

Dean
Komel

Obeležja smisla

FOR_HUM

Dean Komel je profesor sodobne filozofije in filozofije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani ter vodja raziskovalnih dejavnosti na Inštitutu Nove revije, zavodu za humanistiko. Leta 2003 je prejel Zoisovo nagrado Republike Slovenije za vrhunske znanstvene dosežke. Svoja dela objavlja v osrednjih revijah in knjižnih zbirkah za fenomenologijo, hermenevtiko in kulturo. Je pobudnik ustanovitve več humanističnih inštitucij v širšem raziskovalnem prostoru. Gostoval je na številnih mednarodnih posvetih in konferencah, okoli štiri-deset pa jih je tudi organiziral. Je član uredništev več filozofskih in kulturnih revij. Redno podaja tudi kulturne in družbene kritike v različnih medijih.





CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

124.2

KOMEL, Dean, 1960-
Obeležja smisla / Dean Komel. - Ljubljana : Inštitut Nove revije, 2016.
- (Zbirka Forhum)

ISBN 978-961-7014-00-6

287997696

Knjižna zbirka Foruma za humanistiko je namenjena objavam s
področja interdisciplinarnih humanističnih raziskav.





Dean Komel

OBELEŽJA SMISLA

FOR_HUM

Humanities forum
Forum za **h**umanistiko
forum per gli Studi **U**manistici
Forum für **H**umanwissenschaften
人文论坛





Vsebina

Za uvod	5
Smiselnost humanistike in smisel humanosti	7
Jezik tako, kot je. Jezik, tako kot je.	33
Rop Evrope	39
Kriza kot diskrimen filozofije	45
Nelagodje v kulturi: na primer jaz.	55
Beleženje	65
Avtentična eksistenca	73
500 let utopije	79
Priloge	87





ZA UVOD

Verjetno da nič bolj ne vznemirja bivanja človeka, kakor je vprašanje smisla, ki samo sebe ohranja kot skrivnost. Vprašanje »kdo si« nagovarja bistvo človeka, ki ga zato bistveno obeležuje razumevanje sveta – do in preko meja njegove dojemljivosti in pojmovnih razmejitev. »Smisel« ima, kolikor povzema tako dojem kot pojem, posebno konceptualno veljavo pri konstituiranju humanistične vednosti, namreč da ta vselej vključuje vrednostne postavke o vsem, kar se zapisuje ali pa pripisuje našemu življenjskemu izkustvu, ki ga delimo z drugimi v svetu.

Pisanja in beleženja se dotikajo posebnosti in občosti strukturiranja smisla v različnih izpisih in obeležjih njegove povednosti in nedopovedljivosti. Način pristopanja k temu, kar izkustveno štejemo za smiselno, določa tudi dojemljivost za posameznika in občestvo ter nadalje za svobodo in pravičnost.

V spomin Antonu Žvanu, Ivanu Urbančiču in Goranu Starčeviću.





SMISELNOST HUMANISTIKE IN SMISEL HUMANOSTI

I.

Obravnava današnjega stanja in prihodnje perspektive humanistike nedvomno narekuje neko soočenje s tem, *kar danes je in se kot tako izraža*, morda pa še bolj *ni in se verjetno zdi porazno*. Prav kolikor se namenjamo spregovoriti o »dandanašnjem kruhu« humanistike, pa je obenem treba spomniti na *horizont nekdanjosti*, ki ga ne moremo kar izriniti iz zavesti, saj opredeljuje sam tok časa, ki smo mu *priča*. In koliko že nas tok časa nezadržno nosi naprej v vedno novo prihodnje, si strastno prizadevamo zadržati tisto *izvorno* in se kakor v nekem protitoku vračamo k *izviru*. Nenazadnje je tudi svet sam vedno znova nov, obenem pa vlada kot tisto od vsega najstarejše: *arche*, počelo, iskon, povod, začetek, spočetje, izvor, vrhuška, vrhovnost. Edino to *brezdanje-nekdanje* lahko veli: *bodi, kar si*.

