo, ali so te kritike v zadostni meri ugotovile doseg Heideggerjevega odstrtja svetovnosti, če ga, kot smo želeli pokazati, sodoloča izkustvo ontološke diference. To izkustvo gotovo ne more premagati nezadovoljstva s svetom, noče ga tudi spreminjati, temveč dopušča svet v njegovem smiselnem prihajanju, v čemer se morda skriva »višja aktivnost kot v vseh dejanjih sveta in mahinacijah človeških rodov« (Heidegger, 2004: 113).

[9] Ob tem napotujemo tudi na njegovo delo *Heideggers Phänomenologie der Welt* (Trawny, 1997), kjer se posebej posveti vlogi temeljnih razpoloženj pri odstiranju svetovnosti.

Literatura

HEIDEGGER, M. (1965): Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson. *Philosophisches Jahrbuch* 72: 397–402.

HEIDEGGER, M. (1966): *Izbrani spisi*. Ljubljana, Cankarjeva založba.

HEIDEGGER, M. (1976): *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1978a): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1978b): *Wegmarken*. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1986): *Seminare*. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* GA 65. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1995a): Moja pot v fenomenologijo. *Phainomena* IV/13-14: 3–11.

HEIDEGGER, M. (1995b): Seminar v Le Thoru. *Phainomena* IV/13-14: 66–102.

HEIDEGGER, M. (1995c): Čas in Bit. *Problemi* 1-2: 197–215.

HEIDEGGER, M. (1997): *Bit in čas*. Ljubljana, Slovenska matica.

HEIDEGGER, M. (2004): *Razgovori s poljske poti*. Ljubljana, Apokalipsa.

HEIDEGGER, M. (2010): *Zgodovina* biti. Ljubljana, Nova revija.

HELD, K. (1998): *Fenomenološki spisi*. Ljubljana, Nova revija.

HELD, K. (2010): *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt/M, Peter Lang.

HUSSERL, E. (1968): *Phänomenologische Psychologie*. Hua IX. The Hague, Kluwer.

HUSSERL, E. (1994): Randbemerkungen Husserls zu Heideggers 'Sein und Zeit' und 'Kant und das Problem der Metaphysik. *Husserls Studies* 11/1–2: 3–63.

HUSSERL, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana, Slovenska matica.

KOMEL, D. (2007): *Resnica in resničnost sodobnosti*. Ljubljana, Filozofska fakulteta.

KWAN, T. W. (1982): *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers*. Bonn, Bouvier.

TRAWNY, P. (2010): *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie.* Berlin, Matthes und Seitz Verlag.
TRAWNY, P. (1997): *Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg, Alber.
VATTIMO, G. IN ZABALA, S. (2010): *Hermeneutic Communism*. New York, Columbia University Press.
WOLZOGEN, CH. V. (1988): 'Es gibt'. Heidegger und Natorps, Praktische Philosophie. V *Heidegger und die praktische Philosophie*, ur. Annemarie Gethmann-Siefert in Otto Pöggeler, Frankfurt/M., Suhrkamp.

Ana Jovanović

Krasni novi svet (z)možnosti in njegova dejanskost

Uvod – vprašanje izgube sveta danes, bilanca stanja

Izguba sveta, kako se proponira sodobnosti? Ali je na sporedu, to je, kot *predmet* sodobnega mišljenja, govora? V čem je specifični karakter izgube, značilen za sodobno dejanskost? Zdi se, da je na ta vprašanja mogoče odgovoriti na dva načina, in sicer medsebojno navzkrižnima. Kar je morda znamenje, da ju velja brati skupaj, kot dve plati istega. Po eni strani je mogoče prepričljivo argumentirati, da je izguba sveta danes kar najbolj *absolutna*, da imenuje *poslednjo* resnico sodobnosti, in o tem priča že dejstvo njene pregovorne označbe s pomočjo rabe sestavljenk, tvorjenih iz osnov s predpono 'post-'. Konec zgodovine, konec metafizičnih podjetij, konec velikih zgodb – toda, ali je s tem konec zgodbe? Ne ni, to vidimo jasno in razločno: mar ni povsem evidentno, da *se nam*, tu in zdaj, *še vedno piše?* In to *prav rado*? *To* je dejstvo, precej bolj gotovo od tiste fantomske reči, kartezijanskega cogita. A razen te patološke inklinacije k nadaljevanju pisanja obstoji že sklenjeno dejstvo, ki sodobno pisani in še trajajoči zgodbi ne dovoli, da se neha: *dejstvo izgube realnega (sveta)*. Sodobnost, naša sodobnost, je izgubila sleherno objektivno dejanskost: *dejanskost predmetnega*.

Nekoč so bivale mitološke, religiozne, metafizične stvaritve. Zdaj? Nič več. Nekoč je bivala stvarnost, ki je človeku dopuščala priskrbovanje materialnih in preživetvenih sredstev. Zdaj? Nič več. Nekoč je bivalo družbeno vezivo, prostori javnega, ritualnega, institucionalnega. Zdaj? Nič več. Nazadnje, nekoč so obstajale simbolne prepovedi, restrikcije: temeljni pogoji oblikovanja vsake duševnosti. Zdaj? Nič več. Se pravi, *nič več* ne obstoji: vse, kar je bilo nekoč dejansko, je prenehalo bivati. Se pravi, dejanskost česa dejanskega *ni več možna*: *je nemožna*. In posledično, ni več *česa* izgubiti, vsaj *dejanskega ne*. Vprašajmo se, kaj zdaj. Izhajajoč iz zgoraj rečenega očitno nič: *čisti nič*. Zdaj ni več možna nobena dejanskost. Resno? Prav zares, nič, razen te nihilistične stvarnosti. In jutri? Jutri *še manj*.

Skratka, prvi odgovor na izhodiščna vprašanja sporoča, da je sodobnost dokončno izgubljena in posledično poistovetljiva z dejstvom izgube (sveta). Se pravi, pri tej priči sta si odsotnost in sodobna dejanskost sorodni: sodobnost je prazna, *izpraznjena za dejansko(st)*. To pomeni,

sodobnost ni več opredeljiva prek *procesa* deprivacije (dejanskega), kajti tudi slednja je poslej povsem brezpredmetna: ni več ničesar, kar bi bilo sposobno postati *dejanski predmet* njenega *izničenja*. Edino, kar utegne imeti status njenega definiensa, je – *ne proces*, temveč *stanje* absolutne derealiziranosti (sveta). Sodobnost, naša sodobnost, je *ob razmerje* s predmetnim in je poslej lahko organizirana le še *okrog same sebe*. Hočemo reči, *na račun* same sebe. Je torej mogoče pričakovati njen skorajšnji konec? – Nikakor: zdaj nadaljujmo zgodbo.

Drugi mogoči odgovor je prvemu diametralno nasproten: vprašanje o izgubi sveta, zastavljeno v okviru podjetja sodobnosti, nima nikakršnega prostora. Dejansko, če je v zdajšnji zgodbi sveta kaj zares novega, potem je to prav naslednje: *neaktualnost* dejstva izgube (sveta). To vprašanje je *neumestljivo v zgodbo*. Premislimo, ali obstoji kakšna reprezentacija izgube, ki bi jo bilo mogoče vzeti smrtno resno. Teroristi, nemara? Na primer talibski, iranski, medmrežni? Nikakor, uradnost njihovega obstoja je negotova. Niso dovolj resni. Kriza? Morda, toda katera: ekonomska, politična, družbena, socialna, moralna, ekološka, pojmovna, avtoritetna? Kriza smisla? Nobena *posebej*? Vsaka *po malem*?

No, obnemorenje takšnega ekskluzivnega zapopadka izgube dejanskosti bi ne izzvalo kakšnega posebnega začudenja, če bi naše pisanje, produkcija naracije in reprezentacij dejanskosti, izvolilo prenehati. Predstavljajmo si, kaj bi se primerilo, če bi se prenehalo pisati in blebetati. Če bi ne bilo več produkcije reprezentacij dejanskosti. Če bi se, meni nič tebi nič, preprosto obmolknilo. A zakaj ne, saj smo zgoraj opazili, da sodobnost, naša sodobnost, nima več *česa* povedati, *nič dejanskega*. Da je *nič*povedna. Zakaj ne obmolkne, zakaj še zmeraj napleta, in to *presežno*? Ne da bi kdaj dospela do *česa* konkluzivnega? O čem sploh govori? – Ne govori *o* starem, a tudi *s* starim ne: sodobnost ne govori več v *modusu* starega. Izmislila si je novega, bolj domiselnega. S čim govori, v čem je novorek sodobnosti, to bo tema poznejše obravnave. Za zdaj zadošča le ugotovitev, da se je *logos* sodobnosti predrugačil, preobrazil v nekaj drugega. In ker mu manjka interlokutor starega, poslej napleta le *z novim* in *o novem*, *'drugačnem'*: o novem svetu, novih možnostih, novih zmožnostih. Skratka, o inovacijah. Trend velja izpostavljanju *zastarelosti* starega, *ne* dejstvu njegove *izgubljenosti*. Zastarelost, izgubljenost: razlika med atributoma je očitna. Zastarelost sveta, to sporoča: *danes ni čas(a) za izgubo časa*. Kar nemara pomeni, da je na zadnjem nekaj zgovornega, celo simptomatičnega: stara dejanskost, zapečatena z značajem izgube, se danes *a priori* zavrača, uporabljajoč neskončen niz novih konceptov in praktičnih pristopov. Opomnimo, stara dejanskost, zgodovina depriviranja predmetne dejanskosti, ni več možna, ni dejanska. A poleg itakšnje nemožnosti njenega obstoja je zdaj še celo *prepovedana*. Menim, da je natanko v tej prepovedi navzoča neka ekskluzivna domislica sodobnosti: kljub dejstvu, da je stara dejanskost tako ali tako nemožna, *se zahteva, naj ne bo več dejanska*. Se pravi, naj ne bo več možna. Problem nemožnosti obstoja sodobnosti je tako dokončno razrešen: *prihodnost je rešena*. Precizirajmo, kaj se primeri po poti prepovedi dejanskosti (starega). – Vse mogoče, marsikaj: če anticipiramo izkupiček poznejše razprave, si lahko dovolimo krilatico: *dejanskost je mrtva, naj živi (z)možnost! To* je specifično sodobna pridobitev, novost sodobnega diskurza. Drugače rečeno, prepoved dejanskega izzove zaobstanek niza potencialnosti, to je *kraljestva čistih (z)možnosti, ločenih od sleherne dejanskosti*. In dejansko, sodobnost se nam skuša prodati kot neskončni kontinuum samorealizirajočih se (z)možnosti: *vse je možno*, toda le pod pogojem, da ni nikoli zares dejansko, zaključeno. Treba se je, pravi novorek, *samo*udeleževati, *samo*udejanjati, *samo*transformirati, *samo*inovirati, *samo*konstruirati, uporabljajoč vseskozi nova, inovativna sredstva: gre za skorajda religiozni trend. Se pravi *brez meje*, *brez konca*, *brez sleherne izgube (dejanskosti)*.

Dejanskost, obremenjena z izgubo stvarnega, značilna za vso preteklo zgod(b)ovino stvarnosti, je za sodobnost toliko kot anahronizem. Še enkrat, kaj pravi zgodba, katera dejanskost je danes aktualna? *Vsaka, katerakoli*: danes je vse možno. In vse je dovoljeno. Z urjenjem v veščini samonanašanja lahko vsakdo doseže, kar se mu zahoče, mar ne? Kakšne posledice ima popularizacija discipline novatorstva in urjenja v samonanašalnosti? Izhajajoč iz pretenzij sodobnega napletanja, očitno to, da se čedalje bolj privaja bivanju sebstvo absolutnih zmožnosti. Ni izključeno, da se zapovedano ojačenje možnostnega značaja sebstva ne izide v nekem sprevrženem rezultatu, rezultatu *absolutne deprivacije (z)možnostnega sebstva*. To vprašanje ima za nas prognostično vrednost: pričujoči prispevek bo skušal biti verifikacija izteka te prognoze.

[1] Predpostavka hitrega zastaranja znanja, razen tega, da eo ipso ne implicira ničesar, nikakršnega normativnega zaključka, je, za povrh, tudi skrajno dvomljiva: »Predpostavka o vedno hitrejšem zastarevanju znanja, na kateri temelji argument o nujnosti vseživljenjskega učenja, je široko sprejeta, vendar še zdaleč ni tako neproblematična, kot se zdi na prvi pogled. Res je, da nekatera znanja nimajo dolgega roka veljavnosti, vendar to ne velja za vsa znanja. Vse, kar smo se nekoč naučili ali odkrili kot resnico, ne postane v nekaj letih čista zmota. Matematični dokazi, na primer, pa tudi številna znanstvena ali filozofska spoznanja, niso prav nič zastarala.« (Kodelja, 2009: 87).

Nova metafizika sebstva

Obravnava bo namenjena premislitvi filozofskih implikacij sodobnega diskurza o znanju, zmožnostih in inovacijah, diskurza, ki čedalje bolj prežema celoten družbeni ustroj in postaja temeljni normativ sodobnosti. Gre za diskurz, ki se promovira pod različnimi slogani – 'informacijska družba', 'družba znanja', 'na znanju temelječa družba', 'učeča se družba', 'vseživljenjsko učenje' –, a vsi naznanjajo isti pomenski premik, ki se je primeril v sodobnem dojemanju znanja, posameznika in družbe sploh. Osnovna karakteristika te specifično sodobne metafizike, 'post-metafizike', je po našem mnenju zvedljiva na predpostavko avtentične in spontano kreativne subjektivitete zmožnosti, najsi bo slednja dojeta kot gen(et)ska ali celo nevronska entiteta, kot malček, otrok, odrasli, organizacija, podjetje ali kar družba na splošno, ni bistveno: bistveno je, da je *empirični* nosilec zmožnosti intendiran kot takšna posebna entiteta *brezkonfliktne in a priori kreativne notranjosti*, ki se spontano samoudejstvuje, in sicer po poti *neskončnega procesa* osebnostne rasti in *sinergičnega* sodelovanja z okoljem. Za koncepte kot so 'učeči se posameznik', 'učeča se organizacija', 'učeča se družba', 'vseživljenjsko učenje' ipd., je namreč značilno predvsem, da ne posedujejo nikakršne meje, negativnosti ali zaključka, da so pravzaprav *brez* sleherne *določne* vsebine, in to je dovolj dobro znamenje, da so ti pojmi v službi evociranja nečesa absolutno bivajočega.

Poglejmo konkretneje. Osnovna domislica sodobnega izobraževalnega podjetja sestaja v iznajdbi in vpeljavi 'novih osnovnih znanj' – strokovno jim pravijo 'ključne kompetence za vseživljenjsko učenje'. Kako se ta domislica diskurzivno legitimira? V današnjem, hitro spreminjajočem se svetu, tako se rezonira, *vse* znanje hitro zastara.[1] In naprej, se domneva, ker 'staro' znanje hitro zastara, ga je treba nadomestiti z novim, boljšim, drugačnim. Torej, kaj? Torej, se sklene: 'ključne kompetence za vseživljenjsko učenje':

»Predlagana definicija ključnih kompetenc se glasi: *Ključne kompetence predstavljajo prenosljiv, večfunkcionalen paket znanja, veščin in stališč, ki jih vsi posamezniki potrebujejo za osebno izpolnitev oz. razvoj, vključenost in zaposljivost, (…) in ki predstavlja osnovo vseživljenjskemu učenju.«* (Komisija o 'ključnih kompetencah', 2002: 5)

Se pravi, pojem 'kompetenca' se proponira kot *presežek uporabnosti znanja nad njegovo neuporabnostjo*, h kateremu naj bo odslej finaliziran celoten sistem izobraževanja. Dejansko to potrjujejo tudi nekoliko bolj dodelani strokovni prijemi definiranja kompetenc: »Kompetence

ali *zmožnosti* so poklicno *transverzalne* in jih lahko opredelimo kot izkazane temeljne zmožnosti posameznika, da učinkovito uporablja svoje sposobnosti in znanja pri *dejavnem obvladovanju* okolja, njegovem *spreminjanju* in *prilagajanju* okolja sebi in *nasprotno.«* (Grm Pevec, 2004: 44, poudarila A. J.). Izobraževalni diskurz kompetenc pri tem predvideva, da je *znanju na splošno mogoče odvzeti njegovo (še) neuporabno plat* in se tako dokopati do *neke čiste, destilirane kompetence,* ki se nato le še spakira v 'večfunkcionalen paket znanja, veščin in stališč' in prenese naprej. Drugače rečeno, predvideva se, da je kompetentnost – to je, zmožnostnost – *neposredno (po)učljiva.* Se pravi, da je zmožnost uporabe znanja mogoče poučevati mimo in neodvisno od njegovega *ne*funkcionalnega, nepraktičnega značaja, kar je brez precedensa v zgodovini načinov koncipiranja in izvajanja izobraževanja.[2]

V ožjem območju specifično pedagoškega diskurza je presežni značaj kompetence okarakteriziran z novimi imaginarnimi določbami: kompetenca se tam proponira kot *presežek subjektivno* dojetega znanja *nad objektivno razsežnostjo* znanja.[3] Hvaležnost vpeljave koncepta kompetence tokrat sestoji v obljubi neposredne realizacije *aktivnega, kreativnega in procesnega* znanja, ponotranjenega v posameznikovi duši in povsem neobremenjenega s pasivnim prejemanjem sleherne vednosti, tuje posamezniku. Tisto, kar je v pedagogiki kompetenc *izključeno*, je opredeljeno kot (zgolj) deklarativna vednost, dosežena po poti pasivnega in reproduktivnega memoriranja vnanjih in sterilnih dejstev. Se pravi, kompetence niso nič drugega kot ljubkovalna oznaka za gesto izključitve slehernega *objektivnega* znanja iz izobraževanja. Duša, značilna za sodobno izobraževanje, pa naj v sebi poslej ne kopiči več sebi tujerodne vednosti, temveč naj se, delujoč, neposredno *uči udejstvovanja svoje neskaljene subjektivnosti.* V ta namen se v sodobnem načinu izvajanja pedagoškega procesa implementira niz novih pedagoških prijemov. Prijemov, ki veljajo za poudarjeno kreativne in učencu prijazne: ustvarjalno reševanje problemov, izkustveno, timsko, eksperimentalno ali terensko delo, učenje prek iger ali simulacije, in čedalje bolj popularno 'možganom prijazno učenje'.

Poleg splošno znanih parol, kot so 'inovativnost', 'fleksibilnost', 'učinkovitost', 'konkurenčnost', je v novoreku sodobnosti mogoče izslediti še neko drugo in manj opaženo vrsto leksikalnih iznajdb. Gre za *samonanašalne* glagolske zloženke: 'samoučenje', 'samoučinkovitost', 'samoreguliranje', 'samoaktualizacija', 'samopodoba', 'samonadzor', 'samosledenje', 'samovodenje', 'samomotiviranje', 'samovrednotenje', 'samorazvoj' idr. Te parole so obče mesto aktualnega diskurza družbenih ved. Ta diskurz, najsi je njegovo poreklo strokovne ali normativne narave, skuša proponirati sodobne, brezmejno svobodne, vseživljenjsko kompetentne, sinergične, *avto*poetične, *inter*aktivne in *trans*formativne načine eksistiranja individua, družbe in realnosti sploh. Specifični novum teh 'konceptov' pa tiči v splošni in vseprisotni odpravi negativnosti, ključni za siceršnjo obravnavo problema samonanašalnosti.

Ideološka plat zgoraj nanizanih novozloženk, divulgiranih na področju družbenih ved, je razberljiva iz dejstva, da sebstvu imponirajo, naj se venomer udinja – ne javnim in občim, tem-

[2] Klasični koncept izobrazbe ne glede na to, ali sledimo antični, srednjeveški, renesančni, razsvetljenski ali humanistični različici, vselej označuje *dovršeni proces formacije* še *ne formiranih* individuov, ki se godi po poti *vnanjega posredovanja* vnaprej danih, objektivnih (objektnih?) znanj.

[3] Na primer: »Operacionalizacija ključnih kompetenc (…) razkrije, da ne prinašajo le funkcionalne pismenosti v ožjem pomenu oz. usposobljenosti za ozko pragmatično 'znajdenje' v življenju, ampak potencial za razvijanje kakovostnega razmišljanja in delovanja v najširšem smislu: za opremljanje ljudi za samostojno iskanje informacij in ravnanje z njimi, za aktivno pridobivanje znanja, veščin in strategij, za učenje z odkrivanjem in raziskovanjem, za povezovanje (…), vse skupaj z namenom, da bi si znali bolje razlagati svet, pojave in dogodke v njem, da bi se zavedali, kaj je dragocenega in kaj protislovnega in razdiralnega v njem, in da bi v svetu učinkovito delovali na različnih ravneh. To pa vodi k polni vključenosti v svet okrog sebe, k samostojnosti in samozavesti, ne nazadnje torej k osebnemu razvoju (…).« (Rutar Ilc, 2004: 3).

več izključno svojim zasebnim interesom. Skratka, *zapoveduje* se mu *samouveljavljanje*. Menimo, da ta zapoved procesa individualne subjektivacije ne spodbuja, marveč jo notranje razkraja in s tem reprimira možnost dejanske vzpostavitve sebstva uveljavljanja. Drugače rečeno, individuum, soočen z gornjim imperativom, je čedalje bolj nagnjen k repenčenju z zmožnostnimi atributi svojega sebstva, ne da bi to dozorelo do formacije lastnih interesov, formacije onega 'samo', ki je v rabi v novozloženkah sodobnih družbenih ved.

Tukajšnja obravnava bo tematizirala protislovni značaj pravkar zarisanega dispozitiva in skušala poudariti vzvratne rezultate njegovega delovanja. Izhajali bomo iz vprašanja, kako učinkuje diskurzivni dispozitiv, ki empiričnim nosilcem zmožnosti prijazno narekuje samorealizacijo, *še pred* vzpostavitvijo slehernega 'samo-'. Zanimalo nas bo, kaj ta dispozitiv, vtem ko reka, dejansko *stori* in za kakšno ceno – kaj, kateri svet se skozenj žrtvuje. Na podlagi Aristotelove teorije potencialnosti in izpeljave njenih nadaljnjih implikacij bo obravnava najprej predstavila sklepalni potek realizacije (z)možnosti in nato razvila sklepalni potek njene derealizacije. Zadnji del obravnave bo namenjen eksplikaciji pogojev vzpostavitve zmožnostnega sebstva in premislitvi vprašanja, ali jih diskurzivni dispozitiv sodobnosti omogoča.

[4] S stališča besedotvorja je 'zmožnost' leksikalna izpeljanka 'možnosti' in to je specifična karakteristika slovenskega jezika. V drugih slovanskih jezikih se za označevanje 'zmožnosti' uporablja izraz, soroden slovenskima 'moč' in 'sposobnost' (Snoj, 419).

[5] Beseda 'zmožnost' je sestavljenka, pridobljena z združitvijo osnove 'možnost' in predpone 'z': »**z...** , predpona 1. v glagolskih sestavljenkah *za* izražanje: (…), č) *stanja kot rezultata dejanja* d) *nastopa stanja, pridobitve lastnosti* e) *dosege zaželenega namena, cilja* f) *same dovršnosti*« (SSKJ, 1998).

Aristotelovo pojmovanje potencialnosti in aktualnosti

Začnimo z nekaj uvodnimi opombami. Dihotomija med redom potencialnega in redom aktualnega ima pri Aristotelu *ontološki* značaj. Se pravi, potencialnost in aktualnost sta pri njem intendirani kot *soizvorni določili biti*, čeprav se pogosto izpostavlja teza o prednosti, ki da jo Aristotel pripisuje aktualnosti. Konkretneje, vsaka realnost pomeni specifično *enotnost* obeh določil. Potencialnost in aktualnost sta torej intendirani *dialektično* in ju ni mogoče obravnavati ločeno: vsaka potencialnost je potencialnost neke določene aktualnosti in vsaka aktualnost je realizacija neke določene potencialnosti. Tu se bomo opirali na Aristotelovo *Metafiziko* in na spise *O duši*.

Omeniti velja še posebno zadrego, ki pesti vsak poskus enoznačnega prevoda Aristotelovih terminov za (z)možnost (*dynamis*), dejanskost (*energeia*) in za stanje udejanjene zmožnosti (*entelecheia*). Menimo, da je ta zadrega, prej kot prevajalske narave, imanentna naravi obravnavanega predmeta. Na tem mestu bi bilo mogoče izrabiti hvaležnost slovenskega pojmovnega para 'možnost-zmožnost', ki ni brez filozofskih razsežnosti.[4] Ta par namreč sestoji iz izrazov, ki si delita isto osnovo in s tem že po leksikalni poti napotujeta k sklepu, da gre med njunima označencema *za isto stvar*, *predrugačeno* v nekaj drugega, oziroma: da je druga *rezultat* prve, ne da bi se pri tem spremenila *osnova*.[5] Skratka, slovensko besedo 'zmožnost' bi lahko obravnavali kot svojevrstni primerek leksikalne podaje spekulativne narave jezika. Podobno bi bilo mogoče pokazati na primeru grškega izraza *dynamis*, ki ga sicer prevajajo vsi naslednji izrazi: možnost, zmožnost, moč, sila, sposobnost, nadarjenost. Strokovneje rečeno, izraz *dynamis* pri Aristotelu vključuje oba pomena, ki ju poznejša filozofija zapopade z dvema ločenima konceptoma: gre za razliko med možnostjo kot postajanjem in možnostjo kot bitnim določilom: »1. *potentia*, *Vermögen*, zmožnost: potentia v tem pomenu je *nisus* ali *vis*; 2. *possibilitas*, *Möglichkeit*, možnost: možnost kot bitno določilo.« (Kalan, 1999: 217) Prevajalske težave ob pojmih *energeie* in *entelecheie* niso nič manjše, a o tem v nadaljevanju.

No, kaj je (z)možnost in kako se manifestira? V čem se razlikuje od določila dejanskosti? Aristotelova leksikonska obravnava (z)možnosti iz *V. knjige* Metafizike nas hitro privede do uvida, da so stvarne manifestacije tega določila lahko zelo različne, celo medsebojno zoperstavljene. Poleg splošne ontološke karakterizacije (z)možnosti tamkaj izvemo, da se (z)možnost lahko manifestira tako v obliki *posedovanja neke dejanskosti* kakor tudi v obliki *izgube sleherne (dejanskosti)*:

1. Zmožnost je najprej in predvsem *počelo* (*arche*), ki *povzroča gibanje* ali *spreminjanje nečesa drugega* od samega sebe, *razen* tedaj, ko je naperjeno *samo nase*, toda nase *kot drugo,* tisto spreminjano (glej Aristotel, 1999: 1019a 15).
2. Dalje, zmožnost je lahko bodisi *prirojena* in brezrazumska bodisi *pridobljena* in razumska. Pridobljene in razumske zmožnosti so tiste, ki se dogajajo zavoljo *nekogaršnje* odločitve in se utegnejo izteči *v* nečem, kar je *presežno*, bodisi lepo bodisi dobro.
3. Dalje, zmožnost je istovetna gr. pojmu *hexis*, ki označuje neko *pozitivno stanje ali imetje* nečesa pozitivnega. Zmožnost kot realizirano stanje se manifestira po poti *vzdržnosti* ali *odpora* na zunanje vplive dejanskosti.
4. Dalje, zmožnost je lahko bodisi *aktivna* bodisi *pasivna*. Pasivna zmožnost se manifestira po poti *dovzetnosti za spremembe* ali *utrpevanja drugega, vnanjega*. Zanjo velja, da poseduje *izgubo ali pomanjkanje (steresis*) nečesa, a se kljub temu zmore ohraniti pri sebi. Se pravi, pasivna zmožnost je istovetna *stanju pozitivne privacije.*[6]
5. Dalje, zmožnost se lahko izreka povsem privativno, in sicer kot *stanje* enostavne *nezmožnosti (adynamia*). Nezmožnost *nima* zmožnosti, *je* samo in preprosto *pomanjkanje* (zmožnosti), *brez* sleherne nadaljnje dejanskosti. Skratka, gre za *stanje enostavne privacije (z) možnega.* Po drugi strani, nezmožnost je lahko bodisi prirojena bodisi naknadno proizvedena. V drugem primeru je *rezultat odvzetja* ali *izgube* po naravi *že pridobljene* zmožnosti.[7] Se pravi, nezmožnost je lahko *naknadni* rezultat *enostavne deprivacije (z)možnega.*
6. Nazadnje, zmožnost se izreka kot nekaj *absolutno ne(z)možnega* ali nemogočega (*adynaton*), kar pomeni *logično* nemožnega. Logično ne(z)možno pa je tisto, kar nujno ne more biti dejansko, nikoli in nikjer: »(…); nemožno je tisto, česar nasprotje je po nujnosti resnično.« (Aristotel, 1999: 1019b 23). Pozneje bomo ta vidik možnosti poistovetili z rezultatom *absolutne deprivacije (z)možnega.*

Skratka, eno in isto določilo zmožnosti se manifestira po poti različnih *modalitet obstoja* dejanskega (sveta). Določneje, vse zmožnosti, najsi bo naravne ali pridobljene, umne ali neumne, aktivne ali pasivne, lahko obstojijo samo abstraktno, ne da bi bivale tudi dejansko, to pomeni: ne da bi bile dejansko realizirane. Še več, vsaka zmožnost je v dejanskem času sprva navzoča kot gola, *(še) ne-realizirana m*ožnost. Kar definira možnost *kot* možnost, je prav specifični *suspenz* obstoja dejanskosti, čisti '*še-ne*' bivanja v dejanskem svetu: *možnost je izvzetje (nekega) sveta iz časovnega dogajanja v svetu.* Po čem je suspenzijski karakter možnosti specifičen? Po tem, da je *znotrajsveten*: možnost kot *izvzetje* sveta iz časovnega dogajanja je že (bila) vstavljena *v* časovno dogajanje sveta. Zunaj tega časovno-prostorskega dogajanja, enega in edinega (možnega), ni več nikakršnih možnosti in, toliko manj, novih možnih svetov: tam zunaj,

[6] »(…); zdaj pa ima neko razpoloženje in vzrok in počelo za takšno utrpevanje: tedaj se res kaže, da je torej neka stvar v možnosti včasih s tem, da ima nekaj, včasih pa je takšna s tem, da ji je nekaj odvzeto; če pa je manjkanje na neki način imetje, bi utegnile biti vse stvari zmožne s tem, da nekaj imajo, tako da so stvari zmožne tako s tem, da imajo neko imetje in počelo, kakor tudi s tem, da imajo manjkanje določenega imetja, če so zmožne imeti manjkanje; (…).« (Aristotel, 1999: 1019b 5–10).

[7] »Nezmožnost pa je manjkanje zmožnosti in neka ukinitev takšnega počela, kakor je bilo razloženo, in sicer, ali sploh ali v bitju, ki bi ga po naravi moralo imeti, ali tudi kadar bi ga po naravi že moralo imeti; gotovo ne bi na enak način trdili, da so nezmožni zaploditi otrok in odrasel človek in skopljenec.« (Aristotel, 1999: 1019b 15–18).

zunaj sodobnosti, so samo *logične nemožnosti*. Zanje pa vemo, da so nujno neresnične in da, posledično, sploh ne morejo biti dejanske, nikoli in nikjer. Skratka, instanca potencialnosti je iz takšne snovi kot odsotnost: (še) *nerealizirana odsotnost, implementirana v aktualno dejanskost*. In ker je možnost sama edinole neki 'še-ne', bomo naprej sklepali, da se dejanska realizacija zmožnosti razvije v loku specifične časovnosti.

