

# 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 gibalno 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 odvezet 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 večni, nenastal in neminljiv«, če v moder- ni 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 zato 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 specifične 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 izgubljam, 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 zakonom »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 Kuzmanič. V njem z militantno vnemo razpre in kritično ovrednoti sodobno stoiško naravnost 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 še le 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 objektivi obstoj še le 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, potem-takem 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 člana 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-bitu, 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.

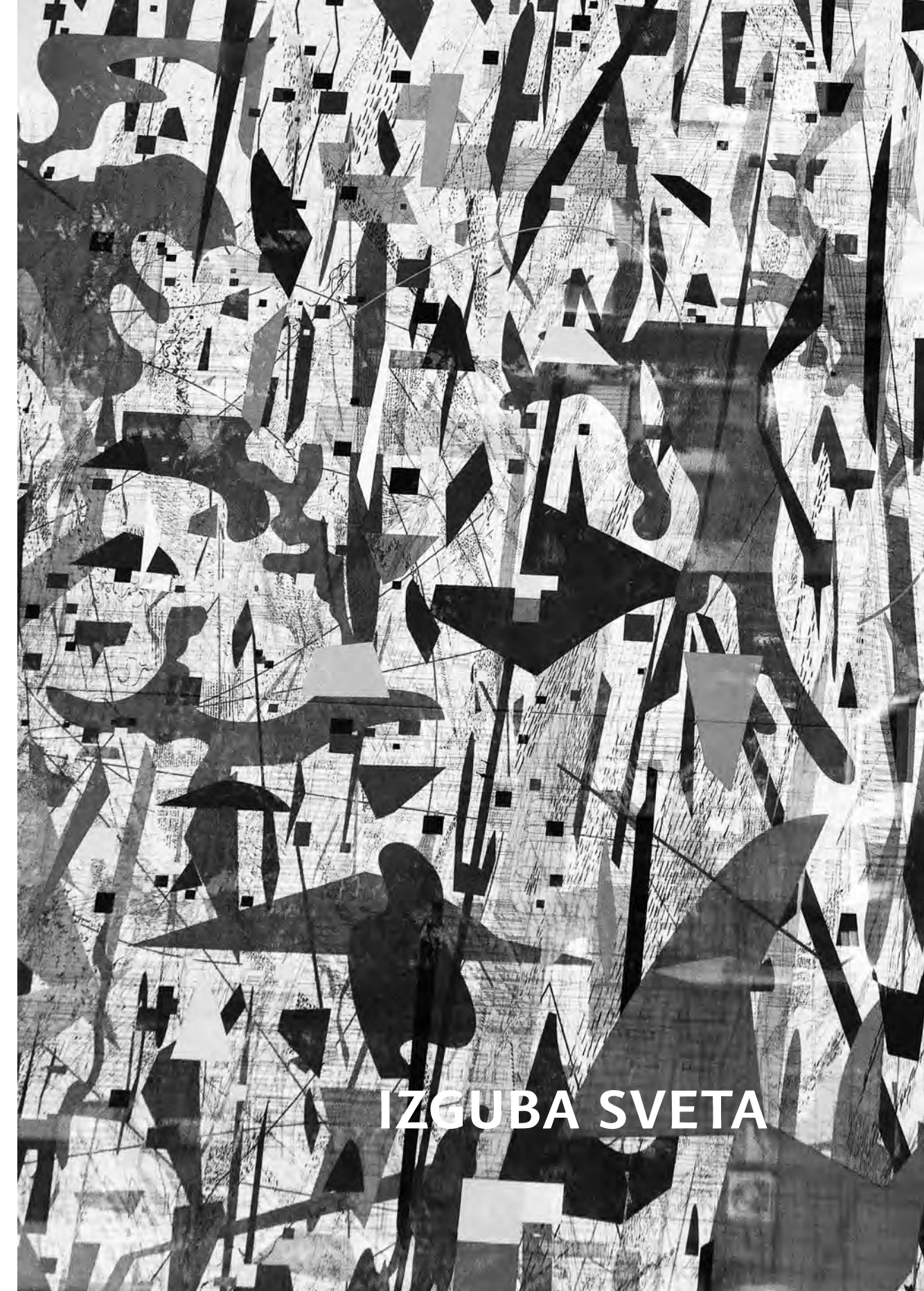
Z vprašanjem pertinentnosti izgube sveta se sooči Ana Jovanovič v prispevku *Krasni novi svet [z]možnosti in njegova dejanskost*. Po eni strani se zanjo izguba kaže kot absolutna, saj objektivne dejavnosti ni več. Po drugi strani pa je dejstvo izgube sveta v svojem bistvu pravzaprav neaktualno. To protislovje bi lahko povzeli z geslom *Sveta ni več, ostal je svet*. Z izgubo dejanskosti obenem pride do proliferacije [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 postajanja ne[z]možnosti.

S tem prikazom [z]možnosti v mislih je mogoče brati tudi prispevek Julije Magajne *Razkranjanje 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 povezovalno 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 sovпада 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 ne celost 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 zatiranje 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**