Humanistično vednost iz te *zavesti zgodovinskosti* izpolnjuje *pričanje vesti*, tako v smislu *osveščenosti* kot *obveščeniosti*. Kolikor humanistična vednost ne črpa iz izvira človeškosti, postane sistematično in sistemsko izčrpavanje njenega smisla, čemur smo danes v izdatni meri *priča*. Tako se namesto postavljanja *za humanistiko* vsiljuje neki »*proč z njo!*«, ki lahko izhaja iz nekega zunanjega odpora do nje ali pa se nekako prikrade iz notranjega upora znotraj nje same.

Prav zavoljo tega, ker humanistična vednost napreduje le tako, da se giblje nazaj k ..., da je »naprej« vselej znova spet »poprej« ..., se jo rado označuje kot »arhivarno« in ob tem pozablja





na tisto *arhontično*,¹ pa tudi *anarhično*² v njej. V novejši teoriji humanističnih ved tako zasledimo izrazito tendenco, da se njeno metodično podstat izrecno opredeljuje kot »*arheologijo*«, predvsem seveda pod vplivom Michela Foucaulta.³ Vendar pa tudi taka »alternativna arheologija« vse prelahko zdrsrne v »konspirativno«

1 Oznako prevzemamo od Husserla, ki z »arhontičnim« na splošno označuje dominanco ene teze zavestne aktivnosti nad drugimi (prim. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Ljubljana 1997, str. 380.). V svojem dunajskem predavanju *Kriza evropskega človeštva in filozofija* uporabi to oznako tudi v zvezi s filozofskim idejnim kontekstom, ki ga izrecno pripiše »liku Evrope«, »evropskemu duhu«: »Znotraj te idealno usmerjene Združbe sama filozofija ohranja vodilno funkcijo in svojo posebno neskončno nalogo; funkcijo svobodnega in univerzalnega teoretskega osmišljenja, ki obsega vse ideale kot tudi Vseideal: torej univerzam vseh norm. Stalna funkcija filozofije evropskega človeštva je, da nastopa kot arhontska funkcija vsega človeštva.« (Edmund Husserl, *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, Maribor 1989, str. 27.) Zastopanje filozofije kot take arhontične funkcije človeštva se lahko sprevrže v svoje nasprotje in prične funkcionirati kot izrecno prezrtje in preziranje človeškosti prav v funkciji Vseideala (prim. v zvezi s tem tudi spremno besedo Tineta Hribarja, str. 60 in npr.).

Prvi in odločni korak k temu je vsekakor uzurpacija zgodovine na podlagi ideje zgodovinskosti, ki se je ni mogel izogniti tudi Husserl; kot Jud je bil v tistem času sicer sam zgodovinski pregnanec, prebežnik in begunec, a vseeno ni mogel sprejeti filozofske izobčenosti iz občega ideala. Polasčanje zgodovine je arhontična, tj. oblastno-poobčevalna past ideje, da si vzame bit v last (in jo poniža na »splošnost«, čemur rabi, kakor bomo še pokazali, *proto-* in *arhi-*metoda *ideacije* oziroma *idealizacije*, na katero Husserl v navedeni formulaciji tudi izrecno napotuje. Husserl v *Krizi* sicer opozori na eksistencialno stisko filozofa kot »funkcionarja človeštva«: »Ravno v tem je naša stiska, stiska vseh nas, ki nismo filozofi literati, temveč so nas vzgajili pravi filozofi velike preteklosti, in ki živimo od resnice in, le tako živeč, smo in hočemo biti v svoji lastni resnici. Toda kot filozofi sedanjosti smo zašli v mučno eksistencialno protislovje.« (Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija človeštva*, Ljubljana 2006, str. 31.)

2 Tako Bernhard Waldenfels kot kontrapunkt arhontične fenomenološke umnosti poudari »anarhični potencial arheologije afektivnega«. (*Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/M. 2000, str. 21.) Ta anarhični diskontekst je morda še bolj značilnost strasti. »Po umu subjekta težko ali sploh ne obvladano nagnjenje je strast /Leidenschaft/. Nasprotno je občutje nekega zadovoljstva ali nezadovoljstva /ugodja/neugodja, užitka/neužitka, /Lust-Unlust/) v pričujočem stanju, ki v subjektu ne pusti, da nastopi preudarek /Überlegung/ (umsko predstavo, ali naj se ji prepustimo ali naj se ji upremo), afekt. Podvrženost afektom in strastem je tak zmeraj bolezen čudi /Gemüt/, saj obe izključujeta gospostvo uma. Obe sta tudi siloviti po svoji stopnji; kar pa zadeva njuno kvaliteto, sta si bistveno medsebojno različni, tako v metodi podleganja kot v metodi zdravljenja, ki bi jo uporabil dušni zdravnik.« (Immanuel Kant, *Anthropologie in der pragmatischen Hinsicht*, Frankfurt/M. 1995, str. 580.)