Kakšno časovnost uprizarja gibanje aktualizacije zmožnosti? Premislimo. Najprej, ne realizira se možnost, kajti možnost ne obstoji. Realizira se lahko samo svet aktualne dejanskosti – drugega sveta (še) ni. Se pravi, sprva imamo opraviti z nekim nerealiziranim stanjem, ki se mu je zahotelo pokreniti. Kateremu času velja njegov prvi vzgon? *Ne*realizirano se premakne z mesta, kjer samo '*že je*', usmerjeno pa je nekam, kjer samo '*še-ni*'. To pomeni, čas štartne pozicije velja stanju *zdajšnje,* to je, *sedanje preteklosti*: sedanjost mu je, prej prisotnemu, že potekla, sicer bi ostalo na mestu, negibno. Kako in kam teče to stanje, spravljeno v tek? – K nečemu, kar '*šele bo*', a ko se njegov tek zaključi, '*bo*' postalo '*že vselej je*'. Se pravi, čas realizacije (z)možnosti se odvija po tirnicah *prihodnje sedanjosti*, po nekem '*šele-bo-vselej-že-je*' postalo dejansko. No, kdaj in kje se ustavi ta v prihodnost naperjeni tek? V kraju, kjer – predvidevamo, da se je realizirala možnost – začetno stanje '*ni več še ne-*', temveč '*je-že*' (postalo dejansko). Sklepajmo: *ne-več-še-ne = šele-bo-vselej-že-je*. Če je Aristotelova ontologija kaj previdna, potem je v zapisani enačbi ponavzočen akt uspelega stvarjenja (sveta).

Dovršitev realizacije zmožnosti se primeri po poti srečanja dveh časovnih intervalov: preteklega *zanikanja neobstoja sedanjosti* (ne-več-*ne*obstoj-sedanjega) proizvede *zaobstankek nove sedanjosti*, takšne sedanjosti, ki je, v nasprotju s prejšnjo, dejanska, saj je bila udejanjena. A ker se stvarjenje odvija v času, velja pravkar podani obrazec stvarjenja opremiti še z naslednjim dodatkom: *ustvariti* (se kot) zmožnost pomeni posodobiti, *aktualizirati neobstoj preteklega*. Drugače rečeno, ustvariti, to pomeni: ne le zanikati neobstoj sedanjega, temveč obenem *realizirati* neobstoj preteklega. Starega (sveta). No, kateremu času nazadnje velja dovršitev (z)možnosti? Iz česa sestoji enačaj zgoraj zapisane enačbe? – Nemara bi se preferenčno imenoval *večnost*. Dejansko, dobili smo *nekaj več*: prej, na začetku, smo imeli opravka le z ničem (možnost), zdaj pa imamo nekaj več (*z*možnost): '*več-kot-nič*'; *več*nostno. Po drugi strani, tako izgotovljeni *presežek* obstoji v času, ki je vzgiban k naprejšnosti, s čimer smo se, upoštevajoč ta presežek, dokopali do časa *sedanje prihodnosti*. Dejstvo aktualizacije neobstoja preteklega (sveta) se po tej poti izkaže kot akt *futurizacije sedanjega* (sveta). Prihodnost je že tu, utelešena v presežku sedanjega stanja. Posledično, stanju realizirane zmožnosti je mogoče pripisati značaj nečesa *nenujno* ali *kontingentno* bivajočega, njegova vrednost je namreč dvojna: to stanje je hkrati dejansko in možno. Hočemo reči, je *dejansko zmožno*. Izhajajoč iz povedanega, vsako govorjenje o bivanju teh in onih prelestnih *z*možnosti je pred njihovo dejansko realizacijo obsojeno na prazno besedičenje: pred tem jih preprosto *ni bilo*. Bivanje v modalnosti dejansko zmožnega je toliko kot *retroaktivni* rezultat udejanjenja nečesa samo možnega, 'še-ne' dejanskega.

Izginjanje dejanskosti, ostajanje ne(z)možnosti

Menimo, da Aristotelova teorija dihotomije med potencialnim in aktualnim implicitno ponuja še neki drugi zastavek obrazložitve gibanja stvarnosti, poleg zgoraj prikazanega, četudi mu Aristotel sam ni bil posvetil nobenega poglavja svoje metafizike. Imenujmo ga, poskusno, gibanje *izginjanja dejanskosti* ali *po-ostajanja ne(z)možnosti*. Poglejmo konkretneje. Ob obravnavi pre-

proste nemožnosti (*adynamia*) Aristotel omeni uvid, po katerem so določene ne(z)možnosti *rezultat prikrajšanja* ali *deprivacije* že pridobljenih zmožnosti. Gre za primere, ko je bitje prikrajšano za določeno zmožnost, in sicer prav tisto, ki mu je bila *že* po naravi podarjena, in *šele* nato, v dejanskem času, odvzeta. Aristotel pogosto navaja človeka, ki je izgubil vid in je poslej (p)*ostal* slep, se pravi, je zdaj, po novem, v stanju slepote – v stanju *ne(z)možnosti* videnja. Torej, kaj se primeri s človekom, ki je bil za časa svojega življenja depriviran za kako zmožnost? Ali, še bolje, za vsako? Izhajajoč iz Aristotelove razlage, *človek obnemore* in preneha z dejanskim obstojem: *ni več v stanju*. Nobenem, še zlasti ne bivajočem. A to še ne implicira, da je s človekom, oropanim za (z)možnost, izginilo tudi stanje samo: ugasnil je človek, stanje je nemara ostalo. Dejansko, predstavljajmo si človeka, ki je v stanju umetne kome: človeka ni, koma pa je. V čem sestaja 'je' (p)ostalega stanja? V dejstvu *ne(z)možnosti* njegovega vzgibanja, dejanskega bivanja. Stvar, ki *je (p)ostala* povsem ne(z)možna, *nima več* faktično *možne* sedanjosti in, toliko manj, prihodnosti: skrepenela je v *ostanek* predpreteklega bivanja. Se pravi, *po-ostala* je *fosil,* ki ostaja in persistira v modusu ne(z)možnosti dejanskega bivanja.

Se pravi, izginjanje dejanskosti ne velja aktualiziranju, temveč *deaktualiziranju zmožnosti*, in se godi v nekem časovnem loku, ki se razlikuje od zgoraj navedenega: izginjanje dejanskosti naravnost sov*pade z režnjem pretekle prihodnosti*. Drugače rečeno, časovnost tega privativnega gibanja uprizarja neposredno sprevrnitev sedanjosti v stanje absolutne preteklosti: *predpreteklosti*. In naprej, rezultat je tokrat, v nasprotju z vsemi tistimi, ki jim velja Aristotelova pozornost, nekaj povsem *brez*gibnega. Se pravi, tokratni izkupiček se zdi iz podobnega testa kot '*nič*', a, resnici na ljubo: kar tokrat ostane, je še '*manj-kot-nič*'. Ne le nič dejanskega, *celo nič možnega (dejanskega)*.

Bodimo preciznejši. Kakšen čas prehodi gibanje izginjanja dejanskosti? Najprej, gre za gibanje, pri katerem stvar ne prehaja v dejanskost, temveč pada v ne(z)možnost. Začetna pozicija ustreza stanju, v katerem je nekaj že realizirano in '*bi se*' nemara lahko še realiziralo, celo prav rade volje, kdo ve. Opomnimo, narava mu je, temu bivajočemu, že podarila možnost prihodnje (samo)realizacije. To pomeni, to bivajoče je že obdarovano s *pogoji svojega bivanja*. Se pravi, začetno stanje izginjanja dejanskosti ustreza času *pogojne sedanjosti*. Kako bi se utegnilo izteči, če bi se ne izteklo v nezgodnem izginotju? *Nezgoda*[8] ga je pobrala v '*ne-več*' (sedanjost), in to '*še preden bi se bilo*' ono samo dovršilo. To pomeni, bivajoče s pogoji svojega prihodnjega udejanjenja je nenadoma zdrsnilo v čas *pogojne preteklosti*: to je svet, zaznamovan z obžalovanjem, ki ga navadno evociramo s protidejstvenim rekanjem 'kaj bi bilo, če bi se ne bilo primerilo'[9]. Kot morda že vemo, jezikovni smisel protidejstvenega pogojnika sestoji iz dveh osnovnih lastnosti: prvič, *neponovljivosti* dogodka (iz preteklosti), in drugič, *ireverzibilnosti* pogoja (iz preteklosti). Nazadnje, kaj sploh še more, bitje, oropano za pogoje bivanja? Ono samo ničesar. Ne glede na to, tisto, kar (*p)ostane sedanje* in, vtem ko ostaja, persistira, stoji kot *zaznamek* možnosti predpreteklega bivanja in, obenem, *je* ne(z)možnost sama –ne(z)možnost, ki doleti sedanjost. Drugače rečeno, (po)ostanek *označuje predpreteklost možnega* in *uteleša ne(z)možnost sedanjega*. V nekoliko bolj metaforičnem jeziku bi lahko slednje povzeli rekoč

[8] Nezgodo, o kakršni je tu govor, je moč umestiti pod aristotelsko kategorijo *naključja* ali *naključnega pripetljaja* (*symbebekos*), ki se primeri *brez uzroka* in nepričakovano, se pravi, poleg *volje* in *zavesti osebka*, vpletenega v dogodek: »Nekomu se je pripetilo, da je prišel na Aigino, če tja ni prišel zato, ker je hotel tja priti, temveč ga je tja pritiral vihar ali pa so ga zajeli razbojniki. Pripetljaj [*symbebekos*] se je tedaj res zgodil ali še obstaja, toda ne kolikor je on sam, temveč kolikor biva nekaj drugega: vihar je namreč povzročnik, da je nekdo prišel, kamor ni odplul, to pa je Aigina.« (Aristotel, 1999: 1025a)

[9] V nekoliko bolj sarkastični in pogovorni različici nam je raba tega posebnega časa znana pod sintagmo *'šta bi bilo, kad bi bilo'*.

naslednje: stvar, ki je (po)ostala sedanja, je bivajočemu s pogoji prizadejala dvoje: najprej ga je oropala (z)možnosti, '*še-preden*' (…), nato se je, za povrh, postavila še '*predenj*'. Ne(z)možnost zdaj vpričnо stoji pred nečim, kar bi se – če bi se ne bilo primerilo nekaj – utegnilo dejansko razviti in samodovršiti. Sklepajmo, dogodek deprivacije (z)možnosti pri bitju, ki slednjo že po naravi poseduje, je moč, v nasprotju s prejšnjo enačbo: ne-več-še-ne = šele-bo-vselej-že-je, formalizirati takole: *ni-več-bi-lahko-bilo = še-preden-je-lahko-bilo.*

Na levi strani enačaja imamo tokrat, v razliki do zgornjega obrazca udejanjanja zmožnosti – ne zanikanja neobstoja sedanjega, temveč – *odvzem (z)možnostno sedanjega*, se pravi, *ne(z)možnost sedanjega* (ni-več-bi-lahko-bilo). Na desni strani enačbenega stavka pa koincidirata – ne realizacija neobstoja preteklosti, temveč – *izginotje in predpreteklostni obstoj (z)možnega* (še-preden-je-lahko-bilo). Čemu velja enačaj med levim in desnim? Kateri čas naposled uprizarja izginjanje dejanskosti? Rezultat nam je že znan: po tej poti dospemo do prezentifikacije faktične ne(z)možnosti aktualnega (bivanja). Čas, ki ga uprizori ta ponesrečeni in nesmotrni dogodek, pa se, po analogiji z *več*nostjo, očitno manifestira kot v času ostajajoča *brez*nost (sedanjega). Naposled, kako se obnaša nesmotrna in nepredvidljiva *brez*nost? – Če se primeri v svetu, *posodablja predpreteklost*. Hočemo reči, *fosilizira sedanjost*.

O stvari, ki utegne postati sebstvo (zmožnosti)

Nadaljujmo z branjem slovitega in posebno zgovornega pasusa iz *IX. Knjige* Metafizike. Najprej velja omeniti Aristotelov zagovor razlikovanja med redom možnega in redom dejanskega, povezanim z ovržbo filozofije megarikov, filozofije, ki je, podobno kot sodobna metafizika sebstva, spregledala nujnost dihotomije med možnim in dejanskim. Sodobni izobraževalni diskurz je dejansko mogoče obravnavati kot svojevrstno različico megaricizma, in to kljub dejstvu, da mu na prvi pogled gre prav za gibanje, fluidnost, fleksibilnost. Če bolje premislimo, razlika med obema tiči le v tem, da so prvi poskušali dokazati negibnost in mirovanje stvarnosti, se pravi, objektno dojetega absoluta, medtem ko sodobni diskurz vnaprej predvideva – ne da bi kdaj poskušal dokazati – negibnost brezmejnega in apriornega samoudejstvovanja, se pravi, subjektno dojetega absoluta. Poleg tega, kot oni, sodobna metafizika prav tako ni zmožna obrazložiti spremembe, gibanja in postajanja:

»So pa nekateri misleci, ki trdijo, kakor na primer megariki, da je nekaj zmožno za nekaj zgolj tedaj, *kadar je res v dejavnosti,* kadar pa ni v dejavnosti, tedaj ne zna delovati, kakor na primer tisti, ki ravno ne gradi hiše, ni zmožen graditi hiše, marveč je to zmožen samo tisti, kadar jo gradi; enako pa velja tudi za primere drugih zmožnosti. Nesmislov, ki izhajajo iz teh nazorov, ni težko uzreti. Jasno je namreč, da tudi ne bo obstajal graditelj, če ravno ne gradi hiše (bit graditelja je namreč biti zmožen graditi hišo); na enak način pa to velja tudi o drugih umetnostih. *Če je torej nemogoče imeti takšne znanosti, ne da bi se jih kdaj prej učili in prisvojili*, (…), tedaj nekdo, brž ko bo prenehal graditi, ne bo več imel stavbne umetnosti, dasi pa bo nato spet takoj znova prevzel gradnjo hiše – toda kako si je spet pridobil umetnost? (…). Če torej ni dopustno govoriti o teh stvareh, je s tem dokazano, da sta zmožnost in dejanskost različni med seboj (njihovi nauki pa delajo zmožnost in dejansko za eno in isto, tako da zato skušajo ukiniti neko stvar, ki ni majhna), tedaj *je sprejemljivo, da* je *nekaj sicer zmožno, vendar ne biva, in da je za nekaj možno, da ne biva, toda biva*; na podoben način pa je tudi pri drugih naznanilih možno, da npr. to, kar je zmožno hoditi, ne hodi, in da tisti, ki je zmožen hoditi, ne hodi. Je

pa *zmožna tista stvar*, za katero *ne bo nič nemogočega, če ji je dana* [*'če nastopi'*, op. prev. Kalan] *dejanskost tistega*, za kar se pravi, da *ima zmožnost*.« (Aristotel, 1999: 1046b 29–1047a 26, poudarila A. J.)

Iz citiranega je mogoče izluščiti osnovno razliko med razsežnostjo gole možnosti, stanjem nerealizirane zmožnosti, in razsežnostjo zmožnosti, stanjem dovršenega procesa prisvajanja možnosti. Gre za enega najbolj notoričnih, največkrat komentiranih Aristotelovih pasusov in za predmet številnih interpretskih nesporazumov, nekdanjih in bolj recentnih – menimo, da je specifično nedoslednost mogoče pripisati celo Agambenovi preinterpretaciji Aristotelove teorije zmožnosti, ki v sodobni filozofiji uživa posebno hvaležen sloves.[10] Največja interpretska neenotnost pa velja tisti povedi, s katero se je bil sklenil gornji citat.[11] Filozofska tradicija je v njej videla tavtološkost in ji očitala krožno definiranje zmožnosti.[12] Kar zadeva tukajšnje branje, menimo, da je ta poved spekulativne narave in da je tradirana interpretacija pravzaprav v celoti zgrešila predmet Aristotelove sentence. Definiendum te sentence namreč ni (z)možnost, temveč je *sebstvo zmožnosti*: odgovarja se na vprašanje, komu ali čemu je mogoče pripisati zmožnost, in ne na vprašanje kakšnosti zmožnosti kot take. Še več, tradirana interpretacija povsem zaobide smisel osrednjega segmenta definicije, segmenta '*če ji je dana*' oziroma '*če nastopi dejanskost*', ki po naši presoji pomeni osnovo definiensa in ponuja ključ do razumevanja sentence. Vrivek 'če ji je dana dejanskost' nam pove, da njen definiendum ni opredeljen prek ovinka logiške nemožnosti, temveč po poti kavzalno oziroma *teleološko* intendirane *dejanskosti*. Gre za razmerje do *predhodno pridobljene* in *sedaj dane* dejanskosti. Dejstvo predhodnega nastopa dejanskosti velja torej dojeti kot utemeljitveni razlog *nene(z)možne* narave realizirane zmožnosti. Izhajajoč iz pravkar rečenega se je mogoče zlahka dokopati do sklepa, da je značaj tiste, *in samo tiste* stvari, katere možnost se je v preteklosti že realizirala in ji je zdaj dana dejanskost, takšen, da zanjo *ni več* ničesar nemožnega. Niti to, da je pravkar na delu, niti to, da trenutno miruje: oboje *je možno*, saj je oboje *že dejansko*. Skratka, smisel one sentence bi bilo mogoče prevesti z uporabo naslednje parafraze: 'Je pa zmožna tista stvar, za katero ne bo več nič nemožnega, niti to, da biva, niti to, da ne biva, če in samo če se je bila realnost tistega, za kar se pravi, da poseduje (z)možnost, že predhodno udejanjila in je zdaj nastopila dejansko.'

Na podlagi doslejšnje obravnave lahko tu omenimo smisel aristotelskih pojmov *dynamis*, *energeia*, *entelecheia* in zadnjega primerjamo s predpostavkami sodobne metafizike sebstva.

[10] Agambenova obravnava potencialnosti (Agamben, 1999), ki se opira na Aristotelove izpeljave, posebno na zgoraj citirani pasus (ibid.: 184), izpričuje avtorjevo presežno erudicijo na področju poznavanja geneze filozofskih pojmov in ji gre bržkone pripoznati določeno konceptualno daljnosežnost. Njegovi tematizaciji zmožnosti se namreč zares posreči izpostaviti neko interpretsko spregledano razsežnost Aristotelove koncepcije: razsežnost *kontingentnega značaja* zmožnosti oziroma bivanja v *modalnosti* kontingence, ki jo ta avtor zapopade s pomočjo sintagme '*zmožnost ne-(biti ali delati nekaj)*'. Po drugi strani pa Agamben tudi sam spregleda specifično plat Aristotelovega koncepta, ki pri slednjem nikakor ni nepomembna: plat, po kateri je zmožnost lahko *postala* dejanska (kontingenca bivanja), zgolj in edino zato, ker je sama *rezultat* konkretnega procesa predhodne realizacije. Predhodni proces konstituiranja zmožnosti, *bolj ali manj dejanskih*, je *nujni* in *ne kontingentni pogoj* vzpostavitve nečesa kontingentno bivajočega. Medtem ko je tradirani interpretaciji Aristotela mogoče očitati neutemeljeno postulacijo aktualnosti in spregled njene konstitutivne nerealiziranosti, pa je Agambenu mogoče očitati neutemeljeno *postulacijo kontingentnosti* (z)možnega in spregled njene morebitne pogojenosti ali celo nujnosti. Skratka, Agambenova razlaga potencialnosti ne upošteva *pogojev možnosti* vzpostavljanja tistega, kar sam imenuje 'zmožnost ne-(biti ali delati)', in to pomeni, da se njegovo filozofsko podjetje nazadnje napaja iz nekega nikoli in nikjer tematiziranega, transcendentalnega vira. Naj ta očitek prikažemo še na primeru Agambenove priljubljene literarne figure – Melvillovem Bartlebyju, figure, ki ji je posvečen naslednji Agambenov pozdrav: »Od tod ireduktibilnost njegovega 'raje bi, da ne'. Ne gre za to, da on ne bi *hotel* prepisovati ali da bi *hotel* ne zapustiti pisarno – on samo *raje* tega ne bi naredil. Formula, ki jo tako vztrajno ponavlja, izniči vsako možnost vzpostavitve odnosa med moči in hoteti, *med potentia absoluta in potentia ordinata*. Je formula zmožnosti.« (Agamben, 2004: 100) Predlagamo izvedbo naslednjega miselnega preizkusa. Vprašajmo se, kaj bi se primerilo z zgodbo o Bartlebyju, in sicer '*Bartlebyju*, *pisarju*',

Zastran *dynamis* že vemo, da pomeni razsežnost začetne odsotnosti, še nerealizirane dejanskosti. *Energeia* je razsežnost konkretnega realiziranja in manifestiranja odsotnosti.[13] Pojem *entelecheia* pa nazadnje ustreza instanci *poenotenja* obeh predhodnih momentov in označuje stanje *dovršene dejanskosti*. V stanju dovršene dejanskosti gibanje ni odpravljeno, temveč je *ponotranjeno*. Natančneje, je spravljeno v *drži* tistega nosilca, čigar *imetje* je postalo po poti predhodno opravljenega dela. Kar se je ob zgoraj pretolmačeni sentenci introduciralo kot 'stvar, za katero ni več ničesar nemožnega' – niti to, da je pravkar na delu, niti to, da trenutno miruje –, je natančni analogon 'stanja dovršene dejanskosti'. Je analogon aktivnega sebstva zmožnosti: *imeti z*možnost aktivnega samo-udejstvovanja pomeni *biti entelecheia*.[14] Sklepajmo: prirojena in brezmejna zmožnost samorealizacije je toliko kot *contradictio in adiecto*. Posledično, dispozitiv sodobnosti od sebe zahteva nekaj logično nemožnega: nikoli in nikjer dejanskega.

Pogoji vzpostavitve aktivnega sebstva zmožnosti

Aristotelovi spisi *O duši* med interpreti uživajo sloves nepreseženega filozofskega dela na temo konstituiranja duševnih zmožnosti in jih je mogoče okarakterizirati kot 'najodličnejše ali celo edino delo spekulativne vrednosti' (Hegel, 1965: §378) v zgodovini tovrstnih filozofskih poskusov. Tu nas bodo zanimali le osnovni koraki vzpostavljanja aktivnega sebstva zmožnosti.

Aristotel izrecno razlikuje med dvema vidikoma udejstvovanja duševnih zmožnosti, vidikoma, ki sta v filozofski tradiciji zaslovela pod oznakama *prve* in *druge dovršenosti (entelehije)*. Razlika med njima je običajno ponazorjena na primeru znanosti: znanost je, prvič, *stanje vednosti*, in drugič, *stanje udejstvovanja vednosti*.[15] V skladu z doslejšnjo obravnavo pa tu poudarjamo – ne dveh, temveč tri – postaje vzpostavljanja zmožnosti, dasi se prva pojavlja v obliki čisto abstraktne potencialnosti, se pravi, enostavne *ne*realiziranosti.[16] Se pravi, duševnost, specifična za domeno človeško bivajočega, mora prehoditi tri etape, da bi se preobrazila v aktivno sebstvo zmožnosti: stanje *(še) ne*vednosti, stanje *udejanjene* vednosti in stanje *udejstvovanja* vednosti.

Začetna postaja je stanje utelešene nevednosti duše, toda takšne, ki ji je *že* dana *možnost predrugačenja*. V čem sestoji danost te možnosti? – Vsaka človeška duševnost po naravi ima *zaznavno z*možnost, se pravi: *podarjena ji je bila zmožnost utrpevanja* dejanskosti, sprejemanja zaznavnih oblik (prim. ibid.: 424a

če bi se njen protagonist nikoli *prej* ne bil naučil brati, pisati, prepisovati. Kako bi se utegnila odvijati zgodba, če bi bil junak te zgodbe preprosto nepismen? Bartleby, analfabet, bi težko odigral vlogo pisarja, mar ne? Drugače rečeno, če si Bartleby, nekoč v preteklosti, ne bi *že bil pridobil* pisarske veščine, bi jo pozneje le stežka 'raje neudejanjal'. *Obe* možnosti, prvič, *možnost izjavljanja* 'raje bi, da ne', in drugič, *možnost ne*udejanjanja svoje nepridobljene veščine, bi mu v tem primeru sploh ne bili dani – vsaj ne v pravniškem uradu, morda v kaki ustanovi kliniške narave . Kakorkoli, na vprašanje, česa si Bartleby 'raje' želi, bi se lahko v tem primeru bolj ali manj vsi požvižgali.

[11] »Je pa zmožna tista stvar, za katero ne bo nič nemogočega, če ji je dana ['če nastopi', op. prev. Kalan] dejanskost tistega, za kar se pravi, da ima zmožnost.« (Aristotel, 1999: 1047a 26)

[12] Kalanov uredniški povzetek problema, predstavljen pod prevodom te povedi – in podaljšan v njegov lastni, po naši presoji ne ravno posrečen poskus obrambe Aristotela – je zastran tega zadostno zgovoren: »Zdi se, da ta definicija poteka v krogu, ker možno določa z nemožnim. To nemožno je Waitz razumel kot logično nemožnost, Brentano pa kot nekaj protislovnega. Opredelitev možnosti se res giblje v krogu, toda ta tavtologija v definiciji je neizogibna. Možnost in dejanskost sta pojma, ki ju ni mogoče zvesti na druge bolj izvorne in enostavne, ker sta sama izvorna. Zato ju neposredno uzremo ter se ob njuni opredelitvi ne moremo izogniti definiciji *idem peri dem*.« (Kalan (op. prev.) v Aristotel, 1999: 26, 222).

[13] Beseda '*energeia*' je Aristotelova skovanka, izpeljana iz grške besede 'delo' (ergon), sicer pa pri njem vključuje naslednji korpus pomenov: delovanje, učinkovanje, udejstvovanje, dejanskost, delo.

[14] Beseda *entelecheia*, Aristotelova izvirna skovanka, v dobesednem prevodu pomeni 'imeti dovršenost v sebi' (Kalan (op. prev.) v Aristotel, 1999: 223). Heidegger jo prevaja s sintagmo 'držati se v mejah', omeniti pa velja še Sachsov prevod, ki je nemara še boljši: '*biti-na-delu-ostajajoč--isti*' [*being-at-work-staying-the-same*] (Sachs, 1995: 245).

17). To pomeni, človeška duševnost je sprva zgolj in samo *svoja lastna* (*še*) *ne*oblikovanost ali, kar je isto, je utelešeno dejstvo *pomanjkanja* svojega (sveta) in možnost utrpevanja tujega. To je vse, kar ji je bilo vnaprej podarjeno – *nič manj, nič več*. Skratka, pasivna duševnost ni niti že oblikovana posoda, Lockova *tabula rasa*, v katero bi bilo mogoče pretočiti materijo vednosti in jo tako spraviti v stanje vednosti; toliko manj je že realizirano in vsestransko kompetentno sebstvo, ki bi mu sploh ne bilo treba ničesar utrpeti. Se pravi, če naj stvar, ki ji je bila podarjena možnost, da se nekoč, eventualno, dokoplje do svojega aktivnega obstoja, izkoristi svoj prirojeni talent, potem naj izvoli utrpeti. Osnovni pogoj dejanske vzpostavitve duševnosti je namreč v predhodnem podvrženju učenju in 'pogostemu spreminjanju iz nasprotnega stanja'. Rečeno še bolj konkretno, če naj zaobstane dejansko, se mora človek najprej predati vadbi (*ethei*) in učenju (*mathesei*), in sicer vse dotlej, dokler se z oblikami, ki ga obletavajo iz njemu tujerodne zunanjosti, ne *poistoveti* in jih privede v *modalnost svojega (bivanja)* (prim. ibid.: 417b 29).

Če nemara nismo bili dovolj eksplicitni: kaj je tisto, kar priroma na svet skoz maternico človeškega? Kaj je otrok, človeški? Najprej in predvsem je *stvar, ne sebstvo*. Po čem se otrok razlikuje od drugih stvari? Samo po naslednjem: obdarjen je bil z *z*možnostjo utrpevanja in končnega utrpetja objektivnosti. V skladu s povedanim zmožnost za aktivnost, kreativnost, inovativnost in tisočere druge samodejave so lahko samo *kolateralni* rezultat njegove že utrpete in dojete dejanskosti. A tudi v tem primeru presežni izkupiček *ni nujen*: govorimo v registru možnosti. In gre za *pogoj* (z)možnosti. Človeška duševnost ni bila obdarjena z nujnostjo: zaobstala je šele *po zmožnosti*, da se *sčasoma*, *po možnosti*, preobrazi. Narek, ki si empiričnim nosilcem zmožnosti po eni strani vseskozi prizadeva prihraniti trud utrpevanja, po drugi pa od njih zahteva nenehno *samo*udejstvovanje – *še pred* zaobstankom slehernega 'samo' –, prej kot k ojačenju njihove kreativnosti, *kreativno pripomore* k proizvajanju njihove dejanske pasivnosti. Hočemo reči, k postopni *odpravi (z)možnega* in vnaprejšnji *vzpostavitvi ne(z)možnega*.

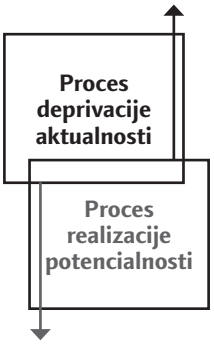
Nazadnje, v čem je razlika med prvo in drugo dovršenostjo zmožnosti? Razlika med dušo v stanju vednosti in dušo v stanju aktivne uporabe vednosti tiči samo v tem, da druga *več ne* utrpeva zunanjosti, in sicer zato ne, ker se je z določili objektivnosti, nekdaj samo vnanjimi, že *poistovetila* in jih *ponotranjila*: vnanja določila *so sčasoma postala* njena lastna. Poslej *se* lahko *ve* in dojema, nadzoruje, vrednoti, upravlja, analizira, evalvira, uporablja, kolikor se komu ali njej sami hoče. Nemara se ji vtem posreči tudi kakšna inovacija. Skratka, prehod iz druge v tretjo etapo realizacije zmožnosti velja prehodu od imetja doseženega stanja, toda njegovega (še) ne izvajanja, k zmožnosti dejanskega izvajanja doseženega stanja (prim. ibid.: 417b 7). Drugi prehod realizacije zmožnosti je zato povsem drugačne narave kot prvi: primeri se tako rekoč *avtomatično*, ne da bi ga pri tem vzgibalo nekaj vnanjega. Drugače rečeno, kar ga poslej vzgiblje, je *vnanjost, implementirana v njegovo notranjost*. In šele tu, v sferi prehoda med prvo in drugo dovršenostjo duše, je razklenjen prostor možnega udejstvovanja sebstva zmožnosti, na

[15] »Kadar se človek izobrazi, tedaj iz nevednega stanja preide v stanje izobraženosti, (…), ki je njegova prva dovršenost. (…). Kadar pa nekdo to pridobljeno znanje dejansko uporablja, je to druga dovršenost, 'druga entelehija' – Aristotel sicer tega izraza ne uporablja –, glede na katero je prejšnje stanje 'prva entelehija' oz. 'možnost' (*dynamis*).« (Kalan (op. prev.) v Aristotel, 1993: 30).

[16] »Obravnavati pa je treba tudi členitev možnosti in entelehije, kajti za sedaj smo o njiju razpravljali poenostavljeno. Saj se gotovo dogaja, da nekaj ve in je vednostno na tak način, kakor bi rekli, da je človek vednosten, ker spada med bitja, ki vedo in imajo znanost; nato pa je nekaj vednostno tako, kakor dejansko pravimo, da je vešč tisti, ki obvlada gramatiko (…); tretjič pa ve tisti, ki že spoznava in presoja, ker je v dovršenosti ter v odločilnem smislu ve npr., da je tole A. Tako obadva prva, ki vesta po možnosti, postaneta dejansko vešča in izobražena, toda prvi s tem, da je predrugačen skozi učenje ter skozi pogosto spreminjanje iz nasprotnega stanja, drugi pa s prehodom od imetja, toda neizvajanja – aritmetike ali gramatike –, k njunemu izvajanju in uporabi, kar je drugačna vrsta spremembe.« (Aristotel, 1993: 417a 21–417b 7).

katerega merijo neologizmi sodobnega družbenega diskurza: pred tem *ni bilo* nobene duševne *notranjosti*, se pravi, nobenega samo-.

Sklenimo. Obravnava (z)možnosti in dejanskosti nas je napotila k eksplikaciji dveh možnih gibanj dialektičnega razmerja obeh določil: prvič, aktualizacije, in drugič, deaktualizacije zmožnosti. Če k temu pritegnemo še korake vzpostavljanja zmožnostnega sebstva, lahko rezultat celotne obravnave prezentiramo po poti naslednje sheme:



2. *Absolutno nična dovršenost: ni-več-bi-lahko = še-preden-je-lahko--bilo;* predpreteklost možnega, aktualnost absolutno ne(z)možnega bivanja
1. *Manj kot ničta dovršenost*: stanje nezmožnosti, deprivacija naravno podarjene zmožnosti (zmožnosti utrpevanja predmetnosti)
0 *Ničta dovršenost, stanje nerealizirane zmožnosti* (po naravi podarjena zmožnost utrpevanja)
1. *Prva dovršenost zmožnosti:* stanje že realizirane, a še ne udejstvujoče se zmožnosti
2. *Druga dovršenost zmožnosti: ne-več-še-ne = šele-bo-vselej-že;* aktualnost možnega in dejanskega udejstvovanja zmožnosti

Pedagoški program sodobnosti se proponira kot *načrtno* vodeni proces deprivacije že podarjenih (z)možnosti, kot proces, ki je finaliziran k absolutni odpravi (z)možnostnega in izginotju dejanskega. Po drugi strani je izginjanje dejanskega in po-ostajanje ne(z)možnega videti kot kakšna nesrečna *nezgoda*. Nezgoda neke metafizike, nove metafizike sebstva.

Literatura

AGAMBEN, G. (1999): *Potentialities: collected essays in philosophy*. California, Stanford University Press.

AGAMBEN, G. (2004): Bartleby ali o kontingenci. V *Bartleby: »raje bi, da ne«*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

ARISTOTEL (1993): *O duši*. Ljubljana, Slovenska matica.

ARISTOTEL (1999): *Metafizika*. Ljubljana, ZRC SAZU.

Enciklopedija filozofskih znanosti. Sarajevo, Izdavačko poduzeće »Veselin Masleša«.

HEGEL, G. W. F. (1965):

KODELJA, Z. (2009): Družba znanja in konca izobrazbe. *Problemi* 6-7/2009: 73–105.

KOMISIJA O 'KLJUČNIH KOMPETENCAH' (2002): *Ključne kompetence v na znanju temelječem gospodarstvu: prvi korak k izbiri, opredelitvi in opisu*. Konceptualni dokument skupine strokovnjakov. Dostopno prek http://www.zrss.si/doc/MSP_Klju%C4%8Dne%20kompetence.doc (12. januar 2012).

RUTAR ILC, Z. (2004): Pasti razmišljanja v nasprotjih. Učenje za razumevanje kot točka povezovanja. V *Zbornik prispevkov mednarodnega posveta o splošni izobrazbi*. Ljubljana, Zavod RS za šolstvo.

SACHS, J. (1995): *Aristotle's physics: a guided study*. New Brunswick, London, Rutgers University Press.

SNOJ, M. (2003): *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana, Modrijan.

SLOVAR SLOVENSKEGA KNJIŽNEGA JEZIKA. DIGITALNA IZDAJA 1998, elektronski slovar dostopen prek http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html (15. april 2012)

Julija Magajna

Razkrajanje modela smrti

Ena najbolj temeljnih stalnic naturalizma je razkrinkanje vsega, kar je žalostno, vsega, kar prinaša žalost, vsega, kar potrebuje žalost, da bi uveljavilo svojo moč.

Naturalizem dela iz mišljenja zatrjevanje, in tudi iz zaznave dela zatrjevanje. Naskakuje ugled negativnega, negativno oropa sleherne moči, duhu negativnega jemlje sleherno pravico, da bi govoril o filozofiji.

Gilles Deleuze: Logika smisla

Sfere diferenciacije

Pričujoči članek predstavlja raziskavo človeških z/možnosti[1] ustvarjanja razlike v razmerju do prevladujočih pogojev spremenljivosti sveta. Vsak svet razumem kot svojstveno sfero diferenciacije, v kateri so zaobjete vse njegove z/možnosti ustvarjanja razlik. Obstaja torej toliko svetov, kolikor je različnih sfer diferenciacije oziroma kolikor je različnih diferencialnih pogojenosti. Imanentna razlika med svetovi obstaja v njihovi zmožnosti preseganja lastne diferencialne pogojenosti. Vse sfere sveta, ki niso zmožne preseči svoje diferencialne pogojenosti, ostajajo ujete v krožni neskončnosti njenega dialektičnega ponavljanja, v kateri se spreminjanje enači s sprevračanjem v svoje nasprotje. Tako se prek (r/e)volucionarne dialektike vzponov in padcev, po ovinku krožnice prej ali slej vračajo k svojemu lastnemu izvoru. Krožna pot, ki jo zariše tovrstna diferenciacija svetov, je povsem podrejena nujnosti prisile, tako kot se prisili ponavljanja ne more izogniti neskončno gibanje po krožnici, kjer se začetek in konec stikata v isti točki.

Opazimo, da zadnja forma spremenljivosti prevladuje v večini človeških svetov, hkrati pa se izraža tudi v njihovih medsebojnih odnosih. Totalizira jih celo do te mere, da je način spreminjanja postal povsem ločen od njihove ureditve. Identično diferencialno pogojenost svetov lahko tako zaznamo v strukturno povsem različnih svetovih, torej ne glede na njihovo sestavo ali njihovo organizacijo. Podrejeni so ji tako mrežno kot hierarhično organizirani svetovi, centralizirani in razpršeni svetovi, podsvetovi in nadsvetovi, svetovi oblik in svetovi vsebin, mikrosvetovi in makrosvetovi, posamezni in skupni svetovi, zasebni in javni svetovi, odprti in zaprti svetovi, predvidljivi in nepredvidljivi svetovi, naključni in nujni svetovi, in naposled tudi vsezaobjemajoči, celoviti Svet okrilja. Ti svetovi prečkajo različne biološke, psihološke, kulturne, religiozne, politične, ekonomske, spoznavne in etične dimenzije, med katerimi vsaka pomeni svojstveno realnost nekega sveta.

[1] Komplementarni koncept z/možnosti implicira, da so možnosti spreminjanja pogojene z zmožnostjo delovanja in ne z dopuščanjem oziroma s pravico do spreminjanja. Od kvalitativnega razpona zmožnosti delovanja je odvisna tudi stopnja svobode. Ožji je torej kvalitativni spekter zmožnosti, manjše so možnosti aktivnega delovanja in toliko bolj postaja delovanje reaktivno. Vsako reaktivno delovanje je *prisilno*, kajti njegove raznolike z/možnosti so zožene na *nujnost* ene smeri ali enega pomena.

Namen tega besedila je pokazati, da omenjeni prevladujoči pogoj diferenciacije ne predstavlja imanentne z/možnosti spreminjanja, četudi prevladuje v večini povsem raznolikih svetov, ki jih soustvarja človeštvo. Krožna neskončnost dialektičnega ponavljanja je namreč zgolj eden z/možnih načinov njihove spremenljivosti, ki ga je človeštvo prevzelo iz narave in iz njega ustvarilo vzorec oziroma model, po katerem gradi svoje lastne svetove. O razlogih, ki so privedli do tega, na tem mestu ne bomo razpravljali, ker bi nas odneslo predaleč od osnovne niti tega spisa in tudi zato, ker ne vključujejo zgolj enega sklopa vzrokov, ampak njihov celoten preplet, delujoč v različnih dimenzijah. Zato bi si tovrstna raziskava zaslužila posebno in obširnejšo študijo. Za potrebe tega spisa pa lahko rečemo zgolj to, da je bil omenjeni model, ki ga je prevzelo človeštvo iz narave, v nekem trenutku edini način, s katerim je bilo z/možno zaščititi in ohraniti integriteto, urejenost in avtonomijo svetov, ki jih je ustvarilo. Vendar če je bil to edini način spremenljivosti, ki ga je bilo človeštvo v nekem obdobju zmožno udejanjiti v svojih svetovih, pa to nikakor ne pomeni, da jim je ta način zato tudi imanenten.

[2] Zelo nazoren literarni prikaz tovrstnega početja je opisan v romanu Franza Kafke *V kazenski koloniji* (*In der Strafkolonie*, 1914), kjer polkovnik izdela stroj za ubijanje z nadvse kompleksnim mehanizmom, seveda z dobrimi nameni kaznovanja (kajti vse ubijanje in vse zlo se vedno izvaja v imenu dobrega in z dobrimi nameni), vendar naposled sam postane žrtev tega do potankosti izdelanega stoja, za izdelavo katerega je porabil večino svojega življenja.

Imanentni pogoj diferenciacije vseh bivajočih svetov se imenuje življenje. Zanj ne moremo trditi, da obstaja kot ločena sfera spremenljivosti, ki zaobjema neko omejeno (strukturno, časovno, prostorsko) področje, kajti življenje prežema vse, kar biva. Za njegov način spreminjanja je značilno, da nenehno presega lastne pogoje spremenljivosti, kar pomeni, da nenehno mineva in se rojeva znova. Prav zato, ker se v svojem nenehnem prehajanju nenehno končuje, presega samega sebe in ustvarja razliko v sebi, življenje ni neskončno, ampak je večno. Večno je lahko zgolj to, kar je v končnem oziroma kar je zmožno biti končno. Temeljna značilnost življenja je tako večna izkušnja smrti. To doživljanje smrti je dejansko doživljanje intenzivnosti prehajanja, tranzicij in postajanja. »Izkušnja smrti je ena najobičajnejših stvari v nezavednem, predvsem zato, ker se dogaja v življenju in skozi življenje, v vsakem prehodu ali vsakem postajanju, v vsaki intenzivnosti kot prehodu in postajanju.« (Deleuze in Guattari, 2005: 394)

Izkušnje smrti, ki je pogoj življenja, tako ne smemo zamenjevati z smrtjo, kajti ta nastopi šele takrat, ko prenehamo umirati. Smrti namreč ne opredeljuje doživljanje umiranja, ampak model umiranja oziroma forma spremenljivosti. O njej lahko govorimo šele v trenutku, ko se izkušnja smrti spremeni v model. Model smrti je nespremenljiva forma spremenljivosti, ujeta krožna neskončnost dialektičnega ponavljanja lastne diferencialne pogojenosti.

Zgledujoč se po modelu smrti je človek začel konstituirati vse svoje svetove. Iz strahu pred izgubo njihove integritete in tudi iz strahu pred nepredvidljivostjo sprememb se ga je začel vedno bolj krčevito oklepati. Tako mu ni služil več kot model ali kot orodje (kot mu na primer lahko služi neskončno krožno ponavljanje nekega mehanizma), ampak kot nekaj, s čimer se je začel povsem identificirati. Ker model smrti opredeljuje nujnost ali prisila ponavljanja, je tako postal popoln ujetnik pogojev spremenljivosti lastnih svetov. S temi mehanizmi se je poistovetil celo do te mere, da je postal rabelj in žrtev samega sebe.[2] Njegovi prisili ponavljanja pa ni podredil zgolj svojih svetov, ampak tudi vse druge svetove, s katerimi se je soočal na svoji poti. Vse, kar živi in se spreminja, je poskušal podrediti modelu smrti, tokove življenja pa speljati v njegov ustroj, da bi zagotovil čim večjo učinkovitost njegovega delovanja. Zaradi vsesplošne totalizacije tega modela je človek povsem pozabil, da obstajajo še drugi načini, s katerimi si je zmožen zagotoviti varnost, integriteto in avtonomijo svojih svetov. Pozabil je tudi, da neskončno krožno ponavljanje ni edini pogoj njihove spremenljivosti, še najmanj pa nekaj, kar bilo imanentno bivanju ali kar bi ga celo določalo.

Model smrti, po katerem so se zgledovale stvaritve človeštva, pa je počasi začel izgubljati svojo vlogo, ki jo je odigral bodisi kot materialni temelj, na katerega se je opiralo, ali kot duhovno zavetje, pod katerim si je našlo zatočišče. Zato ne moremo ravno trditi, da smo trenutno soočeni z izgubo sveta, ampak bolj s postopnim izgubljanjem vloge, ki jo je imel model smrti pri ustvarjanju novih svetov oziroma pri varovanju in ohranjanju obstoječih. Ker nam je ta model služil kot opora, zavetje, obrambni mehanizem, koordinatni sistem, vzorec, merilo in medij komunikacije z drugimi svetovi, se človeštvo ob izgubljanju njegove vloge edinstvenega oprijemališča vsekakor počuti tudi samo nekoliko izgubljeno. Vendar je ta izgubljenost zgolj simptom prehodov, ko iz modela smrti prehaja v izkušnjo smrti oziroma v življenje. To pomeni, da se je počasi zmožno učiti, da pri konstruiranju novih svetov ne potrebuje vnaprej zagotovljenih modelov, še manj pa njihovo prisilno ponavljanje in zadrževanje z namenom, da si zagotovi preživetje, varnost, integriteto, urejenost in avtonomijo svetov, ki jih ustvarja. Hkrati s spoznavanjem in učenjem teh novih načinov ustvarjanja, spreminjanja in ohranjanja svojih svetov si človeštvo ustvarja tudi nova oprijemališča v vseh dimenzijah njegovega bivanja. Čedalje več novih oprijemališč in novih svetov si je zmožno ustvariti onstran diferencialne pogojenosti obstoječih programov, ki se zgledujejo predvsem po modelu smrti, manj je izgubljeno in tem manj se mu dozdeva, da je karkoli izgubilo. Kajti hkrati z izdelavo svojstvenih struktur, na katere se lahko nanaša, izgublja tudi potrebo prestrašenih, trpečih in nebogljenih po (ponovnem) oklepanju starih modelov.

Sledeč tej trenutni človeški težnji je nastala tudi struktura tega spisa: v naslednjem poglavju se bomo natančneje seznanili s prevladujočo diferencialno pogojenostjo svetov, ki se še opira na model smrti; sledi poglavje, ki je posvečeno življenju kot imanentnemu pogoju diferenciacije vsega, kar biva; v sklepnem delu pa bomo razmišljali o načinih, kako zagotoviti in zavarovati konsistenco, urejenost, integriteto in avtonomijo ustvarjenih svetov, ne da bi se v ta namen posluževali starih metod, ki jih želimo preseči.

Krožna neskončnost sveta

Čeprav je življenje imanentni pogoj diferenciacije sveta, pa ga ne moremo misliti kot nekaj, kar bi bilo izključeno od sveta v nekem časovnem ali prostorskem sosledju. Življenje ni niti generično počelo niti izvor sveta, prav tako kot ni neka obljubljena finalnost, kamor bi se iztekali vsi svetovi. Vsaka izključujoča razlika, kot je na primer razlika med začetkom in koncem, izvorom in finalnostjo, notranjostjo in zunanjostjo, subjektom in objektom, kot tudi vsaka nasprotujoča si dvojnost, pripada določeni in omejeni sferi diferenciacije sveta, tisti namreč, ki predvideva krožno neskončnost dialektičnega ponavljanja lastnih pogojev spremenljivosti oziroma se zgleduje po modelu smrti. Ta 'prevladujoča diferencialna pogojenost' svetov, kot jo bom poimenovala v nadaljevanju, je zgolj eden z/možnih izrazov ali načinov udejanjanja življenja, ne pa tudi njegov edini z/možni način. Tako se vsi izrazi življenja oziroma vsi njegovi svetovi, kot tudi vse njihove sfere diferenciacije oziroma z/možnosti ustvarjanja razlik sicer medsebojno razlikujejo,[3] vendar njihova razlika ni izključujoča, ampak je vključujoča. To pomeni, da življenje ni seštevek svetov ali seštevek svojih izrazov, ki bi se v neskončnem zaporedju dodajali drug drugemu. O življenju govorimo takrat, ko en svet prehaja v drugega tako, da ne moremo več govoriti o istih svetovih,

[3] Življenje ni nediferencirano, kajti če bi bilo nediferencirano, bi obstajalo zgolj kot dialektično nasprotje, vsebovano v prevladujoči diferenciaciji svetov. Tako bi bilo življenje imanentno vsebovano v svetovih, kar pa se povsem razlikuje od tega, kar predvidevamo v tem spisu, namreč, da so svetovi vsebovani v imanenci življenja.

kakršna sta bila še v prejšnjem trenutku. Vključujoča diferenciacija življenja je tako povsem drugačna od izključujoče razlike, ki je značilna za 'prevladujočo diferencialno pogojenost' svetov. Vse z/možne sfere diferenciacije svetov so tako vsi z/možni prehajajoči izrazi življenja, ki nenehno minevajo in se porajajo znova. Zato je življenje imanentni oziroma primarni pogoj vsakršne diferenciacije svetov ne glede na to, da je večno sočasno z njimi. Tako kot je večno sočasno tudi z njihovo minljivostjo.

Prevladujoča diferencialna pogojenost svetov, ki se zgleduje po neskončnem krožnem dialektičnem modelu smrti, je torej ena z/možnih udejanjanj življenja. Ker ima svojstven tempo ponovljivosti, deluje tudi v svojstvenem času, ki se imenuje čas Kronosa. Ta kronično prisilno ponavlja svojo formo spremenljivosti, s katero meri in primerja vse, kar teče in se izteka. Razmik med identično ponovljivimi časovnimi intervali, ki ustvarjajo njegovo metriko, je odvisen od premera krožnice oziroma od časa, ki ga svet porabi med svojim spreminjanjem, da se po krožni poti vrne na svoj začetek. V ritmu Kronosa, ki ga ustvarja neskončno identično ponavljanje dialektičnega sprevračanja, poplesava tudi njegova spremljevalka Ananke ali nujnost, ki vse, kar živi, mineva in se nenehno poraja znova, podreja prisili ponavljanja izključujočega merila, s katerim meri, sodi in interpretira vse z/možne razlike.

Prevladujoča diferencialna pogojenost svetov pa ne teži zgolj k njenemu prisilnemu ponavljanju, ampak tudi k poenotenju in totalizaciji vsega z/možnega ustvarjanja razlik, tako da se nič ne more konstituirati neodvisno od nje, vključno z vsemi negacijami, opozicijami, marginalizacijami in perverzijami. Tako določa načine, kako je ena sfera diferenciacije sveta pogojena z drugo, kako si služita kot referenčni sistem, kako se druga na drugo nanašata in sklicujeta ali pa tudi kako se druga drugi izmikata. Prav tako totalizira ali poenoti vse možne načine njihove medsebojne komunikacije, tako da nadkodira načine, po katerih se koda enega sveta prevaja z drugo kodo ali pa naddoloča načine, po katerih se ena govorica interpretira z drugo. Ker deluje kot naddoločujoči in totalizirajoči medij, njena metoda ni transkripcija različnih kodifikacij, ampak inskripcija vseh njihovih povezav in nanašanj.

V knjigi *Tisoč platojev*, ki je ena najobširnejših študij različnih pogojev diferenciacije, Deleuze in Guattari tovrstno 'prevladujočo diferencialno pogojenost' sveta opredelita kot to, kar se ne izraža prek urejenosti strukture, ampak prek načina njene spremenljivosti oziroma prek načina, kako se nanaša na vse druge strukture. Je to, kar omogoča ali pogojuje, da nekaj postane vidno, slišno ali sploh zaznano, opaženo in izkušeno. Je tudi to, kar povzroča, da se nekaj udejanji v določenem stanju ali v določenem času. Ne glede na to, ali prevladujoča strukturna pogojenost deluje v »mišljenju boga, v nezavednem življenju, v duši ali v jeziku: vedno lahko o njej sklepamo iz njenih učinkov. Vedno je izpeljana. Četudi se zanjo pravi, da je imanentna, je to zgolj s svojo odsotnostjo« (Deleuze in Guattari, 1980: 325).

Razlike v razmerju do vseprežemajoče totalizacije 'prevladujoče diferencialne pogojenosti' svetov, ki jih je človek ustvaril zgledujoč se po modelu smrti, torej ne moremo ustvariti tako, da zgolj reagiramo na njene strukture oziroma na svetove, ki jih pogojuje ali prek katerih se udejanja. Niti tako ne, da jih spreminjamo, saj so vse strukture svetov zgolj sekundarne manifestacije vseh njenih z/možnih sprememb. Enako ne ustvarimo radikalne razlike, če zgolj odgovarjamo na probleme, ki jih ustvarja 'prevladujoča diferencialna pogojenost' sveta, oziroma tako, da jih rešujemo, razrešujemo ali odrešujemo, saj se bodo prej ali slej spet prisilno ponovili, v takšni ali drugačni obliki, kot njeni neizogibni simptomi.

Ker torej 'prevladujoča diferencialna pogojenost' svetov totalizira vse njihove zmožnosti ustvarjanja razlik, razlike v razmerju do nje ne moremo narediti tako, da se nanašamo na simptome, ki

[4] Izvirni naslov: »*Immanence: une vie…*«.

jih pogojuje, četudi se nanje nanašamo z neke kritične pozicije. Zmožni smo jo ustvariti šele s tem, da presežemo njeno diferencialno pogojenost. Če želimo neodvisnost od magične ujetosti v krožno neskončnost strukturne pogojenosti sveta je zelo pomembno, da se prenehamo opirati na obstoječe svetove, ki se spreminjajo glede na prevladujoči model smrti, ampak se moramo naučiti sestavljati nove svetove, ki obstajajo skupaj z obstoječimi, vendar hkrati tudi neodvisno od njihovih nespremenljivih modelov spremenljivosti. Tovrstno kreativno neodvisnost pa lahko črpamo zgolj iz diferencialne pogojenosti življenja.

Večna minljivost življenja

O večni neodvisnosti življenja kot imanentnega pogoja spremenljivosti sveta je razmišljal tudi Gilles Deleuze v svojem eseju *Imanenca: neko življenje …*[4] »Za čisto imanenco bomo rekli, da je *neko življenje* in nič drugega. Ni imanenca življenju, toda imanenca, ki ni v ničemer, je sama neko življenje.« (Deleuze, 2011a: 7) Razmerje vsebovanega in vsebujočega je namreč temeljni pogoj prevladujoče diferenciacije svetov, ki vsebuje predpostavko o dvojnosti nasprotij. Svetovi so zrcala in refleksije, ki se neskončno odsevajo drug v drugem. Življenje pa nima svojega drugega, niti ni vsebovano v drugem. Je absolutno vse, kar je zmožno biti, vse, kar prehaja in postaja, vse, kar se je zmožno udejanjiti, in vse, kar se je zmožno afirmirati. »Neko življenje je imanenca imanence, absolutna imanenca: je celotna moč in celotna blaženost.« (Deleuze, 2011: 7) Ta celotnost ni razumljena kot zaokrožena sfera sveta, ki predvideva neko enovitost, ampak kot neka polnost oziroma izpopolnjenost. Izpopolnjeno je zato, ker nima svoje zunanjosti in lastnega drugega ter ne pozna negacije ali opozicije kot temelja diferenciacije. Zato bi lahko rekli, da je življenje v vsej svoji izpopolnjenosti sveto. Njegova svetost ne obstaja kot opozicija (po)svetnemu, ampak kot vsepreženajoča dimenzija, ki odpravlja vsakršno dvojnost. »Življenje čiste imanence, nevtralno, onstran dobrega in zlega, saj ga je šele subjekt, ki ga je utelešal, med rečmi naredil za dobrega ali slabega.« (Deleuze, 2011: 8) Doživljanje te svetosti, bivajoče onstran dobrega in zlega, povzroča neznanski občutek radosti in blaženosti.

Svetost in neodvisnost življenja ni nekaj, kar bi bilo onstran izkušnje oziroma česar ne bi bili zmožni doživljati v vsakem trenutku. Po eni strani pripada doživljanju oziroma izkustvu neke zavesti, vendar to doživljanje ni občutenje, saj je neosebno in nerefleksivno. Zato je blaženost nekaj povesem drugega kot veselje, ugodje ali užitek. Kajti to predvideva občutenje, osebnost in subjekt ter njegov zrcalni odnos z drugim. Vedno namreč občutimo, uživamo ali se veselimo nečesa drugega. Blaženost oziroma radost življenja pa je neosebno in nerefleksivno doživljanje, ki ne potrebuje ne subjekta ne njegovega objekta. Ker je zavest življenja nerefleksivna in neosebna, pripada »transcendentalnemu polju, ki je določeno z ravnino imanence, ravnina imanence pa z življenjem« (Deleuze, 2011: 7).

To značilnost življenja lahko laže razumemo prek razumevanja odnosa med virtualnostjo in aktualnostjo. Sferi virtualnosti pripadajo podobe, ki so nezavedne, medtem ko sferi aktualnega pripadajo konkretna udejanjanja reči znotraj stvarnosti sveta. Življenje je vmes, med aktualnim in virtualnim. Ni vsebovano v enem *in* drugem oziroma v enem, kateremu bi dodali drugega, ampak v obeh hkrati, kajti medtem ko eden prehaja iz enega v drugega, ne moremo več govoriti ne o enem ne o drugem, ker nista več identična tistemu, kar sta bila trenutek pred tem. Življenje je tako večno doživljanje procesa udejanjanja virtualne podobe v aktualnem svetu. Ta večni pro-

ces minevanja nezavednih spominov v teku njihove aktualizacije pa je hkraten in ne zaporeden, kajti virtualnosti kot krogotoki obdajajo vsako aktualnost in s tem ustvarjajo sfero vseh njenih možnih udejanjanj.[5] Ta virtualnost ni nerealna, ampak je realna v svoji z/možnosti oziroma kot potencial, kajti vsebuje vse podobe in vse spomine na izkušnje, ki jih je neki subjekt doživel med svojim bivanjem. Virtualnost vseh njegovih nezavednih podob se nenehno hkrati aktualizira z njim v različnih obsegih, poleg tega pa se nenehno spreminja glede na nova doživetja, ki niso zgolj dodane podobe, ampak z vsakim dodajanjem spreminjajo celotno njeno sestavo. Zato je virtualna sfera življenja vedno nedoločena in negotova, hkrati pa ta nedoločenost ne pomeni naključne spontanosti, kajti pogojena je s sestavo vsej svojih spominov. Ta sestava, ki pomeni diferencialno pogojenost vseh možnih udejanjanj, pa se spremeni vsakič, ko se ji doda nov spomin na doživetje udejanjanja. Razmerja, ki so jih medsebojno zavzele spominske podobe, preden se jim je pridružila nova, niso več ista, hkrati s spremembo razmerij pa so se spremenile tudi same podobe.

[5] Razlaga s krogotoki je Deleuzejeva izpeljava obširne Bergsonove študije delovanja človeške duševnosti z naslovom *Materija in spomin* (Bergson, 1939).

Tako večna diferencialna spremenljivost življenja pogojuje vsa z/možna udejanjanja njegovih svetov, hkrati pa v samem procesu udejanjanja obstaja neodvisno od njih. Deleuze ta pojav poimenuje »transcendentalni empirizem«, ki opisuje doživljanje, ki ni utelešeno v svetu subjektov in objektov in ni odvisno ne od gledišča (monade ali točke pogleda), ne od strukture jaza oziroma vseh njegovih osebnosti. Gre za zavestno doživljanje nenehnega procesa aktualizacije vsega, kar je bilo doživeto in kar vztraja v virtualnem potencialu spomina nezavednega. »Nekaj divjega in močnega je v takšnem transcendentnem empirizmu. To zagotovo ni element občutenja (enostavni empirizem), saj občutje ni drugega kot rez v toku absolutne zavesti. Prej gre – naj sta si dve občutji še tako blizu – za prehod ene v drugo, kot postajanje, kot povečevanje ali zmanjševanje moči.« (Deleuze, 2011: 5)

Imanenca življenja tako pozna samo gibanja prehajanja med različnimi intenzivnostmi, ki soustvarjajo njegovo nedoločeno in negotovo diferencialno pogojenost. Vsaka izmed teh intenzivnosti je svojstveni dogodek. Ti se tako kot singularnosti medsebojno razlikujejo, ne da bi se medsebojno izključevali. Tovrstno teorijo razlike, ki ni pogojena z nasprotjem ali negacijo oziroma ni podrejena identičnemu, je Deleuze razvil tudi na podlagi filozofije individualizacije škotskega filozofa J. Dunsa Scotusa (1266–1308). Ta je v svojem obsežnem delu *Ordinatio* proučeval dejavnike, ki naredijo neko stvar posamezno oziroma singularno. Pri tem se ni opiral na običajno pojmovanje razlike, ki razločuje na podlagi izločevanja iz nečesa, kar je vsem skupno oziroma izhajajoč iz neke skupne strukturalne ali formalne pogojenosti. »Ne zanima me to, kar je formalno neskladno (saj je formalno neskladno prav zaradi svoje neskladnosti), ampak bolj to, zaradi česar je neskladnost prisotna kot neposredni notranji temelj (neskladnosti).« (Scotus, 1987: II, d.3, p.1, q.2, 48-iii) Razlike tako ne moremo preprosto omejiti na neskladnost, kajti slednja je zgolj negacija oziroma primanjkljaj glede na temeljno notranjo pogojenost z neko identiteto oziroma skladnostjo. Duns Scotus pa nasprotno pravi, da je nekaj posamezno glede na to, kar ima v svoji biti pozitivnega in ne kar ima negativnega. Nekaj je lahko različno zgolj zaradi tega, kar je, in ne zaradi tega, kar ni. Ta pozitivni neodvisni dejavnik diferenciacije je poimenoval totost stvari ali *haecceitas*. » … in prav o tem pozitivnem faktorju lahko trdimo, da je per se razlog individualizacije … « (Duns Scotus, 1987: II, d.3., p1, q2, 57) Scotusa je torej zanimalo, kaj je tisto pozitivno v neki stvari, kar jo naredi različno od drugih, pri čemer dejavnik razlike nima nič skupnega s tem, v čemer se sklada to, od česar se razlikuje. To pa ne pomeni, da neka singularnost nima ničesar skupnega z drugo singularnostjo, ampak zgolj to, da se to,

zaradi česar se razlikujeta, v nobenem pogledu ne konstituira glede na neki prevladujoči način diferenciacije, glede na usklajeno razliko ali glede na identičen model spremenljivosti, ki v sebi vključuje tudi vse svoje negacije, nasprotja ali kontradikcije.

Te nenehno spreminjajoče se razporeditve singularnih dogodkov sestavljajo diferencialno pogojenost življenja. Prostor, kjer se porazdeljujejo, je vedno na prehodu med virtualnostjo in aktualnostjo oziroma med nezavednim in subjektivno zavestjo. Deleuze ta prostor poimenuje površina oziroma plan oziroma ravnina imanence življenja, kjer se ustvarjajo vsi pogoji ustvarjanja razlik in načinov spreminjanja svetov. Zato je to tudi prostor, kjer se poraja smisel. S svojo teorijo površinskega smisla oziroma površinskega pogoja diferenciacije odgovarja vsem tistim, ki smisel oziroma pogoj vsake spremenljivosti umeščajo bodisi v globine nezavednega ali pa v nebeške svode. V obeh primerih smisel razumejo kot nekaj odtujenega, nedosegljivega in neoprijemljivega, prav tako pa tudi vsako pogojenost ustvarjanja razlik. Takšno mišljenje pa se spet podreja modelu smrti, kajti tudi v tem primeru lahko samo pasivno doživljamo nujno izvajanje lastne spremenljivosti, ne moremo pa nanjo vplivati z zavestno voljo, da bi presegli lastne pogoje spreminjanja. Deleuze pa nasprotno z radostjo oznanja, da smisel kot temeljni pogoj diferenciacije ni pred-obstoječi model, ki bi ga bilo treba zgolj ponovno najti, ampak je produkt, sad našega aktivnega soustvarjanja razporeditev singularnosti na površini imanence življenja: »Zato je danes prijetno slišati veselo oznanilo, ki pravi: smisel ni nikoli počelo ali vir, ampak produkt. Ni ga treba odkrivati, obnavljati ali ponovno uporabiti, treba ga je le proizvesti z novimi stroji.« (Deleuze, 1998: 77)

To radostno oznanilo ni spodbuda, da ponovno najdemo smisel kot neko pred-obstoječo formo spremenljivosti, ki se je izgubila bodisi v nezavednih globinah bodisi v nebeških svodih, ampak spodbuda za aktivno soustvarjanje novih sfer diferenciacije. Ustvarjanje novega ne pomeni sprevračanje obstoječega, ampak preseganje lastne pogojenosti – in v tem je vsa njegova neodvisnost. Tako kot je neodvisno življenje od tega, kako se izraža v različnih svetovih.