3 Michel Foucault, *Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti*, Ljubljana 2010. Prim. tudi Agambenov sestavek o metodi filozofske arheologije v: *The Signature of All Thing: On Method*, New York 2009, str. 81–112. Glede rabe »arheologije« kot metodološke elementarnosti pri Husserlu in Freudu glej: Edmund Husserl, »Fenomenološka arheologija«, *Phainomena* XIV/51-52 (2005), str. 5–9; Stephan Günzel, »Cikcak«. Fenomenološka arheologija Edmunda Husserla«, *ibid.*, str. 9–22; Jože Hrovat, »Arheologija biti. Telesnost med subjektiviteto in objektiviteto«, *ibid.*, str. 23–48.





»teleologijo«, tudi tam, kjer se temu hoče metodološko izogniti.⁴ Morda se je v zvezi s tem še najprimerneje opreti na opredelitev, ki jo je Hans-Georg Gadamer sicer podal glede hermenevtike, se pa, kolikor se hermenevtika vsaj od Diltheya naprej ponuja kot metodološka *arhitektonika* »duhoslovnih ved«,⁵ »znanosti o človeku«, kaže pripravna tudi glede metodologije humanističnega raziskovanja: humanistika pravzaprav *ne potrebuje kakih posebnih metod, lahko se opre kar na govorico*.⁶ To opiranje, zanašanje, oziranje, v naglašenem smislu *sklicevanje* humanistike na govorico, ko gre za izdelavo njenih metodoloških izhodišč, se danes bolj kot kdajkoli prej zdi sumljivo ter utrjuje prepričanje, da humanistika ni prava znanost, marveč zgolj neprepričljiva retorika ter sploh neka zelo neobjektivna in znanstveno nedorečena reč. V tem oziru se je hoče otresti ne samo tisti del znanstvenoraziskovalne in akademske sfere, ki zase meni, da edini zastopa ta »pravo reč« v znanosti, marveč, zavedno ali nezavedno, s čustvi ali brez, tudi zastopniki in predstavniki humanistike same. Ti se kljub nestrinjanju s prevladujočo pozitivistično držo »krepke« in »krepostne« znanosti, ki občasno bruhne na površje, globoko v temelju vendar strinjajo z *ideacijsko podstavo znanstvenosti kot take*.⁷ Kakor je pokazal predvsem Edmund Husserl v svojem edinstvenem pretresu *krize evropskih znanosti in evropskega človeštva*, sta »znanstvena

4 Recimo Mihail Epštejn s poskusom oblikovanja humanistične futurologije v delu *Znak vrzeli (O prihodnosti humanističnih ved)*, Ljubljana 2012. V tej zgodovinski sistematici humanistike vsekar pripada posebno mesto tipologiji svetovnih nazorov Oswalda Spenglerja, kot jo predstavi v svojem osrednjem delu *Zaton zahoda* (1918), kjer je podana zaključna sinteza evropskega duha. Pisec spremne besede Iztok Simoniti upravičeno ugotavlja: »Mislim, da so na področju duha (humanistike) prepričljive sinteze – kot je Spenglerjeva – še vedno rezultat ene človeške glave, ne pa timskega dela, ki je potrebno za praktično uresničenje sinteze. Spenglerjev intelektualni napor je torej sinteza najrazličnejših zornih kotov ustvarjalcev bistvenih človeških dejavnosti različnih kultur.« (Iztok Simoniti, »Oswald Spengler in njegova filozofija zgodovine«, v: Oswald Spengler, *Zaton Zahoda. Oris Morfologije svetovne zgodovine*, Ljubljana 2010, str. 759–760.)