Notranja meja

V prvih dveh poglavjih smo spoznali, da človeštvo ohranja integriteto, konsistenco, urejenost in avtonomijo svojih svetov s tem, da posnema model smrti kot nespremenljivo formo lastne spremenljivosti. Tovrstni nespremenljivi model spremenljivosti svetov je vsebovan v prisilnem ohranjanju njihove strukture še dolgo potem, ko težnja, ki je povzročila njeno sestavo ali način njene urejenosti, že zdavnaj ne obstaja več. Vsebovan pa je tudi v prisilnem ponavljanja nekaterih avtomatiziranih vzorcev delovanja, ki se bodo izvajali v neskončnost, ne glede na to, s čim se bodo soočili na svoji poti. Tako se bodisi prisilno ohranjajo strukture organizmov, aparatov ali institucij, ali pa prisilno ponavljajo njihove organizacije, mehanizmi ali programi. S tem se ustvarja dvojna zanka izključitve. Najprej se iz samega procesa izloči okostenela struktura in njeni programi, ki se prisilno ponavljajo v neskončnost, nato pa se izključi ali izniči vse, kar se ni zmožno ali česar ni možno podrediti temu programu. Ta tako aktualizira svojo programsko shemo na povsem nespremenljiv način, ne da bi se med njenim izvajanjem prilagajal težnjam, zaradi katerih je ta njegova shema sploh nastala, in ne oziraje se na težnje drugih svetov, s katerimi se srečuje na svoji poti.

Tovrstni diferencialni model smrti, ki vključuje prisilo ponavljanja ločene okostenele strukture in njenih programov, ni edini način, s katerim zagotovimo preživetje in zavarujemo integriteto, konsistenco, urejenost in avtonomijo človeških svetov. Kajti dezintegracije, neurejenosti,

nekonsistentnosti so zgolj nasprotujoči poli, vsebovani v neskončni dialektiki ponavljanja njihove prevladujoče diferencialne pogojenosti. Če se želimo izogniti njenemu prisilnemu značaju, se moramo najprej izogniti temu, da strukturi neke organizacije ali shemam nekega programa, ki ga želimo izvesti, podelimo ločen obstoj. Če torej ne obstajajo kot izločene (dinamične, spremenljive) forme, se lahko tako organizacijske strukture kot tudi programske sheme med njihovo implementacijo nenehno modificirajo in prilagajajo sledeč vsem težnjam, ki so jih vzpostavile, in hkrati v vzajemni neodvisnosti z vsem, s čimer se soočajo na svoji poti. Meja, ki jo tako ustvari sfera diferenciacije sveta, je notranja meja. Njegova urejenost se vzpostavlja, ohranja in spreminja glede na svojstveno diferencialno pogojenost, določeno z nenehno spremenljivimi se težnjami in z/možnostmi delovanja. Notranja meja, ki varuje urejenost nekega sveta, temelji na njegovi notranji integriteti in ne na njegovi relaciji z zunanjostjo. Ker se vsaka urejenost sveta izraža v z/možnostih njegovega spreminjanja, se skladno s temi z/možnostmi spreminjajo tudi struktura te urejenosti in vsi njeni programi.

Radikalna razlika med diferencialno pogojenostjo življenja in diferencialno pogojenostjo modela smrti je torej v načinu vzpostavljanja meje oziroma v obrambnih mehanizmih, ki varujejo določeno ureditev. Prvi svojo integriteto branijo z notranjo mejo, ki se vzpostavi s samim delovanjem oziroma na podlagi samih zmožnosti povezovanja in ohranjanja povezav. Drugi pa jo varujejo z zunanjo mejo, ki se kot odtujena forma spremenljivosti vzpostavi ločeno in izolirano od delovanja, ki ga varuje. Ker je ta na sebi obstoječa forma spremenljivosti podrejena prisili ponavljanja oziroma prisili lastnega ohranjanja, ne varuje več sveta, kateremu naj bi služila in katerega naj bi varovala, ampak varuje zgolj samo še mehanizme, ki ohranjajo njeno strukturo, in spodbuja zgolj tiste programe, ki podpirajo njeno neskončno izvajanje. Struktura ponovljivosti oziroma zunanja meja, ki se vzpostavi z izločitvijo te strukture, obstaja tako samo še z namenom, da varuje samo sebe oziroma to, kar jo omogoča.

Poglavitni smisel vzpostavitve zunanje meje je tudi v njeni manifestaciji. Če neka struktura nima notranje trdnosti, potrebuje zunanje izrazne znake, da to trdnost opazi tudi drugi. Da lahko neki svet ohrani svojo individualno integriteto, se mora nujno manifestirati kot drugačen, ločen ali odtujen ter na vse mogoče načine prek gest, simbolov, znakov, besed, izjav, manifestov pokazati, da se razlikuje od drugih svetov. Kajti njegova notranja konsistenca se omogoča zgolj s kritiko ali reakcijo na zunanjost.

Notranja meja oziroma notranja integriteta nekega sveta pa je povsem neodvisna od njegove zunanjosti. Ker je trdna že sama v sebi, se ne meni za to, ali drugi ve zanjo ali ne. Obstaja v kakršnem koli okolju znotraj sveta in med svetovi, tako med zmožnostmi, ki bi jih lahko dezintegrirale, kot med tistimi, ki bi lahko nanjo vplivale spodbudno. Tako kot njena konsistenca ni odvisna od njenega odnosa z zunanjostjo, tudi ni od same njene strukture. Ta je lahko popolnoma spremenljiva ali pa večno stabilna, razpršena ali pa zgoščena na povsem majhni površini, odprta za spremembe ali pa popolnoma zaprta, nič od tega ne omogoča konsistence njene urejenosti. Zgolj to, da sledi notranjim težnjam in trenutnim zmožnostim.

Če je človeštvo v nekem trenutku z/možno ustvarjati razliko zgolj tako, da se zgleduje po modelu smrti, vse dejavnike, ki zagotavljajo integriteto in avtonomijo njegovih svetov, enači z ločenostjo, izoliranostjo in odtujenostjo. To se najočitneje izraža predvsem na psihološki ravni oziroma na primeru individualizma. Ker pa je določajoča lastnost modela smrti v tem, da nič ne more obstajati neodvisno od njegove diferencialne pogojenosti, kar vključuje tudi vsako negacijo, opozicijo, marginalizacijo, tudi izločevanja, izolacije in odtujevanja ne moremo enačiti z neodvisnostjo. Ne glede na svojo ločenost in individualizacijo je človek še vedno kot subjekt

podrejen prevladujočemu diferencialnemu modelu smrti, kar pomeni, da se po njegovem modelu tudi subjektivira. Kot prevladujoči model sodbe tudi določa, kateri način psihološke diferenciacije posameznika je normalen in kateri spada pod njegovo patološko ali neprilagojeno dialektično nasprotje.

Nemški filozof Peter Sloterdijk se je v svojem obširnem spisu z naslovom *Sfere* (*Sphären*) zelo natančno poglobil v raziskavo načinov človeškega ustvarjanja izoliranih psiholoških svetov. V enem izmed poglavij opazuje proces individualizacije z vidika privatizacije mišljenja. Mišljenje razume kot vseprisotno in vseprežemajočo skupno sfero, ki se je začela privatizirati šele v dobi antike. »Iz paleopsihološke perspektive so skrite misli popolnoma absurdne. Pojem privatne notranjščine, v kateri lahko subjekt za seboj zapre vrata, reflektira in se izraža, ni bil poznan pred zgodnjim individualističnim prevratom v antiki; njihovi propagandisti so bili možje, znani kot modreci ali filozofi – predhodniki modernih intelektualcev in postmodernih posameznikov. Oni so prvi motivirali idejo, da je resnično mišljenje lahko mogoče zgolj kot neodvisno mišljenje, kot da mu že sama ločenost od neumnih mas podeljuje revolucionarno jedkost.« (Sloterdijk, 2011: 264) Privatizacijo mišljenja, ki je večino evolucijskega procesa človeštva obstajalo kot del javne sfere oziroma kot skupna stvar, se je tako začelo povezovati z neodvisnostjo od skupnosti oziroma od njenih normativnih določil, ki so nespremenljiva za posameznika. Vendar Sloterdijk opozarja, da je ta neodvisnost zgolj pretveza razuma, kajti naše mišljenje ne more biti nikoli povsem ločeno oziroma povsem naša last. »Če ne bi cerebralni individualizem spregledal dejstva, da možgani spodbudijo določeno stopnjo performativnosti prek interakcije z drugimi in onstran tega s širšo možgansko skupnostjo –, si ne bi nihče upal govoriti o optimalni performativnosti. Možgani so zgolj medij za to, kar drugi možgani delajo in so storili.« (Sloterdijk, 2011: 265)

Zgledujoč se po modelu smrti je človek začel vzpostavljati zunanje meje tudi znotraj svoje duševnosti oziroma znotraj sebe izločati različne sfere in razmejevati različne svetove. Ti ločeni svetovi pripadajo avtomatiziranim programom duševnega aparata imenovanega ego. Gre za aparat, ki se je razvil tekom evolucije človeške sposobnosti predvidevanja in nadzorovanja, imenovan inteligentnost. Osnovna značilnost tega aparata je, da se je zmožen učiti, kar pomeni, da je sposoben svoji programski shemi dodajati nove programske vzorce, glede na to, s kakšnimi situacijami se sooča in si tako širiti spektre že začrtanih možnosti. Bolj je struktura izpopolnjena, manj časa bo potrebovala za izvedbo večjega števila operacij. Egoaparat se tako uči programskih shem in vzorcev vse od zgodnjega otroštva, ki med odraščanjem postajajo vedno bolj avtomatizirani, predvsem zato, ker mora izvajati več programov sočasno. Prav zaradi tega avtomatizma pa začne vsak program ali mehanizem delovati kot izoliran aparat, ki se izvaja ne glede na vse procese, s katerimi se sooča v svoji duševnosti. Sledeč modelu smrti se lahko v duševnosti ustvari več takšnih ločenih osebnosti jaza, ki kot vzporedno delujoči svetovi izvajajo svoje programe povsem ločeno drug od drugega. Problem ni v njihovi sočasnosti, niti v njihovem avtomatizmu, kajti vsi avtomati služijo človeku kot nenadomestljivo orodje, s katerimi si zagotavlja varnost in preživetje, zato pri tem tudi avtonomni aparati njegovega jaza niso izjeme. Problem je v tem, da se je človek povsem identificiral[6] z avtomatiziranimi programi svojega ega, ki so hkrati tudi družbeni programi, in ne zna več doživljati neodvisno od njih. Tako namesto tega, da bi bili avtomatizmi jaza podrejeni njegovi volji, postane človek sam subjekt in suženj svojih avtomatiziranih programov. Naše (ne)zavedne težnje se lahko radikalno spremenijo, mi

[5] Problem identifikacije z avtomatiziranimi programi oziroma ločenimi osebnostmi znotraj posameznikove duševnosti je spet v njihovi izolirani prisili ponavljanja. Posameznik bo nek program izvedel do konca povsem odtujeno od vseh drugih programov, kajti zaradi izključujoče identifikacije z njimi je svojo duševnost oziroma preplet vseh njenih programov nezmožen doživljati v celoti.

pa bomo še vedno prisiljeni ponavljati identične avtomatizme in izvajati njihove programe. Človek se je tako zmožen tudi na psihološki ravni povsem podrediti modelu smrti.

V teh ločenih avtomatiziranih svetovih duševnosti vidim bistveni razlog za vse prisile, ki obstajajo med različnimi svetovi, in vse totalizacije enega programa nad drugimi. To je mogoče preseči z učenjem tehnik zavedanja,[7] ki omogočajo neodvisno doživljanje različnih svetov in njihovih programov, ki jih izvajajo. Tako jih lahko upravljamo po svoji volji in sami svobodno določamo, kdaj se bo v nas sprožil določen avtomatizem. Kajti svobodna volja je dogodek, ki ga ni mogoče takoj udejanjiti, kot je to značilno za reaktivne avtomatizme simptomov, in šele v njej je vsebovana vsa človeška ustvarjalna moč. Svobodne ustvarjalne volje tako še zdaleč ne smemo zamenjevati z neko simptomatsko spontanostjo, ki nastane kot dialektično nasprotje nujnosti, znotraj diferencialne pogojenosti modela smrti. S svojo ustvarjalnostjo volje smo namreč z/možni preseči prisilno podrejenost temu prevladujočemu načinu diferenciacije, ki se izraža prek reaktivnih avtomatizmov psiholoških in družbenih svetov. Tako naša življenja kot vsi svetovi, ki smo jih zmožni medsebojno ustvariti, postajajo umetniška dela in ne romani nevrotikov. Takole pravi Deleuze: »Nevrotik lahko namreč termine in zgodbo svojega romana samo udejanji: to udejanjanje so simptomi in njegov roman nima drugega smisla kot simptome. Če pa nasprotno iz simptomov izluščite delež čistega dogodka, ki ga ni mogoče udejanjiti, … če od vzroka simptomov preidete h kvazivzroku dela, potem je to objekt romana kot umetniškega dela.« (Deleuze, 1998: 225)

[7] Te tehnike imajo nekatere kulture zelo izpopolnjene in lahko bi se jih naučili prav vsi, tako kot se v šolah učimo vseh drugih programov prek avtomatizmov ponavljanja, vendar je problem v tem, da se to znanje monopolizira in še vedno ni dostopno vsakomur.

Oba načina diferencialne pogojenosti svetov, ki jih je z/možno ustvariti človeštvo, pa lahko poleg psihološkega vidika opazujemo tudi z vidika oblasti. Oblast je diferencialna pogojenost oziroma sfera diferenciacije različnih svetov, ki jih opredeljujejo določene sestave moči oziroma določene z/možnosti. Z njo so pogojeni vsi možni načini njihovega spreminjanja oziroma vse njihove ureditve. Tudi diferencialna pogojenost oblasti lahko deluje na temeljih prisilno ponavljajočega se modela smrti ali pa na podlagi diferencialne pogojenosti večne spremenljivosti življenja. V prvem primeru začnejo strukture moči ter njihovi programi, ki jih izvajajo, obstajati sami zase in ločeno od svetov, katerim služijo. Ti se lahko, tako kot v prejšnjih primerih, prisilno ponavljajo v neskončnost ne glede na to, da se težnje, ki so jih vzpostavile med njihovim izvajanjem, popolnoma spremenijo, in ne glede na njihova soočenja z drugimi svetovi, programi in ureditvami. V primeru oblasti, ki je določena z diferencialno pogojenostjo življenja, pa je struktura, vključno z njeno organizacijo, mehanizmi in programi, podrejena različnim svetovom, katerim služi kot uporabno orodje. Hkrati je tudi povsem podrejena večno spremenljivim zmožnostim, ki ustvarjajo in pogojujejo oblast nekega sveta. Zato se lahko njena struktura in ureditev spremenita v vsakem trenutku, ko ne služi več tistim, ki so jo vzpostavili, ne da bi zato morala uničiti samo oblast kot diferencialno pogojenost strukture moči, ali pa posamezne zmožnosti, ki so jo vzpostavile. Tako si lahko različni svetovi zagotovijo oblast, ki ne deluje na principu prisile.

Vsaka oblast, ki se zgleduje po modelu smrti, je ujeta v krožno neskončnost dialektičnega ponavljanja lastne diferencialne pogojenosti. Tako se njene z/možne sestave moči med (re) volucijami nenehno sprevračajo, vendar s tem nikoli ne presežejo lastne diferencialne pogojenosti ne glede na to, da z vsakim prevratom za sabo pustijo popolno uničenje. Krožno dialektiko modela smrti lahko presežejo zgolj sestave moči, ki jih pogojuje oblast imanentne diferenciacije življenja. Ker se ta njihova struktura nenehno spreminja glede na težnje in z/možnosti svetov,

katerim služi, se nobeden izmed svetov ne more povsem identificirati s to strukturo ali njenimi programi, ki jih izvaja, s tem pa nenehno ohranja svojo neodvisnost in svobodno voljo za nenehno ustvarjanje novih svetov in novih pogojev diferenciacije. Tudi v tem primeru je vsakršna prisila tako znotraj posameznega sveta kot tudi med svetovi popolnoma onemogočena. Kajti nomos oblasti življenja deluje po načelu vključujoče razlike in vzajemne neodvisnosti svetov.

Človeštvo je z/možno vplivati na to, kaj ga bo pogojevalo in kako bo ustvarjalo, varovalo in spreminjalo svoje svetove tako na ravni duševnosti kot na ravni oblasti. Ta z/možnost pa je odvisna od njegove ustvarjalne volje, s katero se lahko oddalji od lastnih simptomov, avtomatizmov in reakcij na prevladujočo diferencialno pogojenost sveta, ki jo hkrati tudi nenehno soustvarja s svojimi z/možnostmi. Model smrti namreč potrebuje prestrašenega, žalostnega in trpečega posameznika, ki je zmožen zgolj nevrotično reagirati in tako s svojimi simptomatskimi reakcijami prisilno ohranjati krožno neskončnost njegovega dialektičnega ponavljanja. Potrebuje tudi izgubljenega posameznika, ki bo zaradi svojega trpljenja ob izgubi vsake oprijemljivosti trdno zagrabil prav vsak posebej za te primere sestavljen program, na katerega bo naletel med svojim izgubljenim tavanjem.

Neodvisno od vseh teh pojavov izgubljenosti pa se človeštvo uči tudi z/možnosti izdelovanja svojstvenih svetov, njihovega urejanja in ohranjanja njihove integritete. To ustvarjalno delovanje pa spremlja neizmeren občutek radosti, ki še bolj krepi in širi kvalitativni spekter njegovih ustvarjalnih zmožnosti. V skladu s to težnjo počasi izgublja tudi vsakršno potrebo po tem, da bi se (ponovno) opiralo na tla ali iskalo zavetišče pod sferami svetov in njihovih programov, ki delujejo v skladu z diferencialno pogojenostjo modela smrti in njegove neskončne prisile ponavljanja. Kajti kot aktivno delujoči si lahko neodvisno od njih ustvarja nove sfere diferencialne pogojenosti, ki mu dajejo zavetje, strukturno oprijemljivost in trdna tla pod nogami. Medtem pa lahko (s)pusti model smrti, naj počasi premine, tako kot večno minevajo vsi z/možni izrazi življenja.

Literatura

BERGSON, H. (1939): *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris, Les Presses universitaires de France.

DELEUZE, G. (1998): *Logika smisla*. Ljubljana, Krtina.

DELEUZE, G. (2003): L'immanence: une vie... *Deux régimes de fous*. Paris, Les Éditions de minuit.

DELEUZE, G. (2011): Imanenca: neko življenje… *Problemi* 9/10 (49): 5–10.

DELEUZE, G. IN GUATTARI, F. (1980): *Mille plateaux: capitalisme et shizophrénie*. Paris, Les Éditions de minuit.

DELEUZE, G. IN GUATTARI, F. (2005): *L'Anti Œdipe*. Paris, Les Éditions de minuit.

DUNS SCOTUS, J. (1987): *Ordinatio*. Dostopno prek: http:franciscan-archive.org/scotus/ (15. april 2012).

SLOTERDIJK, P. (2011): *Spheres 1: Bubbles*. Los Angeles, Semiotext(e).

Vesna Pobežin

Meja ideologije – meja realnosti

»Izguba sveta? Ja, prosim!«

Izguba ima na prvi pogled izrazito negativno konotacijo. Zdi se, da označuje neko neljubo umanjkanje, ki je na prvi pogled neločljivo povezano s predpostavko predhodne prisotnosti ali posedovanja. V tem pogledu bi lahko bila misel na izgubo sveta najprej zaznamovana z vsaj rahlo tesnobnim občutjem že pred vsakršno podrobnejšo določitvijo dotične »svetnosti«. Pojem sveta se zdi vendarle nekaj tako temeljnega, da njegova izguba, karkoli že bodi, nikakor ne more pomeniti nič dobrega.

Drugače je z ideologijo. V njenem pojmovnem historiatu je mogoče podati bolj ali manj splošno priznan nabor referenc, ki jim je pri spremljanju pomena v njegovih različnih premenah priporočljivo slediti. Kar se od daleč morda zdi kot zanemarljiva interpretativna razlika ali pomenski odtenek znotraj sicer enovitega pojma, se že pri malce globljem branju izkaže za precejšnjo pojmovno zagato. Večina se v zvezi z ideologijo strinja le v eni točki: nihče je noče. V svoji najširše prisotni pomenski podobi označuje pojem ideologije nekaj nezaželenega, nekaj, čemur bi se bilo bolje izogniti, ali nekaj, kar zahteva kritično obravnavo. Videti je, da nastopa predvsem kot očitek, ki je vedno naslovljen na drugega: tisti, ki ga izreka, je s tem vedno nekako izvzet.

Medtem ko se torej na prvi pogled zdi, da sveta nikakor ne smemo izgubiti, da si od njegove izgube v nobenem primeru ne moremo obetati nič dobrega, je ideologija nekaj, česar se na videz vsi otepamo. In če izhaja prva pozicija iz implicitne predpostavke o domnevni prisotnosti ali posesti nekega sveta (ki bi ga lahko ali pa smo ga že izgubili), podpira drugo, ravno nasprotno, posameznikova izvzetost iz ideologije. Na tihem smo vsi prepričani, da ji sami še nismo podlegli, v ideologiji so vedno drugi.

Svet in ideologija stojita torej sprva vsaksebi. V nadaljevanju bomo skušali pokazati, kako ju je mogoče brati kot dve plati istega, ki nam po eni strani zagotavlja eksistenčne temelje, po drugi pa nastopa kot nosilec zunanjega, tujega, ogrožajoče »drugosti« ali zaslepitve in da je »izguba« sveta v tej luči pravzaprav »na naši strani«.

Ko »Weltanschauung« pade v svet

Le kdo ni še nikoli v življenju slišal tožbe: »Podrl se mi je svet!«? V tem znanem izrazu obupa tožeči posameznik ne meri na nikakršno apokalipso, pa nam je vendarle jasno, da gre za resno reč, ki zadeva »temelje njegovega obstoja«. Ne gre le za neškodljiv spodrsljaj na ravni opomenjanja, ki bi pustil njegovo »dejanskost« popolnoma nedotaknjeno, in vemo, da ga ne moremo potolažiti s preprostim »ni tako hudo, kot se zdi«. Ta svet je posameznikova realnost, ki se, kot kažejo že vsakdanje izkušnje, prav rada in hitro sesuje, podre ali nekako »razpusti«. Njena narava je videti dvojna. Po eni strani je zaznamovana s podobo konstrukcije, zgrajenosti ali celo posameznikovega konstrukta in izkazuje izrazito »subjektiven«, pristranski značaj. Po drugi strani vseeno označuje »dejansko obstoječe«, se nekako spenja z »objektivno« dejanskostjo. Ta videz dvojnosti izhaja iz danes skoraj samoumevne, a problematične osnovne podmene zoperstavljenosti ali ločenosti subjekta in objekta kot spoznavajočega in spoznavanega, notranjega in zunanjega. Za psihoanalizo je vzpostavitev njunega epistemološkega razmerja v smislu prve razmejitve med zunaj in znotraj hkrati oprta na telo in zvezana s proizvodnjo presežnega užitka (Dolar, 2010: 203). »Razrez« subjekta in objekta se ne izide brez preostanka in opirajoč se na to psihoanalitično razumevanje njunega razmerja v odnosu do užitka bomo poskušali osvetliti neko jedrno zagato sveta kot vsakdanje realnosti, ki morda sploh ni rešljiva in ki ravno s tem nemara zasluži, da jo posebej topló pozdravimo. V tej točki se domnevna intimnost, subjektivna notranjost in posameznikova individualnost (na poseben način) povezujejo s tujostjo, zunanjostjo in občim. V njej tiči razlog za resno obravnavo izgube sveta izhajajoč iz njegovega vsakdanjega sesutja, ki ga ne smemo omalovaževati s sklicevanjem na njegov »zgolj subjektivni« doseg. Subjektivnost je tu morda celo bolj, kot bi hoteli, na strani realnega. Seveda bi lahko rekli, da sesutje sveta ni isto kot njegova izguba. V zvezi s tem bomo sledili tezi, da sveta v nekem smislu pravzaprav ne moremo izgubiti, če ga nikoli zares nimamo, da pa je hkrati ravno ta ugotovitev, ki temelji na čisto vsakdanjem sesutju sveta, po svoje njegova izguba *par excellence*, izguba, ki nas vedno pusti v nepričakovanem »plusu«.[1]

Posameznikov »pristranski« odnos do realnosti se v poenostavljenem razumevanju za vsakdanjo rabo odraža v pojmu svetovnega nazora. Ta »skupek med seboj povezanih misli, pojmov in sodb o temeljnih vprašanjih sveta in človeka« (*cf.* SSKJ) je v sodobnem diskurzu demokratične tolerantnosti zaznamovan s podobo osebnega mnenja, ki naj bi bilo bolj ali manj omejeno na zasebno sfero. Imamo ga sicer pravico javno izrekati, nikakor pa ne sme nasilno posegati v sfero skupnega in mnenja drugih. Zdi se, da je prepuščen »svobodni izbiri«, v kateri se posameznik lahko zavestno in razumsko odloči, kakšno podobo sveta bo sprejemal in v kaj bo veroval. Poleg notorično problematične »svobodne izbire«,[2] za katero psihoanaliza že dolgo razglaša, da je tam, kjer jo pričakujemo, bistveno manj svobodna, kot se zdi, bije pri tem v oči tudi vprašanje verovanja: po kakšnem mehanizmu deluje? Je verovanje res nekaj intimnega? Se posameznik zanj res lahko zavestno odloči? In če je stvar tako preprosta, zakaj potem ljudje ne

[1] Táko branje izgube se opira na lacanovsko poanto simbolne kastracije. Na eni strani je izguba (in zlasti strah pred njo) predvsem opomin na »večni« manko, ugotovitev, da izgubljenega nikoli nismo zares imeli. V tem smislu je strah pred kastracijo (kot izgubo) »vselej že konsekvenca, *posledica* kastracije, odvzeto nam je lahko le nekaj, kar je že v osnovi odvzemljivo oziroma nastopa kot razločljivo« (Zupančič, 2004: 203). Izgubimo lahko le neki »vedno-že-privesek«, ki nam, ravno kolikor je naš privesek, ne pripada in ki po tej plati implicira naš »vedno-že-manko«. Po drugi strani pa – in to je bistveno – deluje hkrati kot »vedno-že-presežek«, ki ga kastracija sama proizvede in s tem omogoči retroaktivni vznik njegove izgube. Užitek, za katerega tu nazadnje gre, je vselej že manjkajoči, s kastracijo šele proizvedeni užitek, pred katerega izgubo trepetamo, a ki nas v svoji presežnosti in tujosti hkrati vztrajno preganja. Povsem analogno dvojnost lahko, kot bomo videli pozneje, najdemo v osrčju sveta/realnosti in ideologije.

[2] O tem se je v zadnjem času morda najširše razpisala Renata Salecl v knjigi *Izbira* (Salecl, 2010).

izberejo najboljšega možnega sveta, v katerega bi lahko srečno verjeli? Kako se to, kar imamo za posameznikov osebni svetovni nazor, ne nazadnje spenja z realnostjo? Da bi skušali na ta vprašanja odgovoriti, se lahko opremo na Freudovo izpeljavo (Freud, 1991b), v kateri je pojem svetovnega nazora razvil v zanimivi smeri, ki na več mestih precej presega utečen vsakdanji pomen. Da bi se izognili neželenim pomenskim konotacijam, bomo v okviru pritegovanja Freudove misli zato dali prednost nemškemu izvirniku *Weltanschauung*.

Po Freudu je to intelektualna konstrukcija, ki vse probleme našega bivanja enotno rešuje izhajajoč iz neke višje predpostavke, ne pušča odprtih vprašanj in v kateri vse, kar nas zadeva, najde svoje mesto. Gre za enotno, sklenjeno podobo realnosti, v kateri so naši smotri jasni, s tem pa sta zagotovljena tudi smisel in varnost. Čeprav gre za konstrukcijo razuma, je – kot nas napotuje droben, a nezanemarljiv Freudov poudarek – za dosego njenega želenega učinka treba vanjo tudi verjeti (Freud, 1991b: 154).

Kronski primer take *Weltanschauung* je za Freuda religija, ki izpolnjuje tri pomembne, med seboj povezane funkcije: ponuja razlago o nastanku sveta, usmerja mišljenje in delovanje s postavljanjem in legitimacijo prepovedi in omejitev ter zagotavlja zaščito in srečo. S pomirjajočo gotovostjo odgovarja na travmatična vprašanja našega lastnega nastanka in smisla obstoja, v zameno pa zahteva podreditev. Freudova razlaga religiozne *Weltanschauung* stavi na zagato z individualnim učlovečenjem in obvladovanjem zunanjega sveta, ki naj bi jo skušali premostiti z oblikovanjem nekega urejenega, smiselnega »Wunschwelt«, sveta po meri človeških želja, v katerem bi imeli tudi sami svoje jasno določeno mesto.[3] Stremljenja k taki podobi sveta so po njegovem afektivno utemeljena izvirajoč iz bioloških in psiholoških nujnosti soočanja z okoljem.

Človeška duševnost torej neizbežno proizvaja zahteve po tovrstni smiselni celoti, a to za Freuda še ne pomeni, da bi jih morali preprosto sprejeti in jim priznati upravičenost. *Weltanschauung* namreč meri na register resnice in tu za Freuda ni kompromisov. Na strani resnice v smislu ujemanja z realnostjo, s tem, kar obstaja neodvisno od nas, je zanj le znanost, ki si v nasprotju z *Weltanschauung* naj ne bi domišljala, da ima enovito, sklenjeno in dovršeno razlago sveta. Njena »prednost« je natanko v tem, da nima aspiracij po graditvi in popolni zaprtosti celovitega, vseobsegajočega sistema. Znanost lahko svoje delo opravlja le po koščkih. Zgradbo, ki jo postavlja, je treba, kot morda najbolje kaže sam Freudov teoretski postopek, venomer znova izpostaviti ponovnim premislekom in jo, če se tako izkaže, tudi do tal podreti. Kljub siceršnji zavezanosti scientizmu svojega časa in zaupanju v neslutene možnosti napredka znanosti nam Freud s tem kot »pogoj možnosti« znanstvenega spozna(va)nja izpostavlja ravno njegovo notranjo mejo: znanstveni dostop do resnice je pogojen z odpovedjo »totalizaciji« smisla. Ali drugače, resnica je konec koncev necela. Skoraj odveč je poudariti, da je psihoanaliza v odnosu do *Weltanschauung* za Freuda na strani znanosti.

Oziraje se na splošno pojmovanje »svetovnonazorskosti« vidimo, da je Freudova *Weltanschauung* vse kaj drugega kot »zgolj osebno« in v tem smislu od ravni skupnostnega neodvisno mnenje. Prav tako ni skupnostni konstrukt brez vsakršne zveze s konkretno »zasebnostjo«. Kolikor meri na resnico in zahteva podreditev, razkriva »presežek« skupnostnega v jedru konstrukcije zasebnosti kot take: način, kako smo prek Drugega konstituirani kot subjekti družbene realnosti.

[3] Tu bi lahko »kantovsko« dodali, da je ideja Boga kot najvišjega bitja odgovor na človekovo potrebo po smislu. Človeška bitja potrebujejo smisel, h kateremu konvergira njihovo delovanje, in »vera v obstoj Boga ne implicira ničesar drugega in nič več kot to, da (nujno) postuliramo neko točko, s katere lahko učinke naših dejanj /.../ poenotimo in s tem vanje vnesemo razsežnost smisla. Bog je točka, s katere vidimo same sebe in svoja dejanja kot nekaj, kar je usmerjeno k določenemu cilju in smiselno« (Zupančič, 1993: 77).

Da bi to podrobneje razložili, se vrnimo k primeru obupanca s sesutim svetom. Vsakdo, ki se je kdaj znašel v tem položaju, se je na neki točki najbrž soočil z »realistično«, trdoživo pozicijo katerega od svojih zaupnikov, ki je obupanca velikodušno opomnil na nepomembnost njegovega trenutnega počutja z vidika »velike slike«: v »realnosti« so njegove težave bodisi zanemarljivo majhne bodisi je njegovo drastično dojemanje stvari pretirano ali pa kar v celoti napačno.[4] Vsakdo, ki se je kdaj znašel v tem položaju, najbrž tudi ve, da obupanec take »tolažbe« (vsaj sprva) nikakor ni vesel, da jo doživlja kot izraz globokega nerazumevanja ali morda celo nekakšnega egoističnega veselja nad tujo nesrečo. Preden pristanemo na poenostavljeno argumentacijo, da gre tu pač za poseg načela realnosti, ki ga mora posameznik sprejeti in požreti svoj ranjeni ponos ali obrzdati svoj narcizem, se je smiselno vprašati, kaj pravzaprav stoji na poziciji »dejanske« realnosti. Pod imenom »dejanskega stanja stvari« namreč vedno nastopa družbena, kulturno določena realnost, nekakšen okvir na ravni predpostavljene skupnosti, ki določa, kaj je realnost, kaj za to skupnost obstaja in kaj ne, kaj je mogoče simbolizirati in kaj mora ostati izključeno. Ta realnost je v domeni Drugega, ki v lacanovskem konceptualnem aparatu v eni svojih številnih premen[5] označuje tako sam simbolni red, kot tudi njegovo temeljno predpostavko, instanco predpostavljene vednosti in koherence, ki jamči za smisel in na podlagi katere lahko sploh vstopimo v govorico (Dolar, 2010: 199). Drugi ohranja družbeno realnost in posameznikovo mesto v njej s tem, ko mu podeljuje identiteto in jamči za prepoznanje. Če se opremo na althusserjanski koncept ideološke interpelacije,[6] bi lahko rekli, da gre za neizogibno predpostavko instance Subjekta-Drugega, čigar klicu se odzove posameznik, ko se v njem prepozna, ko sprejme simbolni mandat (sem, kar praviš, da sem) in s tem to, za kar se predvideva, da je realnost.

»Dejanska realnost«, na katero se sklicuje samozavestni obupančev sogovornik, je vedno zaznamovana s to predpostavljeno realnostjo Drugega in z načinom, kako je vanjo sam vpet. Sprva se morda kaže skupna in trdna, a je v resnici precej krhka in v pomembni točki »zgolj subjektivna«. »Dobronamernež« jo lahko zastopa le, če je sam izvzet iz dogajanja, če obupana »gola subjektivnost« ni njegova. Iz tega ne smemo izpeljati sklepa, da gre za dve realnosti, pri čemer bi bila ena posameznikova, druga pa »skupnostna«. Prej gre za dve plati iste realnosti, ki se posamezniku različno kaže glede na pozicijo, v kateri je vanjo sam vpisan in s katere opazuje, ali morda bolje, izjavlja. Zagovarjanje »dejanske« realnosti v opisani situaciji ni toliko v funkciji tolažbe obupanega, kolikor deluje obrambno za njenega zagovornika. Vsako »zgolj subjektivno« sesutje sveta namreč razkriva neko temeljno zagato subjektivnosti in realnosti, s katero se ne moremo naravnost soočiti.

Kot je že pred časom pokazal Dolar, je althusserjanska razlaga interpelacije v »subjektivnost« družbene (ideološke) realnosti bistveno prekratka pri pojasnjevanju spodletelosti, ki vztrajno najeda njeno vzpostavitev. Z vidika psihoanalize sta namreč problematični tako

[4] Spomnimo se znanega prizora iz Monty Pythonovega filma *The Meaning of Life*, v katerem na vrata potrkajo »zdravniki« na misiji pridobivanja organov za presaditve. »Darovalec po sili« kriči na mizi, v ozadju brizga kri, Eric Idle pa kot mož iz hladilnika v roza obleki prepeva o majhnosti in nepomembnosti človeškega življenja. V primerjavi z neznanskostjo vesolja (ali pa recimo »višjih« ciljev darovani organi rešujejo življenja, »It's all for the good of the country«) je posameznikovo življenje popolnoma neznatno – zakaj ga ne bi raje kar prekinili in denimo darovali svojih jeter? To pozicijo (kot tudi pozicijo obupančevega »realističnega« sogovornika) je mogoče brati kot pozicijo nadjaza, ki se lahko škodoželjno posmehuje ubogemu jazu, smeši njegova neizpolnjena pričakovanja ali trpljenje in s tem, ko proizvaja humorni učinek, zavrača realnost in v nasprotju s predstavo o subverzivnem učinku pravzaprav služi ohranjanju določene iluzije (Freud, 1991a: 95–96).

[5] Kompleksnost lacanovskega Drugega je v zadnjem času morda najbolj koncizno razgrnil Mladen Dolar v besedilu *Kaj, če sploh kaj, je Drugi?* (Dolar, 2010: 173–239).

[6] Ideologija interpelira (če poskušamo izrazu odvzeti ekskluzivno militaristični prizvok, bi morda lahko rekli tudi »vpokliče«) individuume v subjekte: individuum se odzove klicu, pozivu družbenega (ideološkega) Subjekta, prepozna se kot njegov naslovnik in s tem postane subjekt (ki je vedno že subjekt ideologije). Glej Althusserjevo delo *Ideologija in ideološki aparati države* (2000).

konsistentnost Drugega kot subjektne pozicije, ki ju predvideva. Interpelacija na strani subjekta izpušča pomemben preostanek, presežek praznine, prazne forme nad vsebino, ki ga prepoznanje v Drugem ne more zaobjeti, ki se izmika izpolnjenju in vztraja onkraj vsake identifikacije. Psihoanalitični subjekt vznikne ravno v tem preostanku – manku subjekta (Dolar, 1988: 99, 103).[7] A tudi Drugi, ki naj bi jamčil za subjektivnost in realnost, je manjkav. Subjekt predpostavljene vednosti, ki ga nujno predvidevamo, je luknjičav, v svoji vzvišeni »podobi« celovite Resnice in popolnega garanta smisla ne obstaja. »Garancija smisla, ki drži pokonci simbolni red, v določeni točki umanjka, in to je točka, kjer vstopi psihoanaliza. Tam, kjer se Drugi kar naprej sesuva in kjer mu kar naprej spodrsava.« (Dolar, 2010: 198)

[7] Subjekt »v strogem lacanovskem pomenu ni neka 'pozitivna' substancialna danost, ki bi vztrajala sama zase zunaj mreže svojih zastopanj, marveč sovpade s svojo 'nemožnostjo', 'je' zgolj 'svoja lastna nemožnost', praznina, ki se retroaktivno konstituira skozi igro svojih zastopanj« (Riha in Žižek, 1985: 82).

»Dejanska realnost« in »interpelirana« (vedno že ideološka) subjektivnost, za kateri gre tako pri »neustrezni« tolažbi obupanega kot pri *Weltanschauung*, temeljita na neki konstitutivni iluziji gotovosti, trdnosti Drugega in enotnosti subjekta, ki prikriva njun dejanski »travmatični« manko in razcep. »Dobronamerno« utrjevanje »dejanske« realnosti v primeru obupanega, ki je malone zgolj toliko kot utrjevanje lastne *Weltanschauung*, je zato vedno hkrati (ali predvsem) obrambna reakcija, utrjevanje lastnega protipoplavnega nasipa, ko vidimo, da pri sosedu pušča. Vsakdo, ki se je kdaj znašel v položaju obupanca s sesutim svetom, ve, da samozavestni sogovornik »spregleda«, da ne gre za to, da obupanec ne bi vedel, da bo »svet še naprej obstajal«. Gre za to, da tega globoko v sebi nihče od njiju ne more čisto verjeti.

O sprva morda jasnem razmerju sveta (objekta) in partikularnega posameznikovega pogleda (subjekta), ki naj bi ga izražal svetovni nazor – ali, če *Weltanschauung* za boljšo ponazoritev malce okorno prevedemo s »pogledom na svet«, – lahko na tem mestu rečemo, da partikularni pogled na neki točki sovpade s svetom. Med njima nikakor ni mogoče potegniti tako jasne meje, kot bi se morebiti zdelo. Če lahko o razmerju sveta in posameznika v smislu jasne razmejitve subjekta in objekta sploh kaj zanesljivega sklenemo, je to nemara le, da v lacanovski maniri spolnega razmerja ne obstaja.

Svet ideologije ali ideologija sveta?

Z ideologijo so težave. Najprej se zdi, da je povsod prisotna, ko pa bolje pogledamo, je nikjer ni. Njen učinek se izmika pogledu. Zdi se, da jo lahko opazimo le s kotičkom očesa, medtem ko strmimo drugam, in če jo poskušamo neposredno videti, izgine. Izmika se direktnemu zajetju s pozitivnim opisom in vsaka teorija ideologije na neki točki naleti na svojo notranjo mejo in protislovje. Jedrni problem, se zdi, je pri tem vedno vprašanje zunanjosti, notranjosti in zunajideološke pozicije. Če predpostavimo, da smo zunaj, lahko govorimo o materialnih pogojih ideološkega učinka, dejavnikih ekonomije, aparatih države ali brezosebnih mehanizmih oblasti. V tem primeru se prej ali slej zastavi vprašanje, kako se zunanjost, materialnost in brezosebnost pripenjajo na subjekt, s čim se obračajo na posameznika in kako ga zgrabijo od znotraj, da vznikne ideološki učinek. Če pa poskušamo izhajati iz notranjosti ideološkega učinka in raziskati njegov skrivnostni temelj s pomočjo subjektivacije in verovanja, nam v ospredje nehote sili posameznikovo ravnanje ali »praksa«, medtem ko se nam specifični element verjetja, »nenaluknjane« gotovosti, identifikacije ali posameznikove identitete, nezadržno izmika. Če predpostavimo, da smo znotraj, smo za ideološki učinek slepi. Lahko bi rekli tudi takole: pri drugem

lahko pokažemo, kako je v ideologiji, da ne vidi »celotne« slike, kaj se mu izmika in na kakšnih spregledih temelji njegovo ravnanje. Pri sebi tega konstitutivno ne moremo. V tem je težava pozicije. Če želimo pojasniti, zakaj in kako ideologija deluje, se zapletemo v krog možnosti-nemožnosti zunajideološke pozicije, pri čemer se izhajajoč iz možnosti zunanjega opazovalca kmalu znajdemo pred mejo lastne zaslepitve, izhajajoč iz nemožnosti pa v nekakšni »vseideologizaciji«, ki odpravlja pojem ideologije, ideoloških učinkov pa ne. In spet lahko stvar obrnemo: če se posvetimo zgolj vprašanju, zakaj in kako ideologiji spodleti, se nam začne izmikati sama ideološka pozicija in na koncu lahko pademo v sklep, da ideologija ne obstaja.

Vidimo, da meja zajetja ideologije ni toliko konec poti ali ovira, čez katero ne bi mogli videti, kolikor se zdi, da se, ne glede na to, na katerem koncu začnemo, nenadoma znajdemo na drugi strani, da se, kot pri Moebiusovem traku, pot pravzaprav s tihim in neopaznim preskokom nadaljuje v krogu. Namesto da bi v tem iskali pomanjkljivosti posameznih teoretskih pristopov, poskušajmo slediti vodilu, da je problematična stvar sama, in obravnavati sam zagatni »preskok« v njenem jedru.

Za tematizacijo travmatičnega jedra se je, kot kažejo izkušnje, vedno dobro vrniti k Freudu. Iz njegove obravnave *Weltanschauung* lahko strnemo tole: gre za razumsko konstrukcijo, ki se, da učinkuje, opira na verovanje. Če verjamemo, se proizvaja učinek smisla in s tem varnosti in sreče. Meri na področje resnice in odpravlja vsa vprašanja, krpa luknje, osmišlja, poenoti in celi svet ter naše mesto v njem. V zameno zahteva podreditev in poslušnost. Lahko bi rekli, da gre za nekakšno totalizacijo smisla, poenotenje vseh koščkov v veliko sestavljanko, v kateri je posameznik neposredno vključen. Stremljenja po takšnem »vélikem Smislu« izhajajo iz nekih inherentnih mehanizmov človeške duševnosti; nujno vznikajo in ne moremo se jim v celoti izogniti. *Weltanschauung* bi torej, kot kaže, zlahka prestavili v prizmo ideologije, saj poudarja nekatere glavne elemente obravnave ideološkega učinka: smisel, verovanje, podreditev in – kar je morda bistveno – nujnost, s katero vedno znova vznika.

Smisel je morda nekaj najpomembnejšega v človeški konstelaciji, nekaj, kar jo nemara najbolj opredeljuje in k čemur človeška bitja zelo zavzeto stremijo. In hkrati je videti, da se človeku izmika skoraj sorazmerno z zavzetostjo njegovega iskanja. Stvari se zdijo morda še najbolj smiselne, ko se o njihovem smislu sploh ne sprašujemo. Z docela istimi besedami zadenemo ob problem verovanja. Pascalov slavni nasvet neverniku, ki se mu ob vseh teoloških dokazih in prizadevanjih »prava vera« še vedno izmika, naravnost odvrača od iskanja – kdor angažirano išče, nikakor ne bo našel.[8] Lahko bi rekli tudi, da smisel in verovanje pripadata redu »bistveno stranskih proizvodov«, ki se človeku »zgodijo«, medtem ko se posveča drugim stvarem (Elster, 2000), in iz te perspektive se zdi, da ju druži neki skupni moment primanjkljaja, ki se tem bolj izmika izpolnjenju, kolikor bolj si zanj prizadevamo.

A paradoks pozicije iskalca je, kot poudarja Lacan, nazadnje v tem, da pravzaprav išče že najdeno, da je predpostavka vere ali smisla v samem izhodišču iskanja kot njegov notranji pogoj in motor (Lacan, 1996: 12). Druga pot do težave s smislom in verovanjem je zato ravno nasprotna. Teže kot najti smisel se zdi zares vztrajati v nesmislu. Smisel se resda izmika, ko ga iščemo, a če opustimo iskanje in se prepustimo vsakodnevni rutini, se nam nekako neopazno prikrade za hrbet in na neki točki se zavemo, da se je smiselnost uverižila ravno iz vsakodnevne

[8] »Radi bi prišli do vere, a ne poznate poti; radi bi ozdraveli od nevere in iščete zdravila: učite se od tistih, ki so bili nemočni kakor vi in ki zdaj jamčijo z vsem, kar imajo. Ti ljudje poznajo pot, po kateri bi šli radi vi, in so ozdraveli od bolezni, ki jo vi želite pregnati. Posnemajte način, ki so z njim oni začeli: ravnali so, kakor da vero že imajo, uporabljali blagoslovljeno vodo, dajali za maše ipd. To vam bo čisto naravno pomagalo k veri in vas poneumilo.« (Pascal, 1986: 112.) »Poneumljenje« je v tem kontekstu brati v smislu odpovedi razumu v njegovi oholosti ali kot poziv k ponižanju razuma (ibid.: 116, Pfaller, 2009: 132).

banalnosti. Nesmisel pa, ravno nasprotno, zahteva nenehen napor. Če se pripeti, da se smiselni okvir zamaje, smo kakor programirani za njegovo ponovno vzpostavitev, luknje v smiselni strukturi se lahko hitro zamašijo in pri izbiri mašil niso niti najmanj izbirčne. Pograbijo in uporabijo vse, kar jim pride na pot, pri čemer logika v zvezi z morebitnimi protislovji komaj pride do besede. Zdi se, da je nenehno na delu nekakšna »sekundarna obdelava«, proces, ki ga je Freud v *Interpretaciji sanj* opisal kot psihično funkcijo, ki krpa vrzeli v zgradbi sanj in jih povezuje v smiselno celoto že med njihovim nastajanjem. »Ta funkcija se vede na podoben način, kot ga pesnik zlobno pripisuje filozofom – s svojimi cunjami in zaplatami krpa vrzeli v zgradbi sanj. Posledica tega prizadevanja je, da sanje izgubijo videz nesmiselnosti in nepovezanosti in se približajo vzoru razumljivega doživljaja.« (Freud, 2000: 448–449)

[9] Navajamo posrečen Dolarjev prevod: »Preveč sta razbita življenje in svet! / Le nemški profesor lahko ju popravi. / On zna življenje spet spraviti v red, / iz njega razumen sistem mi napravi. / S čepico nočno in s haljo zaceli / v zgradbi sveta vse razpoke, vrzeli.« (Dolar, 2010: 251)

[10] Za prvo razgrnitev in razlago te formule se je mogoče obrniti na preveden izsek *Saj vem, pa vendar* (Mannoni, 1993).

Sekundarna obdelava vedno že »interpretira« sanje, še preden so lahko izpostavljene interpretaciji v budnosti, in tako nikoli nimamo dostopa do njihove »surove materije«, do »primarnega procesa«, do nezavednega »v čisti obliki«. Ob Freudovi aluziji na Heinejeve, zoper Hegla uperjene posmehljive verze[9] za ponazoritev dela sanj se lahko vprašamo, ali nemara tudi v budnosti ne obstaja instanca, ki »s svojimi cunjami in zaplatami« krpa vrzeli v zgradbi realnosti – ali je nemara realnost »v čisti obliki« ravno tako nedostopna. In če je nezavedno »v čisti obliki« najbolj problematično ravno toliko, kolikor se razume postavljeno na neko drugo prizorišče, za zastorom take ali drugačne zaščitne instance, ki naj bi onemogočala vstop v nezavedni »onkraj«, je na enak način problematična predpostavka »čiste«, »realne« realnosti (ali če parafraziramo Hegla: za zaveso ni ničesar). S tezo, da je poleg smisla tudi verovanja nekako vedno preveč, bi se najbrž takoj strinjali Richard Dawkins in mnogi, ki so v razsvetljenski drži pripravljeni zastopati glas razuma proti nekritičnemu sprejetju vsakršnega »vnaprej pripravljenega« smisla in resnic religioznih sistemov. Dodatka, da gre morda za konstitutivni, neodpravljivi »preveč« v jedru razuma, ki konstruira našo realnost, pri tem najbrž ne bi tako zlahka sprejeli. To tezo najmočneje podpira psihoanaliza, ki na podlagi primerov iz vsakdanjega življenja poudarja, da nas ne glede na razumske razlage in stališča, po katerih se skušamo ravnati, pri našem početju in početju vztrajno in pogosto precej močneje preganja neko očem skrito, »tiho« prepričanje, povzeto v kratki in slavni »formuli«: »saj vem, pa vendar …«.[10] S presežkom smisla in verovanja, ki se po drugi strani hkrati kaže kot izpolnitvi nenehno izmikajoč se primanjkljaj, smo v jedru problema ideološkega učinka. Slednji nam namreč po eni strani konstruira realnost, osmišlja in povezuje svet, pri čemer se mu ne moremo povsem in hote izogniti, po drugi strani pa ga, ravno če se mu ne moremo izogniti, nikakor ne moremo naravnost osvetliti in »zgrabiti za vrat«. S pomočjo *Weltanschauung* lahko morda zadenemo oboje.

V Freudovi drži zagovornika »znanstvenega pristopa k resnici« nasproti *Weltanschauung* je, kot smo že nakazali, onkraj prvega vtisa razsvetljenske razumske pozicije in »vere v znanost« produktivneje slediti tezi o necelosti resnice. Znanstveni »nazor«, ki se po Freudu odpoveduje graditvi celovitega sistema in totalizaciji smisla, se od *Weltanschauung* loči s skromnostjo do resnice in z odklanjanjem iluzij (Freud, 1991b: 177–178). Zdi se, da je to v temelju povezano ravno z odpovedjo opori v verovanju, ki bi zamašila vrzeli in odpravila znanosti nedostopna ali nerazložljiva vprašanja. Freudov ključni primer *Weltanschauung*, ki se opira na verovanje, je resda religija, a pri znanstvenem odklanjanju iluzij ne gre preprosto za odklanjanje verskih dogem, praznoverja ali »babjih čenč«. Da gre za nekaj »globljega«, nakazuje primer filozofije,

[11] »In pogosto se zdi, da pesnikov (H. Heine) posmeh ni neupravičen, ko za filozofa trdi, da / S čepico nočno in s haljo zaceli / v zgradbi sveta vse razpoke, vrzeli.« (Freud, 1991b: 157)

[12] Metodološka napaka filozofije je za Freuda v precenjevanju spoznavne vrednosti naših logičnih operacij (Freud, 1991b: 156).

[13] »Od vsega začetka govoreči subjekt premešča svoje verovanje na velikega Drugega kot red čistega zunanjega videza, tako da subjekt 'tega nikoli ni resnično verjel' – od vsega začetka se je naslavljal na nekega razsrediščenega drugega, ki mu je pripisoval to verovanje.« (Žižek, 2003: 157)

ki se, kolikor je po Freudovi (ponovni!) pritegnitvi Heinejevih verzov[11] sodeč izenačena predvsem s filozofijo nemških klasikov in zlasti Hegla, v obravnavi *Weltanschauung* pridružuje religiji v stremljenju k celoviti resnici in graditvi sklenjenega sistema, ki bi zakrpal vse luknje sveta. Če si Freud skromno odreče pravico do presojanja trdnosti takih filozofskih sistemov, to pravzaprav ni pomembno. Glavni problem je zanj v sistemski celovitosti, v kateri vidi skupno točko filozofije in religije (ibid.: 156–157). In če bi filozofija na tem mestu lahko upravičeno ugovarjala, tudi to ni bistveno. Primer filozofije namreč poudarja ključno poanto, da pri momentu verovanja, če pomeni sprejemanje določenih »iluzij«, nikakor ne gre za Adama in Evo, angelce ali brezmadežno spočetje. Iluzija, ki zasluži Freudovo grajo, je v celovitosti sistema. Problematični moment verovanja je vera v »célo« resnico, za katero jamči neka nedvomljiva instanca – naj bo to Bog ali pri filozofiji po Freudu, vsemogočna logika razumskega sklepanja.[12] V obeh primerih je smisel oprt na neko navidezno izvzeto točko, brez katere sistem »življenja, vesolja in sploh vsega« ne more stati.

Če zahteve po smiselni totalizaciji sveta vznikajo iz neizogibnih mehanizmov naše duševnosti, se za »vero« v iluzijo cele resnice nikakor ni treba posebej truditi. Nasprotno, zdi se, da gre za nujno in samodejno operacijo, ki nas spremlja mimo naše volje (in vednosti) in v kateri »preveč verovanja« sovpada s »preveč smisla«, mehanizmom, ki z vsemi sredstvi drži skupaj našo realnost. Nemara bi v tem lahko videli operacijo nekega »temeljnega verjetja«, preskok, za katerega se zdi, da podgrajuje našo celotno »jazovsko« realnost in v katerem bi lahko prepoznali tudi jedro ideološkega učinka. Temu je Pfaller na sledi s konceptom »umisleka brez lastnika«, a kar morda spregleda, je, da pravih »lastnih umislekov«, ki ne bi bili podkrepljeni z »nelastniškimi«, pravzaprav ni. Njegova obravnava verovanja, ki lastne umisleke opredeljuje kot verovanje, ki ga posameznik zavestno sprejema in svoje prepričanje izkazuje z izjavo »za tem stojim« v nasprotju z umisleki, ki so vedno umisleki drugega in jih posameznik nikoli ne vzame nase (Pfaller, 2009: 74), vzpostavlja ločitev, kjer ta ni povsem ustrezna. V samem »za tem stojim« je namreč slepa pega, ki ji subjekt ne more priti na kraj, izmik, ki zahteva »verovanje«, da se prikrije, in to verovanje je že od začetka »v drugem«. Na to nemara meri Žižek, ko pojasnjuje, da so najbolj temeljna verovanja od vsega začetka »razsrediščena«, verovanja Drugega, ki ga v tem primeru v premeni subjekta predpostavljene vednosti imenuje »subjekt, za katerega se predvideva, da verjame« (Žižek, 2003: 157).[13] »Za tem stojim« ni nič drugega kot »interpelirana« subjektivnost, identiteta, to, kar subjekt *misli, da je*. In ta identiteta je podkrepljena z verovanjem Drugega, ki od samega začetka namesto subjekta »verjame« v njegovo identiteto, v to, da posameznik dejansko *je*, kar mu Drugi pravi, da je in – nemara predvsem – da je v tem cél.

Drugi, ki jamči za célost, ta vsemogočni porok, ki je temeljna predpostavka celote Smisla, in ne nazadnje Drugi, ki naj bi verjel, česar subjekt ne more, pa, kot se nazadnje izkaže, manjka. V Resnici zija luknja in kar jo prikriva in s tem ohranja iluzijo celote, je za psihoanalizo v registru fantazme, če ta nastopa na mestu manjkajočega Drugega in nam s tem omogoča, da z njegovo manjkavostjo nekako shajamo (Dolar, 2010: 197). Ohranjanje iluzije celote in z njo opore ideološkega učinka je v tem smislu vključeno v fantazmatsko funkcijo »podgrajevanja« realnosti in posameznikove subjektivnosti, ki prikriva njuno luknjičavost, zagotavlja navidezno

trdnost sveta in naše pozicije v njem. Tako bi morda res lahko rekli, da je fantazma v zadnji instanci fantazma smisla, ki céli vsako subjektivnost in realnost.[14] S tem bi lahko pojasnili premene ideološkega učinka, ki ga lahko prepoznamo tako v podpori poljubni uradni politiki, kot njenem gorečem zavračanju, v identifikaciji z »ljubljenim vodjo« in individualistični drži »apolitičnega« potrošnika ali ciničnega skeptika, tako v nekritičnem sprejemanju rigidnih religioznih prepovedi, kot v »svobodni« hedonistični drži … V vseh primerih je posameznikova realnost nekako poenotena v smiselno celoto, ki se, kolikor je smiselna zanj, ki je v njej »subjekt«, njemu kaže kot njegov svet, realnost ali »objektivno stanje stvari«, drugemu, ki se mu celota sestavlja drugače, pa kot ideologija.

A funkcija fantazme je, kolikor je povezana z užitkom, skrajno dvoumna. Po eni strani prikriva manko Drugega, ko zarisuje poteze *objet petit a*, skrivnostnega objekta-razloga želje, ki vznikne v preseku manka v Drugem in manka v subjektu ter »maši« njuno luknjičavost. Fantazma določa, kako v konkretnih objektih prepoznamo tisti »nekaj«, zaradi katerega jih želimo. V tem smislu nas nauči želeti: ker spolno razmerje ne obstaja, ne želimo po nekem skupnem (biološko) predpisanem vzorcu, temveč potrebujemo posredujoč fantazmatski okvir (Žižek, 2003: 15–21). Skrivnost, ki jo fantazma »prikriva«, je v tem, da niti v Drugem niti v subjektu ni sublimnega objekta, ki bi zadovoljil željo. A po drugi strani se v »metonimičnem« premeščanju želje, ki ob vsakem konkretnem objektu izkusi razočaranje »dobro, ampak to ni tisto (za kar mi v resnici gre)«, v samem kroženju okrog praznine *objet a* vedno nekaj zadovoljuje. Tu vstopa dimenzija gona, ki je zavezan popolnoma drugi, z željo nezdružljivi logiki »vedno zadovoljenega« in ne potrebuje fantazmatskih »posrednikov«.[15] V njegovem slepem kroženju vznika užitek, zaznamovan s »simbolno kastracijo« – z govorico, Drugim in željo. Vznika kot *jouissance*, »vedno-že-presežni« užitek bolečine v jedru vsakega uživanja, ki spodkopava načelo ugodja (Miller, 2001: 15–20). Užitek *je* jedrni problem: ne moremo (in nočemo) se ga znebiti, hkrati pa ga nikakor ne moremo »udomačiti«, spraviti v okvir »normalnosti« ali uravnotežiti. Do »pravega« neposrednega užitka nimamo dostopa, pa vendar ga je vseeno vedno preveč. In kot sam užitek je paradoksno tudi njegovo razmerje do fantazme. »Po *doxi* fantazma zastopa trenutek zaprtja: fantazma je zaslon, prek katerega se subjekt izogne radikalnemu odprtju skrivnosti želje Drugega – mar potemtakem 'iti-skozi fantazmo' ni sinonim soočenja z odprtostjo, z breznom nedoumne želje Drugega? A kaj pa, če je z zadevo prav nasprotno? Kaj če je prav fantazma tista, ki – kolikor zapolnjuje praznino želje Drugega – ohranja (lažno) odprtje, namreč predstavo, da obstoji radikalna Drugost, ki dela naš univerzum nepopoln? In kaj če posledično 'prekoračiti fantazmo' vključuje sprejetje radikalnega ontološkega zaprtja?« (Žižek, 2003: 61)

Žižkov odlomek poudarja, da nam fantazma na eni strani nastopa kot zaslon, zastirka, ki prikriva skrivnost želje Drugega, skrivnost, da ji ne moremo priti na kraj, in da je vsak konkretni objekt »nepravi«, da je v polju Drugega neskončno veliko zahtev, ki jih naslavlja na posameznika, in neskončno veliko klicev, na katere se posameznik lahko vedno znova odzove.

[14] »In v tem lahko vidimo funkcijo fantazme, kakršno bo pozneje analiziral Lacan: tisto, kar zapolni manko ('manko v Drugem') in kot narativni scenarij prikriva praznino, scenarij, ki je zmožen podeliti smisel nesmiselnemu in povezati nepovezano. Je smisel naposled vselej talec fantazme? Je fantazma v zadnji instanci prav fantazma smisla?« (Dolar, 2010: 255)

[15] Želja je strukturno nezadovoljena, vznikne kot taka in je zavezana drsenju med objekti, ki je v zadnji instanci drsenje v krogu. Gon je vedno zadovoljên, zadovoljitev je vpisana v njegovo kroženje: zgreši svoj »aim« in s tem vseeno doseže svoj »goal« (Lacan, 1996: 164–165). »Pri gonu lahko vselej vprašate – kdo goni? Je v tem gonu pilot? V nekem pomenu je videti, da gon pluje na slepo srečo. Toda dejansko je želja tista, ki pluje na slepo, medtem ko gon ve za svojo pot. Videti je, da goni blodijo, videti je, da so nagnjeni k odklonom in abnormalnostim. Toda dejansko goni poznajo svojo pot proti zadovoljitvi kot objektu. Lacan je to poenostavil, ko je gon upodobil kot kroženje okoli objekta, pri čemer je slednji *rezultat ali produkt kroženja*.« (Miller, 2001: 115–116)

[16] »Kaj pa užitek? Tukaj se zvede na neko zgolj negativno instanco. Užitek je to, kar ne služi ničemur. /…/ Nič ne sili kogarkoli k uživanju, razen nadjaza. Nadjaz je imperativ užitka – *Uživaj*!« (Lacan, 1985: 6–7.)

Fantazma prikriva skrivnost, da je želja, kolikor je želja Drugega, ravno znamenje njegove manjkavosti, neizpolnjenosti, necelosti. Prekoračitev fantazme bi v tem primeru pomenila subverzivno pot »osvoboditve« od večnega premeščanja, večnega iskanja in truda, da »zakrpamo« Drugega. (Malce naivno rečeno bi morali v tem primeru vsi takoj na drugo stran.) A po drugi plati se zdi, da fantazma ravno s tem, ko domnevno prikriva manko v Drugem, ustvarja »pogoje možnosti za življenje«. Če namreč »ohranja (lažno) odprtje«, »predstavo Drugosti«, ki zagotavlja nepopolnost (in s tem odprtost!) našega »univerzuma«, to ohranja proti slepi »vednosti« gona, vednosti, ki se ne sprašuje, ne želi in, kot je nekje zapisal Dolar, »goni svoje« ne glede na vse. Gon je v neskladju s telesom, iztirja ritem življenja, »zastopa brezpogojni impetus, ki se ne ozira na lastne potrebe živega telesa in na njem preprosto parazitira« (ibid.: 62). Gon kot tak je zato gon smrti, na katerega stran se nikakor ne moremo neposredno postaviti. In če je radikalna zaprtost gona, ki se zadovoljuje v »večnem« kroženju prek smrti telesa edino, kar nas čaka onkraj fantazme, je njena prekoračitev vse kaj drugega kot »svoboda« v odprtju drugosti. Zaobiti posredniško vlogo zaslona fantazme je v soočenju s »še več istega« ravno soočenje z *jouissance*, sprejetje bolečine kot inherentne presežku užitka ali drža »aktivne potrditve pasivne konfrontacije z *objet petit a*« (ibid.: 61).