5 Prim. Wilhelm Dilthey, *Zgradba sveta v duhoslovnih znanostih*, Ljubljana 2010.

6 Hans-Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, Ljubljana 2000, str. 311.

7 Tako tudi Damir Barbarič v svojem zapisu »Što s humanističkim znanostima«, *Vijenac* 576 (2015), poudari, kako je »načelo abstrakcije« (str. 17) temeljna karakteristika znanstvenosti znanosti. A »abstrakcija« je, kakor pove beseda sama, le »odjem« ideacije.





človeškost« in z njo »evropskost« vzpostavljeni po metodičnem *metaprincipu ideacije* oziroma idealizacije. »Ideacija« in »idealizacija« sta po svojem bistvu, če že ne sorodni, pa vsaj sopripadni metodični operaciji, tako kot si, recimo, sopripadata vidnost in uglednost, ideja in ideal, vidik in obzorje vednosti in vrednosti.⁸ »Ideacijo« bistveno zaznamuje vsevidnost in nedoglednost: »Kamor seže intuicija, nazorno zavedanje, tja seže tudi možnost ‚ideacije‘ ...«⁹ Ta dejansko delujoča »moč idej« tako omogoča tudi *ideje* humanosti, *ideale* humanizma, *idealizem* humanitete in *ideologije* humanistike. Znotraj kulturne in izobraževalne promocije idej se tako proizvajata tudi humanistične *idole*; v medijski stratosferi se ta *idolatrija* jemlje kot prevladujoči način kulturnega performansa.

Nietzsche je z razglasom *somraka idolov* in izglasovanjem *asketskega ideala* kot genealoškega porekla človeške, prečloveške morale nedvomno razkrinkal pretenzijo idealnosti kot poglavitno samopretvezo in vasezagledanost »dobrih Evropejcev«. Vseeno pa znamenja časa kažejo, da je Nietzschejevo figuraliko nadčloveka spravila s programa mnogo daljnosežnejša in nič kaj globokosežna *posthumanistična* vizija *humanoidne ideomatizacije* s pretenzijo nenehnih *inicializacij* in *finalizacij*, ki jo zaznamuje prehod jezikovnega in zgodovinskega izkustva v komunikacijsko in informacijsko procesiranje; oboje omogoča funkcionalnost

8 Strnjen opis ideacije oz. idealizacije kot protometode pri Husserlu je sicer podal Klaus Held v svojem ljubljanskem predavanju »K fenomenološkemu rehabilitiranju etosa«, ki je tudi sicer instruktivno v zvezi s humanistično tematiko: »Operacija idealiziranja se odvija v treh korakih. Prvič, gradualnost življenjsko-svetnega izkustva se miselno prenese v linearni red nekega stopnjujočega se procesa, katerega cilj – optimum, proti kateremu se to stopnjevanje giblje – leži v neskončnem. Drugič, četudi optimum ni zajemljiv zorno, temveč le miselno, saj proces stopnjevanja teče v neskončnost, si ta proces mislimo kot nekaj, ‚skozi kar smo prešli‘, kot to Husserl formulira v enem izmed dodatkov k svoji *Krizi*, s čimer postane mogoče, da ta optimum popredmetimo kot *limes*, kot mejno vrednost omenjenega procesa. Tretjič, s tako pridobljenim, ne zorno danim, temveč le mišljenim – ‚idealnim‘ predmetom se odslej postopa tako, kakor da bi bil z zorno danimi predmeti na isti ravni.« (*Phainomena* XVI/62-6 (2007), str. 15.)

9 Edmund Husserl, *Filozofija kot stroga znanost*, Ljubljana 1991, str. 26. Prametodo ideacije, ki je na citiranem mestu pomenljivo postavljena v narekovaje, Husserl sicer v njeni polni izpeljavi konceptualizira z »eidetskimi variacijami«.