Če ideološki učinek temelji na fantazmi, se ga drži podoben problem. Zdi se, da je razpet med dve »nemogoči« pobočji: na eni strani se vzpenja po poti totalizacije smisla, na drugi strani po poti užitka. Na strani smisla teži k vzpostavitvi trdne subjektivne pozicije in celote sveta ter nas s tem podreja simbolnemu Drugemu in vpenja v družbeno realnost pravil in identifikacij. Pri tem naleti na svojo notranjo oviro – nemožnost v manku, ki ga ne more zapolniti in ki se nahaja tako na strani Drugega kot na strani subjekta. Na strani užitka, ki je na videz že »po definiciji« zoperstavljen smislu,[16] se ideološki učinek opira na prikrito uživanje subjekta, ki se »vrine« v vsako smiselno konstelacijo posameznikove realnosti ter jo hkrati poganja in spodjeda. Izmuzljivi objekt, ki priskrbi užitek, je hkrati gonilo vsake ideološke zgradbe in subverzivni potencial njenega razkroja (Dolar, 1988: 104). Tega užitka subjekt namreč nikakor ne more »vzeti nase«. V primerjavi s simptomi, ki se interpretirajo v analizi, je treba fantazmo, ki se drži užitka, (re)konstruirati. Če interpretacija proizvede učinek resnice, v kateri se subjekt prepozna, pridemo s konstrukcijo fantazme do vednosti o gonu, o užitku subjekta, v kateri se ne moremo prepoznati, je subjektivirati ali v njej najti svoje »resnice« (Žižek, 2003: 40). Vzeti nase fantazmo pomeni žrtvovati subjektivnost in podobno je z ideologijo: ne moremo hkrati »uživati« in se pri tem »od zunaj«, z distance, opazovati. In če se po eni plati zdi, da je ideološki učinek zaradi svoje opore v užitku neomajno trden, ga po drugi strani spodkopava ravno banalna nesmiselnost uživanja, ki nenehno uhaja simbolizaciji in povzetju v realnost. Lahko bi rekli, da moremo tudi svojo ideološko pozicijo le »rekonstruirati«, ne pa je zares vzeti nase, ne da bi izgubili subjektivnost (in realnost), ki je z njo določena.

Če je torej svet, ki zaobjema tako subjektivnost kot posameznikovo realnost, bistveno določen z nekim neodpravljivim »ideološkim učinkom«, ali ni potem »ves« v domeni konstrukta, ločen od »tega, kar obstaja neodvisno od nas«, in na strani »za nas« v nekakšnem »nerazmerju« z »na sebi«? Ali obstaja (četudi nedostopna) »realna realnost«? Znova se obrnimo k Freudu. Zanimivo je, da se sklicuje na Heinejeve verze na dveh pomembnih mestih: v *Interpretaciji sanj* zato, da bi ponazoril sekundarno obdelavo, ki krpa luknje sanj, in pri *Weltanschauung*, da bi kritiziral filozofsko izgrajevanje sistema, ki krpa luknje sveta. Na eni strani imamo torej instanco, ki sanje prilikuje realnosti, ko jih približuje budni smiselnosti, na drugi strani pa

zmotno totalizacijo smisla v budnosti sami. Pri sanjah vemo, da brez sekundarne obdelave ne gre; ta instanca »vedno že« popači primarni proces – še več, primarni proces v svoji čisti in nepopačeni obliki ne obstaja. »Popačitve« so vse, kar je, nezavedno nikakor ni »romantično nezavedno domišljijske ustvarjalnosti« ali »kraj nočnih božanstev«, kaže se le v spotikljajih, okvarah in razpokah (Lacan, 1996: 27–28). Kaj to pomeni za drugi primer? Ravno tako bi lahko rekli, da totalizacija smisla kot krpanje sveta v budnosti »vedno že« popači »primarno realnost« – še več, »primarna realnost« v svoji čisti in nepopačeni obliki ravno tako ne obstaja. Poskusi totalizacije smisla, ki jim vedno znova spodleti, so vse, kar je; »primarna realnost« se kaže le v spotikljajih, okvarah in razpokah.

[17] »Na eni strani imamo tako logiko konstitutivnega izločanja oz. manka, na kateri temelji dialektika želje, na drugi strani pa vznikanje »nemogočih/nelogičnih/nepričakovanih presežkov, ki prežema logiko gona.« (Zupančič Žerdin, 2010: 21)

[18] Dolar izhaja iz Lacanovega opiranja na Demokritov *den* (Lacan, 1996: 61), ki se umešča med bit in nič: »Kaj je torej *den*? Ne nekaj, ne nič, ne bit, ne eno, ne nekaj pozitivno obstoječega, ne odsotnega, ne številnega – /…/ [je] entiteta brez lastne identitete in konsistence, vzrok iztirjenja vzročnosti, ki pa mu ne moremo pripisati neodvisnega ontološkega statusa – entiteta, ki prebiva v razpoki, ne neka bit, a tudi ne nič« (Dolar, 2010: 236).

Namesto na realnost …

… se sklicujmo raje na simptom. Simptom, če pomeni spodrsljaj v smiselni strukturi, tujek, ki ga ne moremo povzeti v sistem pomena, ki se mu zavoljo užitka v njem ne moremo odreči, a ki vseeno spodjeda vsako imaginarno avtonomijo »interpelirane« subjektivnosti. Na simptom, če nakazuje, da se »onkraj interpelacije« nahaja neko odprtje, ki nastopa tako v dimenziji manka kot presežka[17] in kali vsakršno trdno in célo realnost. Sklicujmo se na simptom, ki nakazuje, da smo zaznamovani z dvema bistvenima poloma »drugosti«, z govorico in telesom, z nezavednim in seksualnostjo. Drugost ni le na strani simbolnega. V lacanovski koncepciji je Drugi »tako 'telesni Drugi', torej Drugi, ki telesnost obdarja s seksualnostjo, njeno dvojnostjo, rezom in presežkom, kakor tudi v istem mahu 'netelesni Drugi', Drugi govorice in simbolnega reda, in drugost ene in druge plati je prav tisto, kar ju druži, drži skupaj, drugost na stičišču 'telesnega' in 'netelesnega' – a nekaj, kar vendarle ne more zajeti samega zase in kar nazadnje v ontološkem pogledu ne obstaja« (Dolar, 2010: 216). Ne obstaja, a učinkuje: njegov neobstoj se ne izteka preprosto v nič, izteka se v nek »ič«, *den*,[18] v paradoksni *objet a*, ki onkraj neobstoja Drugega vztraja kljub svoji »ne-eksistenci« (ibid.: 237). In z *objet a* smo na strani realnega.

Ta objekt je »realno kot notranje subjektu in hkrati kot slepa pega zunanje realnosti, saj uteleša natanko njeno nemožno« (Zupančič, 2010: 16). To je lacanovsko realno-nemožno jedro, okrog katerega se konstituira subjektivnost in ki je hkrati tisto najbolj zunanje in tuje, kar »vdira« v realnost – to, kar se označuje z izrazom *ekstimno* (glej Miller, 2001: 219–235). Nemožno je ravno v smislu, da se »zgodi«, a ga realnost ne more povzeti. To ne pomeni, da poleg realnosti obstaja še »neko drugo prizorišče« realnega: »na nek način je realnost vse. Ni pa realnost *vsa*, 'cela'. Zaradi lastne necelosti v svojem gibanju proizvaja nekaj, kar ji je heterogeno oz. ni neposredno zvedljivo nazaj nanjo. S pomočjo realnosti se ponavlja, tj. *nastopa* nekaj drugega.« (ibid.: 35.) »Svet« je en sam, a z notranjim »preskokom«, ki odpira možnost »množtva« in partikularnosti, z napako, ki ji lahko morda rečemo kar »napaka zavesti« in ki v osrčju vselej-že-prisotnega odpira možnost novega. V realnosti se ravno s to napako, z neskladjem v njej odpira »prostor za invencijo, za novo, za povezave, ki niso že od nekdaj tu« (Miller, 2001: 217).

Zato se sklicujmo na izgubo »celega« sveta, ki se odraža v primeru obupančevega »sesutja« in ki jo tako ali drugače pomeni vsaka kritika ideologije. To je izguba, ki nakazuje, da sklenjene-

ga sveta v nekem smislu pravzaprav nikoli nismo zares »imeli«, da sklenjena realnost, céla in poenotena, v kateri je vse na svojem mestu, ničesar premalo in ničesar preveč, – ravno tako kot Drugi – ne obstaja. Ta izguba nakazuje, da obstajajo poskusi »totalizacije« realnosti, ki *so* naša subjektivnost, in obstaja »garancija« njihove spodletelosti, ki je *prav tako naša subjektivnost* in ki je, če nastopa kot napaka, vdor, ki »ruši« realnost, prav na strani realnega. Paradoksno so ti poskusi totalizacije pravzaprav vse, kar imamo, in ne moremo se jim preprosto odreči, kot se ne moremo izogniti temu, kar jih spodjeda. Ravno v njihovi spodletelosti se poraja »garant« svobode, ki jamči zanjo, dokler obstaja nekaj, čemur lahko spodleti – jamči ravno v spodletelosti. Onkraj spodletelosti ni harmoničnega »raja« srečnih ujemanj. To je prej »kraj«, kjer ni ničesar, kar bi sploh lahko spodletelo, in če je tam radikalna »svoboda«, je bistveno drugačnega pomena.[19]

Kjer svet *je* v vsej svoji masivni in céli prezenci, pravzaprav ne more priti do takšne izgube, in kjer ni izgube, ni odprtja, zevi, možnosti, da se proizvede nekaj nepričakovanega – ni tovrstne svobode. Izguba sveta je v tem pogledu vseskozi zaželena. Seveda ne gre za vprašanje prehoda, prekoračitve v »onstran sveta«. Po vsakem konkretnem sesutju se svet celo najpogosteje precej hitro ponovno sestavi. Gre za to, da je »strukturna« možnost njegove izgube zanesljivo znamenje podrejenosti »ciklusu« graditve in rušenja, vpetosti v proces »totalizacije« sveta, ki pa mu vedno znova »svobodno« spodrsne.

Razume se, da s to pozicijo v vsakdanjem življenju ne pridemo daleč. Morda bi lahko rekli celo, da je ne moremo zares »subjektivirati« ali »vzeti nase«. Pomislimo – če se nam je poprej že drža »trdega realista«, ki je obupanca s sesutim svetom soočal z njegovo nepomembnostjo, morda zdela egoistična in neprijazna, kako bi šele bilo, če bi prijatelju v stiski raje rekli: »Še dobro, da se ti je sesul svet, zdaj vsaj veš, da si bil v tem za trenutek svoboden!«

[19] Onkraj »spodletelosti« simbolnega Drugega je psihoza, »norost« in svoboda *par excellence*, ki je hkrati absolutna ujetost: »človek je rojen v verigah, v verigah označevalca, in glej, povsod leži v verigah – z izjemo dejanskega duševnega bolnika, ki je zavrgel očetovo zapeljevanje, vendar za ceno svoje duše, celo oblike svojega telesa. Užitka ni hotel zamenjati za označevalca očeta in zato je užitek zanj ostal intimen, medtem ko je bil označevalec očeta zanj izključen. Od tod naprej svoboda dejanska je njegova usoda, saj vzroka svoje želje ni postavil v Drugega. Ali je vedel, da bo s tem po logični poti izročen temu, da ga Drugi ljubi in preganja s svojimi vsiljivostmi, vse do preganjavice?« (Miller, 2001: 174)

Literatura

ALTHUSSER, L. (2000): *Izbrani spisi.* Ljubljana, Založba /*cf.

DOLAR, M. (1988): Beyond Interpelation. *Vestnik* 9 (1): 97–105.

DOLAR, M. (2010): *Oficirji, služkinje in dimnikarji.* Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

ELSTER, J. (2000): *Kislo grozdje.* Ljubljana, Krtina.

FREUD, S. (1991a): Humor. *Problemi. Eseji 29* (3): 93–96.

FREUD, S. (1991b): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.

FREUD, S. (2000): *Interpretacija sanj.* Ljubljana, Studia humanitatis.

LACAN, J. (1985): *Seminar Jacquesa Lacana. Knj. 20, Še: 1972–1973*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

LACAN, J. (1996): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

MANNONI, O. (1993): Saj vem, pa vendar. *Problemi 31* (4/5): 359–384.

MILLER, J.-A. (2001): *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

PASCAL, B. (1986): *Misli.* Celje, Mohorjeva družba.

PFALLER, R. (2009): *Umazano sveto in čisti um.* Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
RIHA, R. IN ŽIŽEK, S. (1985): *Problemi teorije fetišizma*. Ljubljana, Univerzum.
SALECL, R. (2010): *Izbira*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
ZUPANČIČ, A. (1993): *Etika realnega: Kant, Lacan.* Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
ZUPANČIČ, A. (2004): *Poetika: druga knjiga.* Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
ZUPANČIČ ŽERDIN, A. (2010): Realno in njegovo nemožno. *Problemi* 48 (1/2): 5–43.
ŽIŽEK, S. (2003): *Kuga fantazem*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Aljoša Kravanja

Podtalna govorica

Dostojevski in problem trpljenja

Izguba sveta zahteva neko pričevanje, spomine ali zapiske, ki govorijo o njej iz notranjega izkustva izgube. Da bi bila namreč izguba sveta korenita, popolna, dobesedna in ne zgolj bolj ali manj slikovita prispodoba, ne more biti sama nikoli neko dejstvo v svetu, dostopno politični ali zgodovinski analizi. »Dejstvo modernosti je, da smo izgubili vero v svet,« pravi Deleuze (1985: 223). A če to dejstvo razumemo kot stanje stvari, v katerem smo se znašli v modernosti – kot eksistenco v poznem kapitalizmu, kot prekinitev organskih vezi s skupnostjo ali kot umik politične javnosti –, potem očitno ne govorimo o resnični izgubi sveta. Gledano radikalno so to še vedno *svetna* dejstva: tudi če lahko modernost interpretiramo kot rast novih načinov eksistence, ki posameznike oddaljujejo drug od drugega ter od sredstev njihovega življenja, so to še vedno načini eksistence, ki posameznike *čakajo v svetu.* Moderni sentiment odtujenosti je v vseh svojih metafizičnih, moralnih in političnih preoblekah zgolj drugo ime za neko specifično vrsto razmerja, za nerazumevanje, dominacijo ali izkoriščanje, ki pa še vedno ostajajo *razmerja.* Zato ne moremo reči, da z vstopom v te odnose posamezniki izgubijo vez drug z drugim ali s skupnim svetom, temveč moramo samo »odtujitev od sveta« razumeti zgolj kot neko specifično, moderno umeščenost v svet. V tem je smisel stare Spinozove lekcije: tako kot izguba vida ne pomeni resnične negativnosti v slepčevem bistvu, temveč zgolj neko novo konfiguracijo moči njegovega telesa, tako tudi moderna izguba sveta ne pomeni resnične ločitve, *resnične izgube*, temveč zgolj uveljavitev novih razmerij znotraj samega sveta.

Toda zadržimo se za trenutek pri Spinozovem slepcu: »pravimo, da je slepemu vid odtegnjen, ker si zlahka predstavljamo, da vidi. Ta primerjava nastane bodisi zato, ker ga primerjamo z drugimi, bodisi zato, ker njegovo stanje primerjamo s prejšnjim, ko je videl. (...) Toda če upoštevamo odredbo Boga in njeno naravo, o tem človeku ne moremo trditi nič bolj, da mu je bil vid odtegnjen, kot to lahko trdimo o kamnu« (Spinoza, 2001: 40). Slepčeva izguba vida ne velja za slepca samega ali za njegovo bistvo, ki po definiciji ne vsebuje nobene negativnosti; ne izreka se o njegovih očeh, temveč velja zgolj v naših očeh, ki o slepčevih sodijo od zunaj. Isto lahko rečemo tudi za izgubo, o kateri bomo govorili v tem eseju: izguba sveta se v resnici ne izreka o stvari sami,

ne velja *ad rem*, ampak zgolj v naši moralistični oceni modernosti, nostalgični primerjavi ali politični ihtavosti. Tako kot bi v redu bistev zaman iskali najmanjšo sled negativnosti, tako tudi v svetu ne bomo našli razmerja ločitve od sveta, temveč zgolj nove vrste povezav, nove specifične vezi med predmeti in ljudmi.

[1] Ruski izvirnik »*Zapiski iz podpol'ya*« se v slovenščino prevaja izmenično kot »zapiski iz podpodja« in »zapiski iz podtalja«. V pričujočem besedilu bom uporabljal drugo rešitev, ki se čedalje bolj uveljavlja v novejših prevodih Dostojevskega in študijah o njegovem delu.

A vendarle ostaja neka realnost izgube, ki je Spinozova analiza ne zajame. Morda zares velja, da ni na slepčevem telesu nobene pozitivne lastnosti, ki bi ustrezala »odtegnitvi« vida, nič bolj kot ni v svetu razmerja, ki bi ga lahko opisali kot pristno izgubo sveta. *Toda slepemu je njegova izguba vida v trpljenje; in tisti, ki je izgubil svet, svojo izgubo trpi.* Slepčevo trpljenje, pa naj bo še tako pritajeno in skromno, je *edina realnost njegove izgube vida*. Zato tudi izgube sveta ne bomo našli v snopu odnosov med ljudmi in stvarmi, v modernih načinih izkoriščanja, dominacije in nerazumevanja, ki natanko kot odnosi še vedno predstavljajo neko kvečjemu sprevrženo vrsto povezave; o njej nam bo lahko spregovorilo samo pričevanje (ali »literatura«) tistega, ki jo izkuša kot trpljenje ločitve od sveta. Toda to bo nujno tudi pomenilo, da ni na samem trpljenju nič svetnega. Ker se izguba sveta razodeva le v notranjosti izkustva trpljenja te izgube, bo samo trpljenje opredeljeno kot *bistveno nerazodeto, nevidno polje naše afektivnosti*, v katerem nam je dana *naša čista notranjost, ločena od sveta.*

Očitno je, da nam pozno devetnajsto in dvajseto stoletje ponujata celo zakladnico teh »izpovedi izgube«, ki se razprostirajo od bogate, rafinirane čutnosti Huysmansovega *Proti toku* do skrajne izčrpanosti Hamsunovega *Gladu*. Toda na začetku te genealogije stoji nenavadno delo F. M. Dostojevskega, *Zapiski iz podtalja*, v katerem sta trpljenje in izguba sveta postavljena v najtesnejšo bližino.[1] V pričujočem eseju se bom osredinil na ta mučni tekst, ki ga bom v navezavi na širši opus Dostojevskega poskušal brati kot pričevanje absolutne notranjosti trpljenja. Videli bomo, da se v tem trpljenju razkriva čista izguba sveta, ki je ne moremo več identificirati z zatonom politične javnosti, uničenjem življenja skupnosti ali razlaščanjem sredstev človekove moči, ki so še vedno povsem svetni fenomeni. Dostojevski se otrese vseh teh zunanjih razlag, ki želijo izgubo sveta pojasniti *s* procesi samega sveta, ter to izgubo v celoti povrne v *brezno absolutnega samonanašanja notranjosti, v »samovoljo«*. »[Dostojevskemu] vzbuja zanimanje predvsem usoda človeka v tistem trenutku, ko se je ta uprl objektivnemu redu sveta, ko se je iztrgal naravi, organskim koreninam, in razglasil samovoljo« (Berdjajev, 2011: 43), pri čemer v tej »samovolji človek skoraj vedno daje prednost trpljenju« (ibid.: 46). Toda videli bomo, da imajo te brezsvetne muke tudi svojo jasno antitezo, družabno afektivnost »zborovanja«, »konklave« ali »prizora«, v katerem liki Dostojevskega prenehajo trpeti v svoji notranjosti, da bi lahko začeli drug drugemu uprizarjati svoje afekte, da bi lahko postali »lepi« in znova svetni. V vseh delih Dostojevskega (pomislimo na Versilovo zanesenjaštvo iz *Mladeniča*, Stavroginovo izpoved Tihonu iz *Besov,* na *Sanje smešnega človeka*) lahko najdemo vizijo sveta, v katerem je pregnana vsakršna notranjost trpljenja, ki človekovo čutnost ločuje od čutnosti drugih ljudi. Toda ta bleščeči svet, ki ga je Dostojevski na več mestih identificiral z nedolžno čutnostjo Lorrainove »Akis in Galateje«, zbudi v podtalnem človeku nekakšen odpor: želi mu »pokazati osle« (Dostojevski, 1979c: 357), navsezadnje ga hoče spriditi, kot je to storil tudi »smešni človek«. Poglejmo si pobliže besedilo tega upora.

*

Zapiski iz podtalja so nenavadno delo. Gledano shematično so sestavljeni iz dveh delov, začetnega eseja »Podtalje«, v katerem neimenovani pripovedovalec (»podtalni človek«) izpove svoj

bolestni, navidezno zmedeni pogled na svet, ter pripovedi »Ob mokrem snegu«, ki popiše dve sramotni epizodi njegovega življenja. Esejistični del je bil deležen velike filozofske pozornosti: o njem so intenzivno razpravljali Berdjajev, Šestov in Bahtin. Poleg »Velikega inkvizitorja«, slovitega traktata iz *Bratov Karamazovih,* je najčistejši prikaz misli Dostojevskega. Podtalni človek, od katerega se Dostojevski v uvodni opombi sicer previdno distancira, nam v prvem delu *Zapiskov* neposredno spregovori o temah, ki bodo ruskega pisatelja zaposlovale v poznejših, vélikih romanih: govori nam o zločinu in odrešitvi, svobodi in samovolji, socializmu in »svetu zlatega veka«.

Toda podtalni človek ni filozof. Ni zakonodajalec, ki bi svojim pojmom odrejal mesta in vloge, temveč nekdo, ki *svoje mišljenje trpi:* »Trdno sem prepričan (...), da je vsaka zavest bolezen« (Dostojevski, 1979c: 332). Zato se mora brezbrižni ton prvega dela izteči v »katastrofo«, ki sledi v drugem.[2] V njem nam podtalni človek, ki živi v notranjem izgnanstvu sredi Sankt Peterburga, stran od vseh prijateljskih, poklicnih ali ljubezenskih vezi, poroča o sramotnem večeru, ki ga je kot nepovabljen gost prestal na poslovilni zabavi nekega nekdanjega sošolca. Ker se nikoli ni razumel s slavljencem in njegovo družbo – še več, odkrito jih je sovražil, vendar hkrati tudi hlepel po njihovi pozornosti –, se zaplete v žolčen in nesmiseln prepir, ki ga okrona z žaljivo napitnico. Po sramotni sceni se zgrožena druščina preseli v sosednjo sobo gostilne, stran od razburjenega pripovedovalca, ki preostanek zabave »nalašč sedi in pije do kraja, v znamenje, da se še malo ne zmeni za ostale«, ter se »postavlja v kar najbolj neodvisne poze in nestrpno čaka, kdaj bodo že oni sami *prvi* spregovorili z njim« (Dostojevski, 1979c: 396). Četudi je motiv nezaželenega obiskovalca Dostojevski uporabil že v *Nespodobni anekdoti* in *Dvojniku,* je prizor iz *Zapiskov* eden izmed vrhuncev njegove komike. Opozarja nas, da se »dediči podtalja« iz poznejših romanov Dostojevskega – Razkolnikov, Stavrogin, Kirillov ali Ivan Karamazov – vselej gibljejo v bližini smešnega. Podtalnega trpljenja ni mogoče prikazati kot tragično figuro, ki bi se zasvetila v dejanju velikega žrtvovanja ali krivične smrti; na njem ni ničesar, kar bi bilo vredno spraviti na svet.

Preostanek *Zapiskov* se sklene z navidezno nepovezano epizodo. Noč po ponižanju podtalni človek preživi s prostitutko, v kateri »iz čiste hudobije« zbudi upanje na boljše življenje, ki pa ga naposled zopet stre. Med pisanjem tega zaključka je Dostojevski nedvomno imel v mislih lik Sonje Marmeladove iz *Zločina in kazni*, ki ga je ustvarjal vzporedno z *Zapiski iz podtalja*. Toda medtem ko se slavni roman sklene z odrešitvijo Razkolnikova, bi na koncu *Zapiskov* zaman iskali spreobrnitev podtalnega človeka, ki svoje beležke piše naprej, ki še vedno v istem tonu in z istim, pritajenim in nasladnim glasom priča o svojih hudobijah, kot grgranje bolnika, ki noče utihniti pozno v noč ... »Ni si mogel kaj, da ne bi pisal še naprej,« pravi končno v svojem glasu Dostojevski, ki *Zapiske* zato sklene kvečjemu iz obzirnosti do bralca: »nam pa se vendarle zdi, da bi se tu dalo nehati« (Dostojevski, 1979c: 443).

Zares nenavadno besedilo. *Zapiski* nimajo jasne pripovedne strukture, polemične namere ali idejnega jedra, ki bi dali temu trpečemu glasu oporo zunanje oblike. Ker v prvem delu govor podtalnega človeka privzame modalnost ravnodušnosti (»blebetanja«), je njegova razprava brezoblična; toda nič več oblike nima v drugem delu, v modalnosti pripovedi ali »katastrofe«, kjer ga nenehno prekinjajo izbruhi besa in očitkov. Zato se zdi, da ima Henry James v mislih najprej *Zapiske iz podtalja*, ko pravi, da so dela Dostojevskega brez Forme, »ki lahko edina *zajame*, drži in ohrani substanco« literarnega besedila (James, 1972: 266). »[Dostojevski] je tekoči puding,« nadaljuje James, »pa vendar ne brez okusa, saj mu količina njegovega duha in duše v raztopini

[2] Glej pismo bratu Mihajlu Mihajloviču Dostojevskemu z dne 13. aprila 1864: »Saj razumeš, kaj pomeni *modulacija* v glasbi. Tako je tudi tukaj. Prvo poglavje je na videz blebetanje, a to blebetanje se v naslednjih dveh poglavjih nenadoma izteče v nepričakovano katastrofo« (Bahtin, 2007: 53).

daje dišavo in priokus, ki ju dolguje močni, ostri kvaliteti (...) svoje izkušnje« (James, 1972: 267). Natanko to je glas podtalnega človeka: čista notranjost neke izkušnje, mrmranje ali jedko dretje, ki ne more nikoli privzeti nazornosti oblike ali vidnosti obličja. »Junak Dostojevskega ni objektivna podoba, (...) temveč *čisti glas*,« enigmatično pravi Bahtin (2007: 64). Dostojevski se je sploh izogibal navajanju zunanjih značilnosti krajev in ljudi, tudi geste in dejanja opisuje le tedaj, ko neposredno izražajo afekte njegovih likov. Toda šele podtalni človek spregovori z glasom brez podobe, ki lahko natanko kot goli glas priča le še o *čisti notranjosti, trpljenju.*

[3] Za fascinantno branje uvodnih vrstic *Zapiskov* glej Mochulsky, 2009: 132.

[4] Primerjaj besede Ivana Karamazova: »Jaz na primer – recimo – lahko globoko trpim, a drug ne more nikoli spoznati, kolikšno je moje trpljenje, prav zato, ker je drug, ne pa jaz, in mimo tega je človek malokdaj pripravljen priznati drugega za trpina (kakor da je to nekakšno dostojanstvo).« (Dostojevski, 1979b: 277)

Prisluhnimo mu: »Bolan človek sem,« pravi na samem začetku. »Hudoben človek. Neprijeten človek sem. Mislim, da me bolijo jetra. Sicer pa nič ne vem o svoji bolezni in ne vem zagotovo, kaj me boli.« (Dostojevski, 1979c: 329)[3] Podtalni človek začenja s tožbo, da trpi zaradi neke bolečine, najverjetneje zaradi obolenja jeter. A če pomisli bolje, pravzaprav sploh ne pozna svoje bolezni, še tega ne ve, kaj natančno ga sploh boli. Navsezadnje nam pove le to, da bolečina preprosto *je*, da pa na svetu ni ničesar – celo njegovega telesa ne –, kar bi mu lahko pojasnilo njegovo trpljenje. Tem nesmislom lahko seveda oporekamo, podtalnemu človeku lahko predlagamo obisk zdravnika, terapijo. »Ne, dragi moji. Iz same hudobije se ne maram zdraviti. (...) Seveda vam ne morem razložiti, koga ravno si v tem primeru privoščim s svojo hudobijo; več ko dobro mi je znano, da še zdravnikom ne morem nič 'ponagajati' s tem, če se ne zdravim pri njih; bolj kakor ne vem komu je meni samemu jasno, da z vsem tem škodujem samo sebi in nikomur drugemu. Jetra me bolijo, vidite, pa naj me le še bolj!« (Dostojevski, 1979c: 329). Zagonetni sogovornik se noče ozdraviti bolezni, pri čemer pa sam najbolje ve, da se njegovo vztrajanje v bolečini ne dotika nikogar drugega kot njega samega.[4] Zato se nam podtalni človek roga s svojim »nalašč«: ker ne trpi z namenom, da bi v drugem zbudil sočutje ali krivdo, ker je njegovo trpljenje brez naslovnika in pomena, mora v njem vztrajati brez vidnega razloga, nalašč, »iz hudobije«. Tako kot ne more navesti zunanjega (somatskega, svetnega) razloga svojega izkustva bolečine, tako tudi ne obstaja svetni razlog, zakaj hoče ostati privezan na notranjost teh muk: vztrajanje v notranjosti ima lahko svoj razlog edino v notranjosti sami. Spomnili se bomo besed Berdjajeva: »v tej samovolji daje človek skoraj vedno prednost trpljenju« (Berdjajev, 2011: 46), pri čemer »samovolja« pomeni natanko *temeljno samonanašanje notranjosti, njen samopovzročeni umik vase, ki ga ne moremo pojasniti z ničimer svetnim.*

A Dostojevski je dobro poznal neko drugo zvrst trpljenja, s katerim se lahko, v nasprotju z bolečino podtalja, naslovimo na drugega, da bi mu očitali njegove krivice, si izprosili njegovo sočutje ali izborili ljubezen. To trpljenje, na katerem ni nič privatnega ali »idiotskega«, je najlepše upodobljeno v liku Aglaje Ivanovne Jepančin. Aglajo epizoda s knezom Miškinom pahne v histerično bolezen in v tem smislu sprva res odvzame svetu (Dostojevski, 2004). Toda to, kar v trpljenju podtalni človek izkusi kot absolutno notranjost, kot čisto izvzetost svetu in komunikaciji, pri njej postane drža *izpostavljenosti*. V svojem trpljenju je Aglaja izpostavljena knezovim čudaštvom, njegovi muhavosti in neodločnosti, mučnemu odnosu z Nastasjo Filipovno ..., vendar izpostavljena tako, kot rečemo za dragulj v odprti školjki, da je »izpostavljen« pogledu. Izpostavljenost pomeni natanko tisto točko, kjer neka človeška čutnost preneha trpeti v svoji notranjosti, da bi postala *predmet čutnosti drugega človeka, da bi se sintetizirala s to drugo čutnostjo, postala vidna in s tem svetna.* Aglajina »izpostavljenost« se zato prikazuje skozi cel nabor čutnih znamenj – »nedvomno pornografskih« –, ki kneza Miškina ujamejo v past sočutja: skozi naglo dihanje, bolestni pogled ali neprevidno razgaljena ramena. Z izpostavljenostjo se

trpljenje spremeni v dejstvo telesa ali kože, v učinek površine, ki je kot tak ujet v neskončno igro menjav med Aglajino čutnostjo in sočutjem kneza Miškina (ali med teatraličnim žrtvovanjem Katerine Ivanovne in krivdo Dmitrija Karamazova). Na tem mestu je Nabokov upravičeno ironičen: »Ti liki ne morejo reči ničesar, ne da bi pri tem prebledeli, zardeli ali se zamajali na nogah« (Nabokov, 2002: 121).

Zato nas ne preseneča, da ta zvrst trpljenja ni le povsem sporočljiva, temveč da najde pri Dostojevskem tudi svoj jasni, artikulirani dramski izraz: dovrši se v tem, kar je Leonid Grossman imenoval »konklava«, v »zborovanju« ali »prizoru«.[5] Vsa daljša pripovedna dela Dostojevskega vsebujejo vsaj eno poglavje, v katerem se ob neki postranski epizodi (denimo pogrebu Marmeladova v *Zločinu in kazni*) sreča množica stranskih figur, ki konstituirajo »zbor«, in več glavnih likov, ki dogajanje izkoristijo za reševanje enega osrednjih konfliktov pripovedi. Primeri takšnega »zborovanja« so srečanje pri starcu Zosimi v *Bratih Karamazovih,* škandalozna scena pri Nastasji Filipovni v *Idiotu,* sentimentalni prizor z Natašo, Aljošo in knezom v *Ponižanih in razžaljenih* ter dogajanje, popisano v razdelku »Zvita kača« v *Besih.* Jamesovo sodbo, po kateri je pisava Dostojevskega »tekoči puding«, literatura brez vidne oblike ali kompozicije, moramo pri teh poglavjih zadržati: v njih privzame jasno obliko drame, zdi se celo klišejska ali ustvarjena po vzorcu.[6] Toda prav zato se na teh mestih literatura Dostojevskega začne podrejati principu svetne vidnosti, »glas« se transformira v obličje ali »lik«. Trpljenje, ki je pri podtalnem človeku nujno izkušeno kot absolutna notranjost, se mora v teh prizorih umakniti vidnemu, oblikovanemu, svetnemu načinu afektivnosti. Histerični izbruh Aglaje Ivanovne ali epileptični napad kneza Miškina nimata nikakršne notranjosti, v kateri bi se ta afekta utrpela, sta brez »senzoričnega središča«, če uporabimo besedo Berdjajeva, v katerem bi lahko nastopila kot izkušnji notranjosti nekega »mene«: v celoti obstajata zgolj skozi svojo pojavnost, skozi prizor, ki sta ga sprožila pred očmi osuplega zbora. Zato se zborovanje pogosto sklene s (psevdo)epileptičnimi napadi, zaradi katerih je vse življenje trpel tudi Dostojevski sam. A že to je premočna beseda: strogo gledano ni »nikogar«, ki bi epilepsijo trpel tako, kot trpimo zobobol, ki vselej potrebuje »nekoga«, nekega »trpečega«. Obstajajo samo *prizori* epilepsije, v katerih se telo Miškina ali histeričarke ujame v krčeviti ples, nasilno gestikulacijo, maksimalno svetnost.

A vseeno bi v tem napadu, ki je vse preveč nem in navadno omejen na en sam lik, težko našli resnični vrhunec dramatike Dostojevskega. Ker v prizoru lik postopoma razgrinja svoje trpljenje, ker iz svoje čutnosti napravi predmet čutnosti drugega, se bo moralo zborovanje nujno dovršiti v skrajni obliki komunikacije ali v *prenosu* afekta. Ko se afekt osvobodi notranjosti trpljenja in v tem smislu postane »nikogaršnji«, se lahko začne prosto distribuirati med liki zborovanja. Zato prizor Dostojevskega doseže svoj resnični vrhunec s skrajno razžalitvijo ali bolestno izpovedjo, ki predstavljata maksimalno intenzivnost afektivnega prenosa. V tem trenutku se razkrije absolutna povezanost ali »sinteza« med liki romanov Dostojevskega, ki pa je sama brez vsakršne globine, saj dolguje ves svoj obstoj dejstvu, da ti liki spadajo v isti režim vidnosti, »izpostavljenosti«. A celo na tej točki se povsem tehnični aspekti pisanja Dostojevskega ne spremenijo dosti: še vedno se izogiba opisovanju dejanj in gibanj, redko uporabi *verbum dicen-*

[5] Primerjaj Catteaujev koncizen opis logike prizora pri Dostojevskem: »Vemo, da je Dostojevski rad uporabljal prizore zborovanj ali srečanj, v katerih se več deset oseb znajde v intenzivni psihodrami nakopičenih škandalov. (…) Vsak izmed teh prizorov rekonstruira človeštvo v malem, z vsemi njegovimi heroji, biriči, žrtvami, gledalci, ki presojajo, policisti in ovaduhi. Ljudje-svetovi, 'velike nature', ki nosijo v sebi zgoščeno človeštvo, se ne morejo več upirati dialektiki ali nasprotjem, ki jih vlečejo v vse smeri; avtor jih je primoran množiti, razgrniti v literarnem geometričnem prostoru« (Catteau, 1982: 57).

[6] Primerjaj kritično oceno Nabokova: »Še enkrat bi rad poudaril dejstvo, da je bil Dostojevski prej dramatik kot pisec romanov. Njegovi romani predstavljajo zaporedje prizorov, dialogov, scen, v katerih se zberejo vsi ljudje – pri čemer so uporabljeni vsi gledališki triki, kot v *scène à faire*, denimo nepričakovani obiskovalec, komična sprostitev itd.« (Nabokov, 2002: 124).

di. Celo na vrhuncu njegove dramatike se liki ne srečujejo v predmetnem univerzumu, ki bi presegal njihove nesreče (kot mora eksistenca *polis* presegati zastavek tragedije) in v katerem bi lahko vršili slavna ali kruta dejanja, temveč so povezani izključno zato, ker je vsak afekt njihove čutnosti *mogoč zgolj kot predmet čutnosti drugega lika.* Ne moremo razumeti bledice, zardelosti, opotekanja, tresavice, medlenja, epilepsije ali histeričnega napada – celotnega repertoarja patetike Dostojevskega –, če ne upoštevamo njihove bistvene sinteze z drugo afektivnostjo, njihovega bistvenega vtisa na to drugo čutnost. Z ozirom na ta vidik poetike Dostojevskega se lahko strinjamo z Lukácsem, da je »'naturalistični kaos' Dostojevskega najtrdnejši red, v katerem ni, gledano bistveno, prostora za naključje. Srečanje Miškina in Rogožina na vlaku, skupna uvedba imena Nastasje Filipovne in končno tudi nje same v usodo obeh – ali je to kaj drugega kot nenadno razgrinjanje njunih duš? ... Pri Dostojevskem je vsak človek nujen za *karakter* vsakega drugega človeka« (Nyíri, 1985: 27). Zato Lukács v Dostojevskem prepozna prvega glasnika sveta polne, neodtujene intersubjektivnosti, ki je »sfera čiste duševne dejanskosti [*Seelenwirklichkeit*], v kateri človek nastopa kot človek, in ne kot družbeno bitje, niti kot izolirana, čista in potemtakem abstraktna notranjost« (Lukács, 1920: 167).

Toda muke podtalnega človeka so kar najbolj oddaljene od tega medsebojnega prežemanja likov Dostojevskega, od sveta polne, udejanjene družabnosti, v katerem je Lukács videl sam konec romaneskne literarne forme. Prisluhnimo znova podtalnemu trpljenju: »Ves mesec so me boleli zobje; vem, kaj se to pravi. Pri tem se kajpak ni mogoče molče jeziti, temveč moraš stokati; vendar stokanje ni odkrito, temveč potuhnjeno, v potuhnjenosti pa je ravno bistvo vsega« (Dostojevski, 1979c: 338). V tej jedki formulaciji je zgoščena vsa protislovnost podtalnega človeka: zaradi trpljenja mora ječati, nam zatrjuje, a v ječanju ne sme izraziti trpljenja, saj mora njegov glas ostati prihuljen, pri čemer moramo to potuhnjenost razumeti natanko kot prekinitev sinteze z drugimi čutnostmi. »Lepo vas prosim, gospoda, dajte, prisluhnite kdaj stokanju izobraženega človeka devetnajstega stoletja, ko ga bolijo zobje, recimo kakšen drugi ali tretji dan bolečin, ko ne ječi več tako, kakor je stokal prvi dan ... Njegovo stokanje se sprevrže v nekakšno klavrno, grdo, jezno ječanje in traja cele dni in noči. Pa saj se človek sam zaveda, da mu stokanje ne bo prineslo nikakršne koristi; bolj kakor drugi ve, da brez potrebe samo sebi in drugim napenja in draži živce; zaveda se, da so se ga celo poslušalci, pred katerimi se žene, pa tudi vsa njegova družina že do sitega naslišali ... Zoprn jim je, ne verjamejo mu niti toliko, kolikor je za nohtom črnega, in so sami pri sebi prepričani, da bi lahko stokal drugače, veliko bolj preprosto, brez zavijanja in brez okraskov, da pa se tako prismoduje samo iz svoje hudobije in izprijenosti.« (Dostojevski, 1979c: 339) Dejali smo, da mora v »prizoru« ali »zborovanju« vsak afekt neke čutnosti postati predmet čutnosti drugega lika (Aglajina bledica mora denimo postati žalost kneza Miškina, ki pa v Aglaji znova zbudi otroško hudobijo), kar ne pomeni nič drugega kot imperativ, da se mora *vsaka čutnost artikulirati na čuten način.* Podtalni glas nam pokaže, da ni na tej formuli nič tavtološkega: njegovo rafinirano, pretirano in narejeno stokanje je natanko *nečutna* artikulacija čutnosti. Podtalni glas ječi v bolečinah, toda ne tako, da bi bilo njegovo stokanje primerno za čutnost nekoga drugega: v svojem nasladnem in narejenem ječanju sporoča natanko *nesporočljivost, neprenosljivost* afekta trpljenja.

Prav zaradi prekinitve te vezi med več čutnostmi ne more podtalni človek nikoli dobiti obraza, njegov glas se ne more nikoli transformirati v vidno obličje, ki vselej zahteva *vzajemno igro vidnosti.* Ta implikacija je pogosto pozabljena v teoloških ali personalističnih koncepcijah obličja, ki so jih v dvajsetem stoletju pod neposrednim vplivom Dostojevskega razvijali Pavel Florenski, Berdjajev in Emmanuel Levinàs. Skozi obličje se nam razodeva izpostavljenost drugega človeka, njegova bistvena ranljivost in sposobnost biti-aficiran, zaradi katere Levinàs vedno znova navaja

po Dostojevskem, da smo »vsi za vse in pred vsemi krivi, toda jaz bolj kot vsi drugi« (Levinàs, 1998: 65; prim. Lukács, 1985: 59). Toda ta radikalna asimetričnost je le navidezna: za obličje je namreč bistveno, da tudi mene, ki stojim pred njim, spreminja v vidno podobo. V tem je poglobljeni smisel konstrukcije »biti pred obličjem nekoga«, ki jo pogosto rabi Levinàs: ko se mi razodeva izpostavljenost nekega obličja mojemu pogledu, postajam viden tudi jaz sam, saj sem se znašel »pred njim« kot pred nekom, ki me povsem vidi in zato z menoj tudi v celoti razpolaga. Vsa igra med Aglajo Ivanovno in knezom Miškinom je povzeta v tej dialektiki.

Potemtakem je očitno, da je sama kategorija lika pri Dostojevskem neločljivo povezana z intersubjektivnostjo. »Lik« v obeh smislih, ne le kot vidno obličje, temveč tudi kot jasno oblikovana literarna oseba, obstaja pri Dostojevskem le znotraj te sinteze med dvema ali več obličji, ki drug za drugega uprizarjajo svoje afekte in s tem napravijo iz njih lepo igro (vendar tudi otročjo in patetično, nam pravijo). Ali bi lahko kaj podobnega trdili tudi za bolečino podtalnega človeka, so lahko njegove muke lepe? »Mislim, da me bolijo jetra.« Zato moramo skupaj z Bahtinom privoliti v nenavaden sklep, da niso vsi junaki Dostojevskega že tudi »liki«.[7] Tega ne smemo razumeti le kot literarno-teoretsko oceno, temveč kot težnjo, ki jo izkazujejo same osebe Dostojevskega. Najhujši strahovi ubogega pisarja Devuškina iz *Bednih ljudi* se uresničijo ob branju Gogoljevega *Plašča,* saj se skozi Akakija Akakijeviča začne videti kot literarni lik (ali se, rečeno natančneje, vidi sploh prvič) (Dostojevski, 1979a: 64); v *Dvojniku*, verjetno kompozicijsko najelegantnejšemu delu Dostojevskega, je odpor, ki ga uradnik Goljadkin goji do svojega vidnega obličja, pripeljan do te točke, da *njegov lik sam postane samostojna literarna oseba, ločena od »osebe« njegove trpeče notranjosti*.[8] Podtalni človek se vpisuje v natanko to genealogijo junakov Dostojevskega, pri čemer pa svojega obličja ne odriva od sebe zato, ker bi mu bilo v sramoto zgolj to določeno obličje – kot je bilo Devuškinu in Goljadkinu, njegovima še ne dovolj »razvitima« predhodnikoma –, temveč ne more vzeti nase *določenosti videza nasploh.* Zato ironično sanjari: »Oh, ko bi le samo iz lenobe nič ne delal ... Spoštoval bi se namreč zato, ker sem se mogel prikopati vsaj do lenobe; potlej bi imel vsaj eno lastnost v sebi tako rekoč za podlago, tako da bi bil tudi sam prepričan o nji. Vprašanje: Kdo pa je to? Odgovor: Lenuh. Saj si ni mogoče misliti nič bolj prijetnega o sebi. Se pravi, da si natančno določen, se pravi, da imajo ljudje kaj povedati o tebi. 'Lenuh!'« (Dostojevski, 1979c: 342).[9] Odmev te bistvene nedoločenosti literarne osebe lahko zasledimo še v romanu zgodnjega dvajsetega stoletja, v Hamsunovih *Misterijih*, Musilovem *Možu brez posebnosti* in Gombrowiczevem *Ferdydurke*, ki svoje celotne pripovedi organizirajo okoli junakove nezmožnosti ali nepripravljenosti, da *bi postal literarni lik*.[10] Junaki teh romanov ne nastopijo v neki situaciji zato, da bi uveljavili

[7] Za to temo glej Bahtin, 2007: 59 in naprej.

[8] Primerjaj Goljadkinov sram pred lastno podobo, ki anticipira poznejši nastop dvojnika: »Ko je gospod Goljadkin videl, da ga je Andrej Filipovič nedvomno prepoznal, da ga gleda s široko razprtimi očmi in da se mu torej ne more nikamor več skriti, je do ušes zardel. 'Bi ga pozdravil ali ga ne bi?' je v nepopisni stiski pomislil naš junak. Če se ne bi morda rajši naredil, kot da to nisem jaz, ampak nekdo drug, ki je samo tako presenetljivo podoben meni, kar gledal bi tjavdan, kot da ni nič?« (Dostojevski, 1979a: 128).

[9] Naprej pravi: »In tako bi mi potlej zrasel trebušček, dobil bi lep trojni podbradek, privoščil bi si nos kakor kumaro, tako da bi vsakdo, ki bi me srečal, dejal ob pogledu name: 'Vidite, to pa je plus! Vidite, to pa je resnično pozitivno!'« (Dostojevski, 1979c: 342).

[10] Ta nezmožnost transformacije »notranjosti osebe« v »lik« se v Ferdydurke kaže kot kritika tega, kar je Gombrowicz imenoval »Forma«: »In ko vdova, ki stopa za moževo krsto, krčevito ihti, mislite, da ihti, ker tako hudo doživlja svojo izgubo. Ko kak inženir, zdravnik ali odvetnik ubije svojo ženo, otroke ali prijatelje, sodite, da se je prepustil svojim krvavim nagonom. (…) Toda v Stvarnosti je s to stvarjo tako: človeško bitje se ne izraža neposredno in v skladu s svojo naravo, ampak vedno v neki določeni obliki, formi« (Gombrowicz, 1988: 109), pri čemer nas ta vidna Forma brani pred nedoločenostjo: »tedaj stvar preneha biti smešna in brez smisla, kot bi odrezal, dobila je spet smisel, in sicer sodoben smisel, čeprav mračen, črn, dramatičen in tragičen« (ibid.: 198). Toda Formi ali obličju se moramo posmehovati, in v tem je Gombrowicz dedič podtalja: »Človeški obraz, ki ga imenujejo v malopoljski govorici tudi 'popa', je krona, (…) ki raste iz debla ritke [»pupa« v izvirniku]« (ibid.: 100).

svoje interese ali izkazali svoj prav, niti se ne srečujejo z drugimi osebami z namenom, da bi jih osvojili na svojo stran, zapeljali ali nadigrali v zvitosti in moči. V literarnem dispozitivu – situaciji, komunikaciji, »prizoru« – nastopajo samo zato, da pokažejo svojo absolutno nedoločenost, *ki ni nič drugega kot njihova neumestljivost v sam literarni dispozitiv*. Hamsunovi *Misteriji* niso roman o podvigih skrivnostnega zapeljivca Johana Nagla, temveč pripoved o njegovi nepripravljenosti, da bi vstopil v romaneskni dispozitiv zapeljevanja; tako tudi *Zapiski iz podtalja* dolgujejo vso svojo groteskno komičnost tej absolutni zunanjosti junaka v razmerju do literarne situacije. »O mokrem snegu« (drugi del *Zapiskov*) ne pripoveduje o junakovem srečanju s plemenito prostitutko, ki bi v njegovem objemu spoznala resnično vrednost svoje duše, temveč *o njegovi nepripravljenosti, da bi vstopil v dispozitiv te pripovedi, v njeno »Formo«.* Prav zato se ves pripovedni del *Zapiskov iz podtalja* giblje okoli motiva nezaželenega obiskovalca, ki je zgolj izraz globlje junakove neumestljivosti v »sfero duševne dejanskosti«, ki jo Lukács prepozna v romanesknem svetu Dostojevskega. Vse velike nature Dostojevskega so nepovabljeni gostje: Rogožin in Stavrogin »prihajata iz tujine«.

Zato notranjosti podtalnega človeka ne smemo razumeti psihološko, kot sistem njegovih motivacij, moralnih načel ali interesov, ki bi jih gojil do drugih ljudi in romanesknega sveta: vse te opredelitve se še vedno dotikajo vidnosti obličja, njegovega udejanjenja v komunikaciji z drugimi, njegove umeščenosti v pripoved. Zato se lahko Giorgio Agamben v svoji analizi *Idiota* sprašuje: »Kaj vodi dejanja Nastasje Filipovne? Očitno je, da so njena ravnanja neprimerljivo više od preračunljivosti in obnašanja vseh drugih (z izjemo Miškina), pa naj bodo še tako ekscesna. A vendarle je v njih nemogoče odkriti kakšno racionalno odločitev ali moralni princip. Prav tako bi ne mogli reči, da deluje iz maščevanja (denimo Tockemu). (...) Nastasja Filipovna je postavila v igro svoje življenje, ali pa je morda pustila, da ga postavijo v igro Miškin, Rogožin in navsezadnje njena lastna kaprica. Zato je njeno obličje nerazložljivo, zato ostaja povsem neprosojna in nerazumljena v vseh svojih dejanjih« (Agamben, 2005: 76). V notranjosti podtalnega človeka in njegovih dedičev iz poznejših romanov Dostojevskega se ne skrivajo psihološka določila, ki bi mogla razložiti frenetična gibanja, nenadne odločitve in kapriciozna grozodejstva, zaradi katerih podtalno življenja vedno znova iztirijo stran od koherence ali Forme pripovedi. *Nasprotno: notranjost je za Dostojevskega prav tista točka, kjer postane oseba radikalno neprosojna in nerazumljena, nedostopna »psihološki« analizi.* Dejali smo, da lahko čisto notranjost, ločeno od sveta, razumemo zgolj skozi strukturo samopovzročenosti, ki se v izkušanju trpljenja brez kakršnegakoli svetnega vzroka poglablja sama vase ter vztraja v svoji bolečini. *Toda prav zato bo ta notranjost vselej nastopala kot samovolja, kot podtalni »zanalašč«, v katerem se izraža ta samopovzročeni značaj notranjosti.* Dlje ko segamo v notranjost osebe Dostojevskega, manj prosojna nam je v svojem delovanju, *saj je struktura njene notranjosti natanko samovolja.*

Zato moramo biti pozorni, da te samovoljnosti, ki Nastasjo Filipovno ali podtalnega človeka zagrne pred vidnostjo sploh, ne pomešamo s kaprici oznostjo v polnem pomenu besede, s »histerijo«, ki drugega izziva in se v tem smislu *izpostavlja* njegovi ljubezni. Natanko to počne denimo Polina v *Igralcu,* ki Alekseja Ivanoviča »nalašč« nagovarja h kockanju, pregovori k škandalozni razžalitvi nekega uglednega para ter ga naposled tudi zapusti: četudi je njeno ravnanje kapriciozno, ni v ničemer »neprosojno in nerazumljeno«, saj vselej meri na učinek v čutnosti drugega in se zato nujno odvija v neki intersubjektivni igri, v jasnini med obličji (glej Dostojevski, 1979e). Povsem drugačna je podtalna samovolja, ki sama najbolje ve, da je ne more s svojo vztrajnostjo zagosti nikomur, in bo zato celo v najvidnejšem škandalu ostala nerazodeta. Zato lahko imata pri Dostojevskem dve na videz identični epizodi, razžalitev barona in baronice v *Igralcu* in Stavroginovo smešenje ugledne starešine v *Besih*, v resnici dva

povsem nasprotna smisla. Stavrogin nam s svojo razžalitvijo postavi neko uganko samovolje, nek problem podtalja: »Pozneje so pravili, da je bil v trenutku, ko je to storil, skoraj zamišljen« (Dostojevski, 1979d: 46).

Ta problem izrazijo *Zapiski* z najvišjo mero jasnosti*:* »Kaj torej moremo pričakovati od človeka kot bitja, ki je obdarjeno s tako čudnimi lastnostmi? Kar zasujte ga z vsemi zemeljskimi dobrinami, potopite ga čez glavo v srečo, tako da bodo kakor na vodi samo še mehurčki sreče brbunkali na površino; priskrbite mu tako gospodarsko obilje, da mu sploh ne bo več treba delati, temveč samo spati, jesti štruklje in skrbeti za to, da se svetovna zgodovina ne pretrga – pa vam bo človek še v takem primeru, še tedaj iz same nehvaležnosti, iz same hudobije napravil kakšno grdobijo« (Dostojevski, 1979c: 353). Dejali smo, da notranjosti podtalnega človeka ne moremo razumeti kot psihološki *ego*, v katerem bi se skrivali resnični razlogi in motivacije njegovega delovanja, ključ njegovega lika. Zato podtalni človek v samovolji ne vztraja z namenom, da bi uveljavil svoj prav ali svoje interese, temveč samovoljo obrača ravno proti sebi, da bi iz nje napravil orožje proti lastni sreči. Isto velja za njegove duhovne dediče, za Nastasjo Filipovno, Stavrogina ali Razkolnikova: ko prikrijejo svoje obličje, ko spregovorijo z drugačnim glasom ter se zazdijo najdlje od vseh drugih, se v resnici odvrnejo od lastne sreče in v svoji samovolji, če še enkrat povzamemo besedo Berdjajeva, izberejo trpljenje. Toda to še ne pomeni, da je »ego« poslednja tarča njihove samovolje ter da Stavrogin greši samo zato, da bi škodoval sebi ali svoji duši. *Za trpljenje se podtalni človek v zadnji instanci odloči iz upora do tega, kar Dostojevski imenuje »svet« ali »svetovna zgodovina«: zato se njegova samovolja kaže v nepripravljenosti, da bi se sprijaznil s svetom. Njegova nezmožnost vstopa v literarni dispozitiv, njegov odpor proti vidnosti lastnega lika je skrajna oblika tega upora.*

*

Toda kako razumeti ta upor, to samovoljo, ki se noče sprijazniti z ničimer svetnim? Razprava podtalnega človeka na tem mestu načne vprašanje, ki ga bo Dostojevski postopoma razvijal v naslednjih, vélikih romanih (*Zločin in kazen, Idiot, Besi, Mladenič*) in dovršil v poglavjih »Upor« in »Veliki inkvizitor« v *Bratih Karamazovih.* To je problem »kozmodiceje«: ali je mogoče spraviti trpljenje s svetom? Ali če vprašanje formuliramo v besedišču podtalja: se lahko čista notranjost samovolje sprijazni s svetom ali »svetovno zgodovino«?

Problem kozmodiceje, kot ga je zastavil Dostojevski, sega globlje od vprašanja teodiceje, ki že vselej predvideva polno upravičenje sveta. Če se namreč sprašujemo, kako lahko Bog dovoli trpljenje na svetu, že privzemamo, da je postala sinteza trpljenja in sveta neproblematična, da lahko trpljenje v svetu zbuja dvom kvečjemu o Bogu, sočutno pričo tega trpljenja, in ne samega sveta. Dostojevski se povrne k osnovnejšemu vprašanju: kako je mogoče spraviti bodoči svet, »zlati vek«, utopijo ali »kristalno palačo«, v kateri ne bo niti trohice človeškega trpljenja, in zgodovino trpljenja, ki bo vodila do nje? Teodiceja poskuša upravičiti Boga, ki je dopustil trpljenje v svetu; toda kozmodiceja želi upravičiti sam svet, v katerem se odvija to trpljenje. Razlika med formulacijama ni zgolj v zamenjavi imen, »svet« namesto »Boga«, temveč se dotika vprašanja, *med kom natanko poteka poravnava upravičitve,* »*dikē*« ali »diceje«. Medtem ko se poravnava teodiceje odvije med filozofom in Bogom, dvema sočutnima gledalcema trpljenja, se lahko kozmodiceja odvije med *samimi ljudmi, samimi trpečimi, ki so ostali brez svetega občinstva.* Kozmodiceji zato ne bo treba opraviti samo sinteze med trpljenjem in svetom, temveč bo morala sintetizirati tudi same ljudi, v čudovitem prizoru sprave bo morala ustvariti »človeški rod« kot subjekt zgodovine. Dostojevski je

v katoličtvu in socializmu razkrinkal dva idejna tokova, ki poskušata opraviti to nalogo: »Sam današnji francoski socializem dejansko ni nič drugega kot zgolj zvestejše in doslednejše nadaljevanje katoliške ideje, njena najpopolnejša in dokončna izpolnitev, tragičen rezultat, ki se je izoblikoval skozi stoletja. Kajti francoski socializem dejansko ni nič drugega kot *nasilno* združevanje ljudi – ideja, izvirajoča še iz antičnega Rima in nato v celoti ohranjena v katoličtvu« (Berdjajev, 2011: 137). Socializem in katoličtvo sta enotna v zamisli, da bodo nekoč, ko bo zgodovina človeškega trpljenja končana, ljudje morali skočiti drug drugemu v objem in si pred svetlim pročeljem novega kraljestva odpustiti vse krivice ter pozabiti na vsa trpljenja. »Osiroteli ljudje bi se nemudoma začeli tesneje in prijazneje stiskati drug k drugemu; prijeli bi se za roke, ker bi sprevideli, da zdaj samo še oni pomenijo vse drug drugemu,« (Dostojevski, 1986: 285) pripoveduje Versilov v refleksiji ob »Akisu in Galateji«. Toda ta sinteza bi ne bila nikdar popolna, če bi ne združila tudi zločinca in žrtev, zločinca in trpečega, ki si morata naposled skočiti v objem: »Saj razumem, kako silno se mora stresti vesoljstvo, kadar se vse, kar je na nebu in pod zemljo, zlije v en sam hvalni glas in vse, kar živi in kar je živelo, zakliče: 'Pravičen si, o Gospod, zakaj tvoja pota so se pokazala!' In šele kadar se mati objame z mučiteljem, ki je svoje pse poslal raztrgat njenega sina, in vsi trije s solzami vzkliknejo: 'Pravičen si, o Gospod!' – takrat, kakopak, takrat bo nastala vsa slava spoznanja in vse se bo pojasnilo« (Dostojevski, 1979b: 286).

Toda sredi tega svetlega prizora nenadoma zazeva neka spačena grimasa, porogljivi in nazadnjaški obraz, ki hoče tej »kristalni palači pokazati osle« (Dostojevski, 1979c: 357). »Morda je res,« nam govori glas iz podtalja, »da je bilo potrebno moje življenje, življenje atoma, da je lahko bila dosežena kaj vem kakšna vsesplošna harmonija v celoti, (...) ravno tako kakor je dan na dan potrebno kot žrtev življenje množice živih bitij, brez katerih smrti bi preostali svet ne mogel živeti.« (Dostojevski, 2004: 419) Da bi lahko svet zasijal v svoji polni slavi, je morala preteči cela zgodovina trpljenja. »A vidiš, prav tu je kavelj, prav v to nočem privoliti. (...) Morda se res zgodi, da – če sam doživim tisti trenutek ali pa vstanem od mrtvih, da ga vidim – da nemara tudi jaz vzkliknem z vsemi drugimi vred ob pogledu na mater, ki se bo objela z mučiteljem svojega otroka: 'Pravičen si, o Gospod!' – a moja volja ni, da bi takrat vzklikal. Dokler še utegnem, se hitim zavarovati pred tem, in zato se popolnoma odpovedujem tej višji harmoniji.« (Dostojevski, 1979b: 286) Če popolna sreča človeštva zahteva, da je treba oprostiti neko prizadejano trpljenje – ne nujno cele zgodovine človeških muk, dovolj je že samo »ena solzica tistega edinega, do smrti izmučenega otroka« (Dostojevski, 1979b: 286) –, potem bo podtalni človek zavrnil takšno spravo in raje obdržal trpljenje nemaščevano, neporavnano, neupravičeno. *Toda s tem se bo moral nujno odvrniti od »sveta« ali »svetovne zgodovine«, ki ni za Dostojevskega nič drugega kot sfera vidnosti, v kateri se trpljenje razodene in izstopi iz notranjosti, da bi s tem prešlo v red poravnave.* Ko trpljenje preide v vidnost, postane »nikogaršnje«, nihče se več ne more spomniti, ali je trpel umorjeni otrok, njegova mati ali celo morilec sam; zato se lahko v čudovitem prizoru začne prosto distribuirati med obličji, ki so zato poravnana med seboj, »spravljena«. Pri Dostojevskem je svet nerazločljiv od ideje kozmodiceje, dogaja se kot proces lastnega upravičenja, v katerem trpljenje resnično vedno znova *nastopi*, toda ker »nastopi«, nujno tudi *vstopi v vidnost*, in ker »vstopi v vidnost«, se po nujnosti tudi *poravna*. Natanko ta »*dikē*«, natanko ta poravnava kozmodiceje, sproži v podtalnem človeku »upor«, če znova uporabimo besedo Ivana Karamazova. Trpljenja namreč ni mogoče distribuirati med obličji, nam odgovarja podtalni človek, nikoli ga ne moremo porazdeliti med liki v prizoru, saj je bistvo trpljenja prav v tem, da trpečega *loči od sveta vidnosti in s tem tudi od vseh drugih.* To je globoki nauk patetike Dostojevskega: trpljenje ni afekt, ki bi ga notranjost trpela zgolj naključno, *temveč se kot neka notranjost, ločena od*

vidnega sveta, rodi natanko skozi izkustvo trpljenja.[11] Samo skozi trpljenje je »sebe« mogoče izkusiti kot absolutno notranjost, ki je ni mogoče delegirati na nekoga drugega ali prikazati v vzvišenem prizoru končne sprave. Zato se vsaki zavesti njeno trpljenje daje kot afekt, ki ga lahko bistveno trpi samo ona sama, in ki zato bolj in bolj postaja tudi *njeno samoobčutenje, njena individuacija, njena ločitev od sveta.*[12] Medtem ko je vsa druga občutja mogoče delegirati na druga obličja, zavest v trpljenju prvič izkusi neodpravljivo dejstvo, da je »ona sama«, pri čemer moramo upoštevati oba pomena besede: da je zavest »ona sama« v smislu »prav nje same« (v smislu njene *haeccitas*) in »ne nikogar drugega«, ter da je zavest »ona sama« v pomenu ločenosti od vseh drugih, v pomenu individuacije.[13]

Zato se podtalni človek ne more sprijazniti z nobenim poskusom, da bi absolutno notranjost izkušnje trpljenja sintetizirali z idejo sveta vidnosti, ki za Dostojevskega vselej pomeni igro *distribucije ali poravnave afektov.* Ta upor podtalja je najjasneje izražen v izpovedi jetičnega gimnazijca Ipolita: »Če ste mi že dovolili, da sem se zavedel, da 'sem', kaj mi potlej mar, da je svet ustvarjen z napakami in da bi drugače sploh ne mogel biti?« (Dostojevski, 2004: 419). To pomeni: ker se mi v trpljenju daje absolutno neprenosljiva izkušnja moje notranjosti, ne morem privoliti na noben poskus, da bi to trpljenje uverižili v harmonični red vidnega sveta. Podtalnemu človeku ni mar za kozmodicejo, ki trdi, da bi svet ne mogel obstajati brez njegovih muk, toda nič bolj se ga ne dotaknejo besede »katoličtva in socializma«, ki ga poskušata tolažiti z obljubo končne poravnave ali maščevanja njegovega trpljenja – kajti kako bi lahko poravnali krivico, ki ga je *izvzela vsemu?* Katera skupnost in čigav objem bi lahko dosegla trpljenje, ki lahko obstaja *zgolj tam, kjer je trpeči on sam in ločen od vseh drugih?* Podtalni človek je zavrnil – vendar ne samo on, temveč tudi Dostojevski, ki v teh vrsticah že pogosto govori v svojem glasu – to poslednjo formo svetovne zgodovine, ki poskuša nevidno bistvo trpljenja sintetizirati z vidnostjo prizora, trpečega z zločincem, notranjost s svetom. Toda ne smemo se zmotiti: na tem boju ni nič tragičnega, celo v točki svojega upora se ne bo podtalni glas transformiral v tožbo, ki je še vse preveč lepa, preveč *svetna* oblika govorice, temveč bo raje še naprej govoril v svojem porogljivem in nizkotnem tonu. Ne *fiat justitia, et pereat mundus,* daleč od tega, se nam smeje iz podtalja. »Naj se svet podre, samo da bi jaz lahko pil svoj čaj!« (Dostojevski, 1979c: 435).