družbe znanja kot idealno postavljene ter na tej osnovi brezkonfliktne in antidiskurzivne identitete v neskončnih identifikacijah znotraj virtualnega pretvarjanja subjektivnega in objektivnega funkcioniranja v *projektilno*. Drugo poimenovanje te *družbe znanja* kot *biopolitike* pri Foucaultu, ter nadalje pri Agambenu,¹⁰ kaže njeno drugo in manj svetlo plat, tj. *prikrito voljo po brezpogojnem obvladovanju življenja in dokončne prevlade nad njim ...* virtualno v korist in za potrebe človeka/človečnjaka. Ti dve viziji oziroma *idejiji* družbe znanja in biopolitike lahko povežemo še s tretjo vizijo *odprte in odgovorne družbe*, ki pa pade pod težo prvih dveh in je tako nekakšna »družba v odstopu« z določenimi odstopanji in celo nevarnostjo prestopništva; njeno odprtost narekujejo zakonitosti prostega trga, odgovornost pa varnostno-obveščevalni mehanizmi, najrazličnejše »patrije«, ki jih ščitijo in branijo finančne partije.

V povzetku lahko iz vsega tega sledi le ugotovitev, da danes ne moremo govoriti o družbeni *krizi*, marveč kvečjemu o *hipokriziji*, ki jo zaznamuje spletanje *družbe spektakla*¹¹ z *družbo debakla*. Hipokriziji take, v samem votku *spletkarske družbe* se ne moremo izviti z zagovorom humanističnih idealov, ker je tak zagovor samo zvijača in spletkar in kot tak pripade vladajoči strukturi te zgodovinske hipokrizije, kjer si večni zgodovinski liki nadevajo obličje človeške časnosti.¹² Ideali vseh vrst kot po scenariju stopajo v funkcijo in zastopajo moč tega prirejanja in podrejanja – čemu? Komu?

10 Michel Foucault *Rojstvo biopolitike*, Ljubljana 2015; Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Ljubljana 2015. Prim. k temu še: Marijan Krivak, *Biopolitika* (Zagreb 2008), ki med drugim navaja tudi znamenit slogan Margarete Thatcher: »*There is no such thing as society.*« (*Women's Own magazine*, 31. 10. 1987) Provokativno »vzporednico« najdemo v predavanjih Michela Foucaulta »Družbo je treba braniti« na Collège de France v študijskem letu 1975/76 (*Studia humanitatis*, Ljubljana 2015).

11 Guy Debord, *Družba spektakla*, Ljubljana 1999. Dodatne relevantne vpogledje je prispeval Izar Lunaček, *Ciklična vera popularne kulture*, Maribor 2011.

12 Glej k temu podrobne diagnoze in prognoze Žarka Paića v loku od *Politika identitete* (Zagreb 2005) do *Totalitarizma?* (Zagreb 2015).





Zgolj in le človeškim potrebam, ki pa jih ne opredeljuje noben »treba«, nobeno *najstvo*, nobena *raba*, še *uporaba* ne, marveč samo še *poraba*, *izraba*, *potrošnja do iztrošenosti* telesa in duše, do iztrebljenja slehernega duha. Je samo še neznanska ter hkrati nespoznana, nepripoznanana in neznana *Potreblinka Čelo-veka po samem sebi*, ki se vsepovsod doživlja in izraža, a vendar ni nikjer *izpovedana* in kot taka tudi ničesar *ne pove*, pač pa nenasitno golta vase vse, kar bi lahko imelo *smisel*; celo širni ocean ni nič drugega kot velikanski trebuh te potrebe in mnogih, premnogih potrebic, ki lahko iz sebe izločajo zgolj govno brezsmiselnosti. Človeškost se samo malo doda zraven kot smiselno začimbo.

Na katero oziroma čigavo govorico naj se potem opira humanistika, če imamo opraviti s to breztemeljnostjo, brezosnovnostjo in brezrazložnostjo v razmerju do tega, kar človeka zadeva kot *smisel*, kar ga prizadeva kot *nesmiselnost* in za kar si prizadeva kot z *osmišljanjem*? Kako je ta smiselna nezadostnost speta s spoštovanjem človeškega dostojanstva? Kako lahko slednjega brez slabe vesti izrežemo iz smiselne brezizraznosti in ga pripnemo na prsi ponosnega humanizma? Mar nismo tako v pogledu pristojnosti za govorico kot na obzorju človeškega dostojanstva obviseli kakor v neki nuji brez sleherne nujnosti?

Da bi nam in eno in drugo sploh še lahko karkoli *spregovorilo in povedalo*, je kot tretje treba sprejeti *tisto nedopovedljivo*. Nedopovedljivost je smiselno vse kaj drugega od neizgovorljivosti in brezpovednosti. A kako zajeti to *razliko smisla*, ko pa nas smisel kot tak sploh ne dosega? Mar nas ne tu zajame globoki molk in širna tišina?

Ali pa ravno ta *raz-lika* smisla, kolikor se ne vnaprej iz-raža v idealiziranem liku ali ideirani obliki, nudi tak *zajem*, ki ne le zadovolji in poteši naših potreb, marveč *teši* na način brezglasnega oglašanja tišine? Bi se lahko poslušali v govorjenju in prisluhnili v pogovarjanju, če ne bi prisluškovali tišini govorice? Mar lahko smiselno govorimo in se pogovarjamo, če ne zmoremo molčati?





II.

Humanistična metodologija in celotni humanistični aparat se očitno niti po kriteriju znanstvenosti niti z vidika humane družbenosti niti pod obnebjem kulturnosti niti v sami izrazni razsežnosti smisla ne more opirati zgolj na govorico, marveč mora vnaprej ustrezati ideiranemu kriteriju znanstvenosti in ideji humanosti, ki in kot iz njega sledi. Zdi se, da se Gadamer v *Resnici in metodi*, pa tudi sicer, ni tega docela zavedal, kar kaže že njegov poskus univerzalizacije hermenevitičnega izkustva. To je namreč zasnovano v nagovoru govorice, pa vendar ga Gadamer kot bistveno inverzno izkustvo podvrže poskusu univerzalizacije na podlagi vnaprejšnje ideacije smisla in smiselnosti. Človeški smisel tako prejema svoje dostojanstvo šele na podlagi uskladitve s to ideacijsko pristojnostjo (*episteme*), iz česar se porodi *ideal univerzalnega človeka*, v nasledku *ideologija nadčloveka* ter na posled še *ideokracija počloveka*. Smisel humanosti je že vnaprej zaprt v ideirano vednost, ki iz lastne predpostavljeneosti postavlja idealizirano in kot tako človeka dostojno *vrednost (arete)* ter na tej osnovi tudi vrednostni ideal človeškega dostojanstva; to naj bi človeku sicer pripadalo »po naravi«, vendar pa šele ideacijska *možnost*, kolikor tvori njegovo *lastno zmožnost*, ustvari njegovo *moč* in ga pretvori v moč, ki metodično usmerja *voljo subjekta – od kategoričnega imperativa do kategorizacijske imperialnosti*.

Pristojnost za ideacijo je določilna in odločilna za vzpostavitev ideala človeškega dostojanstva, ki je s tem potisnjeno zunaj smiselne razločitve in s tem tudi samosvoje odločnosti. Ideja humanosti prekriva človeški smisel *prav kot smisel*, ki je nekaj drugega od ideje. Ideja humanosti ni le dobro-dušna in človeko-ljuba smiselna opora, marveč tudi zapora človeškega smisla in zapornica humanistike, ki tudi konkretno ustvarja človeške zapore, v bolj vzrejno-vzgojni različici, po analogiji z živalskimi vrtovi pa tudi okolju nič kaj prijazne – človeške vrtove. Najdaljnosežnejša šola Idejce Idealovič pa je gotovo *udomačevanje v lastnih potrebah*,





skupaj z domicilno potrebo človeškega dostojanstva, na podlagi katere cel svet izpade kot njihova posest in oblast – *namreč potreb z dodatkom človeškosti*. Ta pridatek in izdatek človeškosti je lahko kjerkoli in kadarkoli doma, a zato ravno zato nikjer in nikoli ne dospe pred »hišo biti«, se pravi, do *nastanjenosti v govoric, v katero in iz katere spregovarja in nagovarja svet*.

III.