*

Dostojevski je moral izumiti novo, podtalno govorico, da bi lahko v glas prelil čisto notranjost trpljenja. Zdaj vidimo, kaj je poglavitna poteza tega diskurza: podtalna govorica ne sme nikoli opraviti sinteze, nikoli ne more, rečeno z besedami iz *Krotkega dekleta,* »zbrati misli v eno točko«. Dramski prizor Dostojevskega je moral sintetizirati obličje Aglaje Ivanovne z obličjem kneza Miškina, da bi lahko med njima porazdelil afekte, sintetizirati je moral idejo sveta s trpljenjem, da bi lahko udejanjil končno poravnavo med liki romana in porazdelil trpljenja v najboljši meri.

[11] »Trdno sem prepričan, (...) da je vsaka zavest sploh bolezen. (...) Bolj ko sem se zavedal dobrega in vsega 'lepega in vzvišenega', globlje sem se pogrezal v svoje močvirje in bolj sem bil pripravljen potoniti v njem. Poglavitna poteza pa je bila v tem, da vse to nekako ni bilo v meni po naključju, temveč je nekako kar moralo biti tako.« (Dostojevski, 1979c: 332–333)

[12] Na tem mestu se močno opiramo na analize Michela Henryja: »Nemoč občutja, ki se naznanja in dovrši v trpljenju, je nemoč občutja v razmerju do samega sebe, njegova nemoč, da bi prekinil vez, ki ga je priklenila nase, vez identitete, kjer je njegova vsebina dana takšna, kot je« (Henry, 2003c: 592; glej tudi Henry, 2003a: 143–156; Henry, 2003b: 159).

[13] Natanko zato je po Dostojevskem tudi nemogoče odpuščati trpljenj drugega: »In naposled, nočem, da bi se mati objemala z mučiteljem, ki je s psi raztrgal njenega sina! Ne sme mu odpustiti! Če hoče, mu naj odpusti zase, naj odpusti mučitelju svojo materinsko bol; toda trpljenja svojega raztrganega otroka nima pravice odpustiti, ona ga ne sme odpustiti mučitelju, tudi če bi mu ga odpustil otrok sam!« (Dostojevski, 1979b: 287).

Toda izvesti je moral tudi poslednjo sintezo, sintezo literarnega dispozitiva, ki celotno gibanje prenosa in porazdelitve afektov umesti v končno obliko jasno strukturirane pripovedi, v »prizor« ali »zborovanje«. To je tudi najgloblji, dramaturški ali moralični smisel sinteze: *sinteza prikliče na plan pretekla trpljenja, da bi jih postavila v razmerje s sedanjimi trpljenji in odpuščanji ter jih s tem poravnala.* Gledano filozofsko ni bila sinteza nikoli nič drugega kot to: dejanje, s katerim ponovno obudimo nekaj preteklega, da bi ga primerjali, pretehtali in poravnali s sedanjim in v tem smislu tudi *dokončno opravili z njim.* In ko rečemo, da podtalna govorica ni sposobna izvesti sinteze, imamo v mislih natanko njeno nesposobnost, da bi sklenila svojo pripoved in *opravila s trpljenjem.*[14] Zato je temeljna poteza podtalnega glasu prav njegovo nenehno zastajanje, zatikanje in jecljanje, ki od časa do časa prekine tok literature Dostojevskega, upočasni njen frenetični tek in prekine suspenz njenega zapleta. Ta modalnost pisanja Dostojevskega je poznana vsem njegovim bralcem, slišimo jo lahko v nerodni govorici nižjih uradnikov, pri Goljadkinu ali Devuškinu, ko poskušata poročati o svojih nejasnih sramotah, zasledimo jo lahko v krčevitih izpovedih Kirillova in Ipolita, ki še ne moreta »opraviti s svojim življenjem«, toda najdemo jo tudi v razpravah Ivana Karamazova in podtalnega človeka, trpečih mislecih podpodja. Tem govorcem je skupna njihova nezmožnost, da bi v napredovanju svojega govora dokončno opravili z nekim neimenovanim trpljenjem ali nizkotnostjo, ki se nenehno vračata v njihov govor in preprečujeta njihovemu glasu, da bi se lahko kadarkoli transformiral v obličje, vstopil v dispozitiv pripovedi ali se sprijaznil s svetom. *V tem zastajanju njihovega govora se izraža vztrajanje v trpljenju, njegovo poglabljanje ali samopovzročanje, s katerim smo opredelili notranjost podtalja.*[15] Vsa dela Dostojevskega so prepredena s tem jecljavim glasom, ki notranjosti ne izraža več v formi literarnega dispozitiva, niti je ne posreduje v svetlem prizoru končne sprave, *temveč neposredno je notranjost, neposredno je vztrajanje v trpljenju, neposredno je samo izgubljanje sveta.*

Dostojevski se je povsem zavedal, da ta nova govorica, ki ne more nikoli opraviti sinteze ali »zbrati misli v eno točko«, zahteva nova literarna sredstva, novo tehnologijo pisanja. V predgovoru h *Krotkemu dekletu* beremo: »Mož je zmeden, ni še uspel zbrati svojih misli. Hodi po svojem stanovanju in se trudi osmisliti to, kar se je zgodilo, trudi se 'zbrati misli v točko' ... Če bi ga lahko poslušal in zabeležil stenograf, bi vse skupaj izpadlo precej bolj hrapavo in neobdelano kot pri meni, a zdi se mi, da bi psihološka zaporednost ostala enaka.« Toda »prav ta misel o stenografu, ki bi vse zabeležil (...), je tisto, kar v tej povesti imenujem fantastično« (Dostojevski, 2007a: 81–82). Fantastična podmena, ki jo je moral Dostojevski privzeti pri stenografiranju podtalnega človeka, je natanko možnost, da je lahko nekdo *ob njem* kot priča njegovega glasu. Najbolj fantastična je domneva, da lahko njegovi notranjosti prisluhne avditorij, da se lahko pred njegovim obličjem znajde poslušalec, da lahko njegovi zapiski naletijo na bralca, s katerim bi se podtalni človek mogel sprijazniti. Fantastični smo mi, priče izgubljanja sveta: »Seveda sem si vse te vaše besede izmislil« (Dostojevski, 1979c: 359).

[14] Ta nesposobnost moralične odprave se pri podtalnem človeku kaže kot nezmožnost maščevanja. »Rekel sem: človek se maščuje, ker se mu zdi to pravično. Se pravi, da je našel prvotni vzrok, da je našel podlago, in ta je: pravičnost. Potemtakem je na vse kraje pomirjen in posledica je, da se tudi maščuje mirno in uspešno, ker je pač prepričan, da dela nekaj poštenega in pravičnega. Glejte, jaz pa ne le ne vidim v tem nobene pravičnosti, tudi nobene čednosti ne najdem v tem; če se bom torej polotil maščevanja, se bom kvečjemu iz gole hudobije. Hudobija bi kajpada lahko vse premogla, vse moje dvome, in tako bi jo seveda čisto lahko vzel namesto prvotnega vzroka ravno zato, ker sploh ni vzrok. Ampak kaj neki naj napravim, če v meni niti hudobije ni.« (Dostojevski, 1979c: 341)

[15] To nenehno zastajanje ali nezmožnost, da bi dokončno opravili z neko nizkotnostjo, Dolar opredeli kot temeljno značilnost notranjega govora kot takega: »V mislih pogosto premlevamo besede, ki so pogosto povsem trivialne, slučajne, a se jih ne moremo otresti – obtičale so v našem duhu, in notranjemu govoru je nemara lastno prav določeno obtičanje« (Dolar, 2011: 181).

Literatura

AGAMBEN, G. (2005): *Profanazioni.* Rim, Nottetempo.

BAHTIN, M. M. (2007): *Problemi poetike Dostojevskega,* Ljubljana, LUD Literatura.

BERDJAJEV, N. A. (1998): *O človekovi zasužnjenosti in svobodi*. Celje, Mohorjeva družba.

BERDJAJEV, N. A. (2011): *Svetovni nazor Dostojevskega*, Celje, Mohorjeva družba.

CATTEAU, J. (1982): Du visionnaire de l'humanité au romancier de l'homme. V *Dostoevsky Studies* 3: 53–60.

DELEUZE, G. (1985): *Cinéma 2. L'image-temps.* Pariz, Minuit.

DOLAR, M. (2011): Neznatni zamik. *Problemi* 9/10: 167–198.

DOSTOJEVSKI, F. M. (1979a): *Bedni ljudje; Dvojnik; Netočka Nezvanova*. Ljubljana, DZS.

DOSTOJEVSKI, F. M. (1979b): *Bratje Karamazovi*, drugi zvezek. Ljubljana, DZS.

DOSTOJEVSKI, F. M. (1979c): *Zapiski iz mrtvega doma; Zapiski iz podpodja.* Ljubljana, DZS.

DOSTOJEVSKI, F. M. (1979d): *Besi.* Ljubljana, DZS.

DOSTOJEVSKI, F. M. (1979e): *Stepančkovo in njegovi prebivalci; Igralec; Večni mož*. Ljubljana, DZS.

DOSTOJEVSKI, F. M. (1986): *Mladenič,* drugi zvezek. Ljubljana, Cankarjeva založba.

DOSTOJEVSKI, F. M. (2004): *Idiot*. Ljubljana, Založba Sanje.

DOSTOJEVSKI, F. M. (2007a): *Dnevnik pisatelja I, Izbor kratke proze in esejev.* Ljubljana, Študentska založba.

DOSTOJEVSKI, F. M. (2007b): *Dnevnik pisatelja II. Izbor publicističnih besedil*. Ljubljana, Študentska založba.

GOMBROWICZ, W. (1988): *Ferdydurke.* Ljubljana, Cankarjeva založba.

HENRY, M. (2003a): *De la phénoménologie: Phénoménologie de la vie, tome I.* Pariz, PUF.

HENRY, M. (2003b): *De la subjectivité: Phénoménologie de la vie, tome II.* Pariz, PUF.

HENRY, M. (2003c): *L'essence de la manifestation*. Pariz, PUF.

JAMES, H. (1972): Pismo Hughu Walpolu, 1913. V *Henry James: Theory of Fiction,* ur. James E. Miller, 266–267. Lincoln, University of Nebraska Press.

LEVINAS, E. (1998): *Etika in neskončno.* Ljubljana, Založba Družina.

LUKACS, G. (1920): *Theorie des Romans*. Berlin, Paul Cassirer.

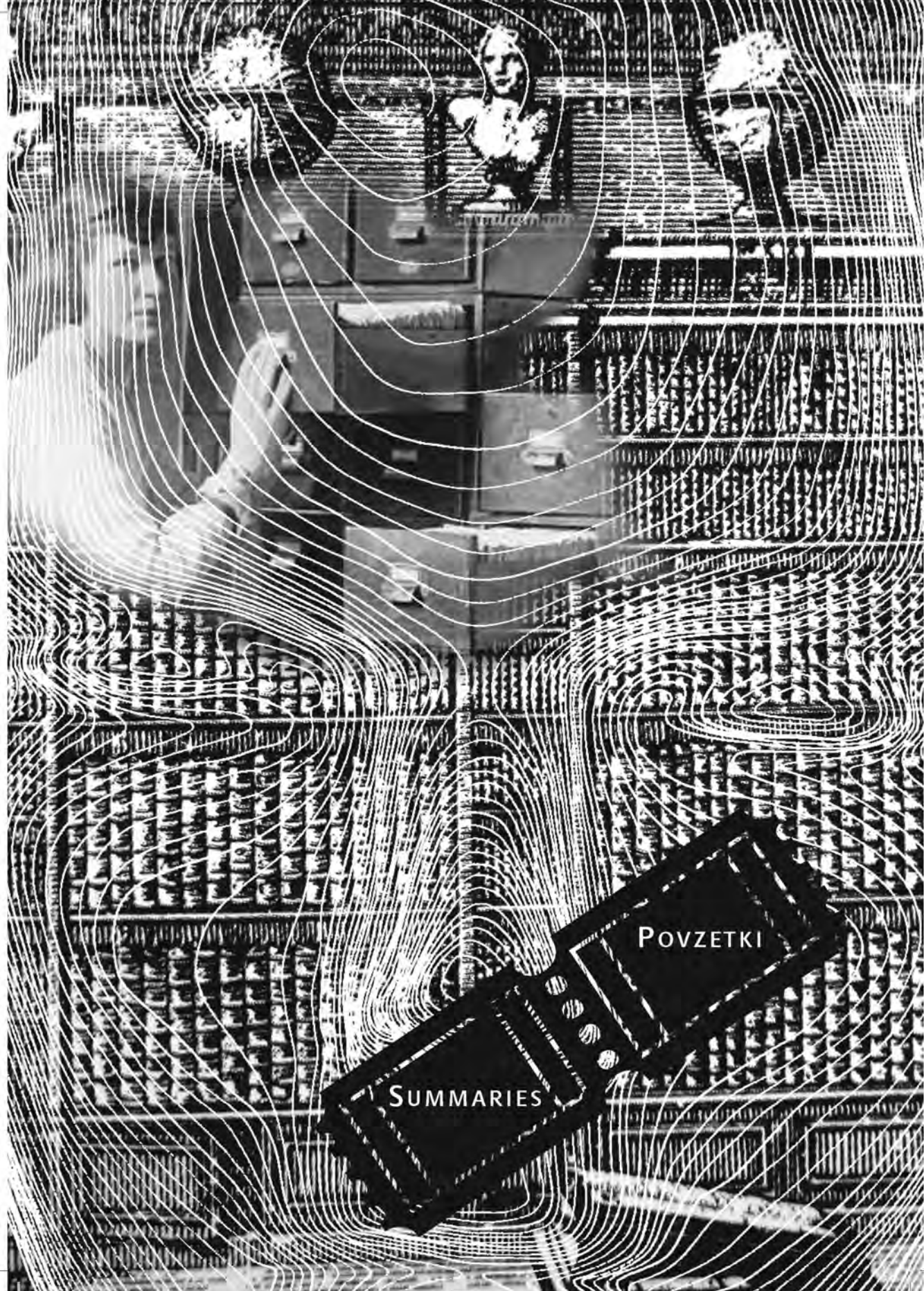
LUKACS, G. (1985): *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*. Budimpešta, Akadémiai Kiadó.

MOCHULSKY, K. (2009): The Journal Epoch, Notes from Underground. V *Bloom Literary Themes: Alienation,* ur. Harold Bloom in Blake Hobby, 129–140. New York, Infobase Publishing.

NABOKOV, V. V. (2002): *Lectures on Russian Literature*. Harcourt, Mariner Books.

NYIRI, J. C. (1985): Einleitung. V *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, ur. Georg Lukács, 7–34. Budimpešta, Akadémiai Kiadó.

SPINOZA, B. (2001): *Pisma o zlu*. Ljubljana, Krtina.


POVZETKI
SUMMARIES

IZGUBA SVETA

19–30 Mirt Komel

Svet in njegova izguba:
zgodovina zatona nekega zahoda

Prispevek sledi genealogiji zahodne tradicije političnega mišljenja sveta od antike do naših dni, pri čemer se osredinja na naslednje prehode in razlike v pojmovanju in razmerju do sveta: prehod od grške pluralne singularnosti polisov do rimske ekspanzije singularne pluralnosti mesta-imperija Rim, s krščanstvom povezana pojavitev absolutne univerzalnosti singularnega, sekularizacija absoluta v moderni nacionalni državi, ne nazadnje pa nastop kapitalističnega načina apropriacije sveta, ki se prek globalizacije razširi po vsej zemeljski obli – zadnjemu sta zoperstavljena dva modela mišljenja reaproriacije sveta, nancyjevska mondializacija ali kreacija sveta in arendtovska afirmacija političnega delovanja kot svetotvorne dejavnosti.

Ključne besede: svet, svetnost, izguba sveta, globalizacija, mondializacija

Mirt Komel, doktor filozofije, asistent na FDV Univerze v Ljubljani (mirt.komel@fdv.uni-lj.si)

31–52 Tonči Kuzmanić

Začetki izginjanja sveta – odločilni korak:
stoicizem kot temelj anti-Sveta in/ali
družbe(nega) Zahoda

Stoiki in stoicizem so glede Zahoda bili in ostajajo ključnega pomena vsaj v dveh pogledih. Prvič, so dejanski utemeljitelji vsega Zahoda (že od predkrščanstva naprej). Drugič, Stoiki so daleč najbolj zapostavljeni del historičnega in siceršnjega premišljevanja in (samo) razumevanja Zahoda. To dvoje gre radikalno skupaj in je tisto, kar sprenevedavi Zahod je. Kajti za to, da bi lahko Zahod sploh bil to, kar je, mora dobesedno spregledati svoje lastne »vire« in utemeljitve, ki pa so v stoicizmu. Članek spremlja problem stoiške zavrnitve politike in polis pri Starih ter vzpostavljanje konstrukta Enega (kozmopolis, mega(lo)polis), in sicer na več ravneh. Stoiki se izkažejo kot tisti, ki pripravijo osnovno (abstraktno, jezikovno) matrico pojavljanja krščanstva in so tako njegovi (konfliktnosti navkljub) omogočevalci. S tem »utemeljitvenim dejanjem« se Stoiki postavijo kot pred-po-stavka vsega, kar se kot »tradicija« pozneje razvije na Zahodu. To pa med drugim pomeni tudi tole: tradicija Zahoda niso ne »Stari 'Grki'« in ne krščanstvo – kot se o tem na suho govoriči, temveč je to »tisto Tretje« in »vmesno«, stoicizem torej. Medtem ko se krščanstvo vendarle zadnjih nekaj stoletij lomi in celo umika, pa to ni mogoče reči za stoicizem. Ta je še zmeraj čil in zdrav, vztraja in tudi razvija se v svoji lastni permanenci. Temeljna postavitev stoicizma je antipolitična in/ali je fundamentalna antipolitika, kot takšna pa je in nuce skrajno nevarna za kakršno koli demokracijo. Kolikor je stoiška pred-po-stavka Zahoda bolj nevarna za demokracijo (in za vsako politično mišljenje in delovanje), toliko bolj je plodna za republikanizme in vse druge forme družbe in družbenega ter družboslovja. To pomeni, da je toliko bolj plodna tudi za pojavljanje vseh (post)totalitarizmov, do katerih je povsem razprta in obenem povsem nebogljena. Točno v tej skrajno zakriti in še bolj permanentni antipolitični nevarnosti je vsebovan pomen Stoikov in stoicizma kot dejanskega stebra Zahoda. Steber stoicizma je postal tako mogočen in »naraven«, da ga danes ni mogoče ne videti ne povohati in ga je skrajno težavno misliti: postal je namreč kontaminirana voda in zrak, ki ga vsi skupaj dihamo. Postal je to, kar mi smo, in sicer skozi forme neostocizma in poststoicizma. Postmodernost je zgolj ena izmed njih.

Ključne besede: Stoiki, stoicizem, neostoicizem, poststoicizem, politika, polis, kozmopolis, Zahod, Eno, postmoderna, posttotalitarizem

Tonči Kuzmanić, doktor politologije, izredni profesor na FM Univerze na Primorskem (tonci.kuzmanic@guest.arnes.si)

53–64 Zdravko Kobe

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 pravzaprav 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)

65–75 Anej Korsika

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).

76–88 Goran Vranešević

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 upodabljajo izgubljene sfere svetov: območja velikih prostranstev, substance, nasebnosti in realizma, ki naj bi jih subjekt zapredel 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 sprevračanje 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 zatrdili, 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 (vranesevic.goran@gmail.com)

89–100 Tomi Bartole

Antropologija in »Izguba Sveta«: formulacija teorije utelešenja

Avtor postavi vprašanje izgube sveta znotraj antropološke teorije utelešenja in filozofskega horizonta Badiouejeve teze o demokratičnem materializmu, ki pravi, da lahko današnje verjetje strnemo v naslednjo trditev: obstojijo zgolj jeziki in telesa. Teorija utelešenja je prikazana kot protislovna, saj obstoji razlika med tem, kaj o njej pravijo teoretiki, in njenim dejanskim delovanjem. Avtor zagovarja tezo, da so teoretiki utelešenja prehitro slavili zmago nad dualistično teorijo, ne da bi se posvetili njeni resnični problematiki, in sicer vzpostavitvi vrednosti in torej neidentitete oziroma relacije med dvema terminoma. Ta naloga je v pričujočem prispevku izvedena s pomočjo Marxove teorije vrednosti, skozi katero se izkaže, da gre pri teoriji utelešenja za nov pristop k reševanju prav tiste problematike, ki jo je hotela rešiti s premostitvijo dualističnih teorij. Vprašanje izgube sveta je znotraj teorije utelešenja konceptualizirano kot demokratizacija vednosti in utelešenih praks, ki se kažejo skozi njej specifičen modus subjektivacije, ki poudarja ne več pozitivne identitete, ampak zmožnost pridobitve najrazličnejših identitet.

Ključne besede: teorija utelešenja, dualistična teorija, antropologija, Marx, Badiou

Tomi Bartole, magister antropologije, samostojni raziskovalec (tomibartole@yahoo.com)

101–108 Dean Komel

Odstrtje svetovnosti pri Martinu Heideggerju

»Svetovnost sveta« je osrednja tema fenomenološke filozofije. Pri Martinu Heideggerju se ta tema tesno povezuje s konceptom ontološke diference. Različne faze v Heideggerjevi tematizaciji svetovnosti tako opredeljujejo razvitje tega koncepta. V članku se avtor osredinja predvsem na fenomenološke predpostavke eksistencialne analize svetovnosti v okrožju *Biti in časa* in njihove nadaljnje modifikacije.

Ključne besede: M. Heidegger, E. Husserl, fenomenologija, svetovnost, ontološka diferenca, *Dasein*

Dean Komel, doktor filozofije, redni profesor na FF Univerze v Ljubljani (dean.komel@guest.arnes.si)

109–121 Ana Jovanović

Krasni novi svet (z)možnosti in njegova dejanskost

Prispevek raziskuje metafizične razsežnosti aktualnega diskurza o znanju, zmožnostih in inovacijah – diskurza, ki postaja paradigma sodobne družbene stvarnosti – in skuša izpeljati njegove prikrite implikacije. Uvodoma preiskuje, kako stoji sodobnost do vprašanja izgube (sveta) in katera izguba, če sploh katera, je zanjo presodna.

Ključne besede: dejanskost, (z)možnost, ne(z)možnost, sebstvo, samoudejstvovanje, Aristotel, deprivacija, izginevanje, po-ostajanje

Ana Jovanović, filozofinja, podiplomska študentka filozofije in mlada raziskovalka na PF Univerze v Ljubljani (razpaljot@yahoo.com)

122–132 Julija Magajna

Razkrajanje modela smrti

Prispevek obravnava človeške zmožnosti ustvarjanja razlik v razmerju do prevladujoče diferencialne pogojenosti sveta, ki je ujeta v krožno neskončnost dialektičnega ponavljanja. Svojo lastno diferencialno pogojenost je zmožno preseči le življenje – kot vse, kar večno mineva in se poraja znova. Ko svet preneha minevati in od njega ostane samo še okostenela struktura spremenljivosti, ki se prisilno ponavlja v neskončnost, začne v njem prevladovati model smrti. Prav ta vidik prevladujočega modela smrti v svetu počasi izgublja svojo vlogo referenčne oprijemljivosti, s tem pa tudi vzorca, po katerem človeštvo ustvarja svoje svetove.

Ključne besede: sfere diferenciacije, prisila ponavljanja, diferencialna pogojenost, model smrti, neskončnost, razlika, večna minljivost, imanenca, življenje

Julija Magajna, magistrica filozofije, podiplomska študentka na ZRC SAZU in raziskovalka na Mirovnem inštitutu (danseternite@gmail.com)

133–145 Vesna Pobežin

Meja ideologije – meja realnosti: »Izguba sveta? Ja, prosim!«

Prispevek se z vprašanjem izgube sveta ukvarja s psihoanalitičnega vidika, pri čemer v lacanovski orientaciji utemeljen koncept fantazme povezuje s pojmovanjem ideologije kot težnje k totalizaciji smisla v odnosu do konstitucije realnosti posameznikovega sveta. »Svet« je tu pojmovan kot posameznikova realnost, ki je simbolizirana, napolnjena s pomenom in v kateri je posameznik vpet v okolje ter vzpostavljen v svoji imaginarni subjektiviteti. Pri tem avtorica izhaja iz Freudove obravnave »Weltanschauung«, ki ponuja precej vzporednic z nekaterimi potezami posameznih ključnih pojmovanj ideologije in nas s tem napotuje na povezovanje take specifične koncepcije sveta s pojmom ideologije.

Ključne besede: psihoanaliza, fantazma, ideologija, Weltanschauung

Vesna Pobežin, diplomirana sociologinja in pedagoginja, podiplomska študentka na FF Univerze v Ljubljani (vesna.pobezin@gmail.com)

146–166 Aljoša Kravanja

Podtalna govorica:
Dostojevski in problem trpljenja

Članek poskuša osvetliti problem izgube sveta v navezavi na *Zapiske iz podtalja* Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega. Avtor predstavi tezo, da trpljenje, o katerem govorijo Zapiski, pomeni notranjo izkušnjo izgube sveta. Temu trpljenju avtor zoperstavi neki drugi režim afekta pri Dostojevskem, v katerem postane trpljenje intersubjektivno, družabno in svetno. Avtor poskuša pokazati, da se neimenovani pripovedovalec Zapiskov iz podtalja (skupaj z Ivanom Karamazovim in Ipolitom iz Idiota) upre natanko tej svetni afektivnosti, ki v resnici vselej zgreši resnični moment trpljenja: notranjost. Članek predlaga, naj Zapiske beremo kot neko novo obliko govorice, kot »podtalni glas«, v katerem ta notranjost prvič doseže svoj polni izraz.

Ključne besede: Dostojevski, *Zapiski iz podtalja*, trpljenje, vidnost, glas

Aljoša Kravanja, diplomiran filozof, podiplomski študent na FF Univerze v Ljubljani in mladi raziskovalec na Inštitutu za kriminologijo (krakrarjev@gmail.com)

SUMMARIES

ROMA

19–30 Mirt Komel

The World and its Loss: History of the Decline of a Certain West

Article follows the genealogy of the western tradition of political thinking about the world from antiquity till present, focusing on the following transitions and differences in the conceptualization and relationship towards the world: the transition from the plural singularity of the Greek polis to the expansion of the singular plurality of the city-empire Rome, the Christianity-related appearance of the absolute universality of the singular, the secularization of this absolute into the modern national state, and finally, the coming into being of the capitalist mode of appropriation of the world, expanded around the globe through the process of globalization – in contrast to the latter, two alternative ways of thinking the world are put forward at the end of the article: an Nancyian mondialisation or the creation of the world and an Arendtian affirmation of political action as a world-giving activity.

Key Words: world, worldhood, loss of world, globalisation, mondialisation

Mirt Komel, PhD in philosophy, assistant at the FSS of the University of Ljubljana (mirt.komel@fdv.uni-lj.si)

31–52 Tonči Kuzmanić

Beginnings of World's Disappearing – the Crucial Step: Stoicism as the Basis for the anti-World and/or the Societal West

Regarding the West the Stoics and stoicism were and still are the key phenomenon. Firstly, Stoics are real Founding fathers of the West. Secondly, Stoics are a totally ignored part of history and of the western self-understanding as such. These two facts are going together, and exactly that is what The West is about. In order for The West to be what (and how) it is, it has to suppress any clear-cut understanding about itself, especially that with regard to stoicism. Text is developing the Stoic negation of politics and polis of Ancient Greeks and the posing of a revolutionary new pre-sup-position: the construction of The-One (cosmo-polis, mega(lo)polis) at least on two levels. Stoics have produced the founding, abstract matrix (of language) enabling the very appearance of Christianity and are (regardless the conflicts) its pro-motors. With that very »founding act« of Christianity the Stoics have become the pre-sup-position of the entire so-called »tradition« of the West. One of the many consequences proceeding from this is that the very »tradition« of the West itself is neither that of the Ancient Greeks nor that of Christian »roots«. It is rather something which used to be suppressed somewhere in-between the two, and that is stoicism itself. If it is possible to argue that Christianity is somehow fading away and even breaking within itself, the same can not be said about stoicism. Stoicism is still strong and vivid, it is even developing its own permanent and successful duration. Crucial for entire stoicism as historical phenomenon is its fundamental anti-political stance, its radical anti-politics which is extremely dangerous, especially for democracy. Consequently, the Stoic foundation of the West is simultaneously the negation of democracy and the self-promotion of republicanism and of all the other anti-political forms of social and society (social sciences included). The result is the following: stoical foundation of the West is radically open for all forms of post-totalitarian and anti-political social movements and systems. Exactly this hidden and permanently anti-political menace is the »meaning and sense« of stoicism as the real and crucial pillar of The West as such. That pillar is so strong and even »naturalised« that it became completely invisible and almost absolutely unthinkable: namely, it is functioning as the air and water within which we are ("living"). Stoicism – in its neo-stoic and post-stoic forms – is exactly that what we (and who we) are. Observed in this context, post-modernity is just one of possible forms of the post-stoicism itself.

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

Tonči Kuzmanić, 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 (vranesevic.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 loosing 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, disapearing, 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)

122–132 Julija Magajna

Dissolution of the Death Model

This paper discusses human abilities of creating difference referring to the prevailing differential condition of the world, which is captured in the circular infiniteness of its dialectical repetition. Surpassing its own differential condition is the ability of life – as everything which eternally passes over and is reborn again. The death model commences to prevail in the world as it stops transforming itself and merely compulsorily repeats its own ossified structure of differentiation. This aspect of predominant model of death gradually loses its role of referential significance and ceases to act as a pattern guiding the creation of human worlds.

Key Words: spheres of differentiation, repetition compulsion, differential condition, death model, infinity, difference, eternity, ephemerality, immanence, life

Julija Magajna, MA in philosophy, PhD candidate at the ZRC SAZU and a researcher at the Peace Institute of Ljubljana (danseternite@gmail.com)

133–145 Vesna Pobežin

The Limit of Ideology – the Limit of Reality: »Loosing the World? Yes, Please!«

The article treats the question of loosing the world through a psychoanalytical perspective, while linking the Lacanian conception of phantasm with the concept of ideology, understood as a totalitarization of sense in the relationship with the constitution of any given individual reality. The »World« is here treated as a symbolized, individual reality, filled with meaning and the medium through which an individual becomes part of his surrounding, thus constituted in his imaginary subjectivity. The analyses is developed from Freud's conception of »Weltanschauung«, which gives us a few parallels with the usual conceptions of ideology by linking the latter with the question of the World.

Key Words: psychoanalysis, phantasm, ideology, Weltanschauung

Vesna Pobežin holds a diploma in sociology and pedagogy. She is a post-graduate student at the FA of the University of Ljubljana (vesna.pobezin@gmail.com)

146–166 Aljoša Kravanja

Underground Speech: Dostoyevsky and the Problem of Suffering

The article tries to illuminate the problem of loosing the world through Dostoyevsky's *Notes from the Underground*. The author puts forward the thesis that the suffering from the Notes represents the internal experience of the loss of the world. To this kind of suffering another of Dostoyevsky's regime of affect is treated, namely that where suffering becomes intersubjective, social and worldly. The author tries to show how the anonymous story-teller from the Notes (along with Ivan Karamazov and Ipolit from Idiot) rebels precisely to this kind of worldly affectivity, which always misses the true moment of suffering: interiority. The article suggests a reading of the Notes as a new form of talk, as an »underground voice«, in which this interiority reaches its full expression for the first time.

Key words: Dostoyevsky, Notes from the Underground, suffering, visibility, voice

Aljoša Kravanja is a philosopher, a post-graduate student at the FA of the University of Ljubljana and young research-fellow at the Institute of Criminology (krakrarjev@gmail.com)