Tako je možno podati projekcijo razumevanja »humanosti«, ki ni veljavna samo znotraj ožjega humanističnega polja, marveč opredeljuje občo raven *dojemanja in sprejemanja* humanosti in kot taka opredeljuje tudi našo (*ne*)*dojemljivost* zanj. Na podlagi tega se oblikujejo obče predstave o humanosti, ki vnaprej zaznamujejo tudi možnosti občevanja *med ljudmi*. Vrste tega razumevanja humanosti lahko po utečeni idejni predstavi razvrstimo takole:

1. *Humanost kot samorefleksivna ideja in perspektiva*

Humanost kot samorefleksivna ideja izhaja neposredno iz zavedanja humanosti človeka, tako kot jo izpričuje delfski izrek »spoznaj samega sebe«, ki ga je prevzela filozofija in na tej podlagi utemeljila etiko evropske humanosti. Z njo se povezuje – nikakor ne brez ideoloških konfliktov – razumevanje osebnotne, verske, politične, ustvarjalne in raziskovalne svobode, družbene pravičnosti, enakopravnosti spolov itn., ki se potrjuje v univerzalnosti človekovih pravic nasploh.

2. *Humanost kot moralnost*

Humanost kot moralnost predstavlja sklop norm vsakokratnega življenjskega sveta, ki so pomembne za posameznikov osebno-





stni razvoj, razvijanje socialnih vezi in občutka pravičnosti. Pri tem pogosto nastopi konfliktnost med individualno etiko in družbeno moralno.

3. Humanost kot kulturno-zgodovinska in interkulturalna elementarnost (humanizem)

Humanost kot kulturno-zgodovinsko in interkulturalno elementarnost povezujemo s tradicijo humanizma, vendar v osnovi presega njegov okvir, posebej če upoštevamo kulturne, interkulturalne, religiozne, družbene in politične dejavnike, ki pogojujejo zgodovinsko situiranost posamezne človeškosti in njeno izraznost, npr. v umetnosti.

4. Humanost kot družbenost (humanitarnost)

Humanost kot družbenost povezujemo s humanitarnostjo v najširšem smislu, kot jo zastopajo vrednote medčloveške solidarnosti in institucije socialne države. V političnem pogledu jo določa predvsem pojem »civilne družbe«.

5. Humanost kot razvojni-gospodarski model

Gospodarski razvoj oblikuje prizadevanje, da prispeva k napredku humanosti, vendar smo v zgodovini in sedanjosti prav tako priča izkoriščanju človeškosti z namenom večanja dobička – kako razviti gospodarski model, ki bi vključeval in ne izključeval humanosti, je morda ključno vprašanje na globalni in lokalni ravni. Pomemben razvojni vidik tvori v tem okviru ekologija.





6. Humanost kot etični izziv tehnoznosti

Z razvojem tehnoznosti, predvsem genetike, se postavljajo etične dileme glede aplikacije njenih izsledkov, saj temeljito posegajo v predstave vrednosti življenja in družbenih odnosov. Drugi etični izziv predstavlja spletna komunikacija, bodisi da gre za njeno omejevanje bodisi ekonomsko podrejanje.

7. Humanost ter humanistika in družboslovje

Humanistične in družboslovne vede naj bi prispevale vednost o humanem. Kot take ne tvorijo zgolj kakega izoliranega sklopa ved, marveč se odpirajo vsej znanosti, pa tudi religiji, umetnosti, kulturi, medijem itn., na kratko vsem področjem človeškega delovanja in ustvarjanja ter njune artikulacije. Iz tega izhaja tudi njihova osrednja vloga v izobraževalnih procesih na vseh stopnjah ter v različnih kulturnih inštitucijah in v nekaterih gospodarskih panogah, recimo v turizmu in založništvu.

Taka razpredelnica, na podlagi katere si lahko približamo dojemanje in pojmovanje »humanosti«, vseeno izpusti bistveno nebstvenost, da sleherno možno opredelitev humanosti nujno spremlja naše *opredeljevanje do nje*, ki ga narekuje sama stiska in nuja človeškega smisla – kolikor je ta vselej *samo-svoj smisel*, ki ga prevzema človek, da bi se sploh lahko jemal za človeka. Kolikor določitvi humanosti ne pripade možnost odločanja, jo *smiselno izloča*. »Humanosti« ne moremo jemati kot vrste ali roda nečesa živega, obstoječega, potekajočega itn. Če razumevanja humanosti ne sodoloča zmožnost odločanja, izbiranja in s tem svobode, potem v osnovi spregledamo vidik, s katerim se s človeškim smislom nekaj *godi*, tako da je premičen na način zgodovinskosti, ki ustvarja izvirne razumevanjske kontekste in ima tudi vrednostno sporočilnost v medčloveškem sporazumevanju. Premičnost smisla na-





rekuje *povest človeškosti v zgodovinskosti in jezikovni smiselnosti* znotraj sklopa osmišljevanja. Skozi godenje smisla se vedenje opira na govornico in odpira v človeško vest, ki vključuje *osveščenost, povednost in izvedenost* in s tem prehaja v vrednost.

Jezikovno polje in zgodovinski vidik artikulacije smisla opredeljujeta zadevno razmerje med humanistiko in dostojanstvom človeškega smisla, kolikor naj bi ji ta naklanjal ali odklanjal neko »smiselnost«, vendar ne v okviru kakega sistema znanstvene klasifikacije, akademske zastopanosti, družbenega učinkovanja, kulturne relevantnosti itn., saj se smiselnost v sleherni od teh prezentacij javlja šele naknadno, ko je že odločeno, kaj jo tvori, kdo jo ustvarja in kje se jo bo uporabilo. S tem ji že vnaprej odvzamemo tvornost in tvarnost, trpnost in strpnost do smisla, ki nastopa v interesu človeškosti same kot osmislitev njenega *inter-esse* sredi sveta.

Tega, kar imenuje »smisel«, ni mogoče opredeliti niti zgolj kot *arhe* niti zgolj kot *telos*, marveč zaznamuje neko gibanje *vmes*, naprej in nazaj, smer in mero (primerjaj lat. »sensus«, nem. »Sinn« iz indoev. et. korena *sent** v pomenu »iti nekam«).¹³ »Smisel« ni le *mišljenjski in vrednostni*, marveč hkrati tudi *jezikovni eksistencial* in kot tak zajema *razumevanje eksistence same ter v celoti*, njen *inter-esse*, njeno *umeščenost* v celoto sveta; če ta celota nima smisla, se izgubi tudi dostojanstvo človeka, če zgubimo dostojanstvo človeka, izgine tudi smiselna celota sveta, ne stoji nič več in se najdemo *sredi ničesar*, a še vedno *stisnjeni vmes*. Vprašanje pa je ravno, kako vzdržati, kako prestati to vmesnost samo, to, čemur danes pomenljivo, a vendar zgolj v neki smiselni blokiranosti, pravimo *kriza*.

13 Tudi Gilles Deleuze opozori: »Smisel (smer) je vselej dvoumen (dvojna) in izključuje možnost enega samega smisla (smeri) relacije.« (*Logika smisla*, Ljubljana 1998, str. 41.) Vendar pa »dvosmiselnost« sama po sebi nima (dveh) smeri.





IV.

V kontekstu nakazanega *prihajanja nekdanjega v sodobnost* zaznamuje humanistično vednost prav ta, bolj vest kot zavest: da ve za *včeraj, danes in jutri*, da s svojo zavezanostjo izročilu prinaša neko sporočilo za prihodnost, kar oboje vključuje tudi *oglašanje vesti kot ozaveščenosti in obveščenosti človeške biti in sobiti*. Njenega smiselnega obsega in vsebine ne moremo skrčiti niti na arhivsko poročilo niti na ideološko naročilo, pa tudi ne na pozorno pričevanje ali na nazorsko prepričanje. Spričevalo humanistike je posredovano s smislom humanosti, tj. načinom, kako je človeškost po *vesti in povesti* priča času in prostoru, v katerem *prebiva*, je torej *naglašeno zgodovinska*. Ta *naglašenost* sega vse do pobožanstvenja te godbe in zgodbe, o kateri iz *tistega najzgodnejšega* humanega izročila pričajo Muze, hčere Mnemozine – te *pričevalke, spominke in pripovedovalke*, ki s spominjanjem kažejo na način prikazovanja in odkazovanja smisla.

Taka zgodovinskost, ki biva v svet, je seveda nekaj drugega od tega, da se človek ogleduje v zgodovini na podlagi neke *ideje humanosti, ideala humanizma, idealizma humanizacije, ideologije humanistike, idolatrije humanitarnosti in ideomatike humanoidnosti*, ki je na zmagovalnem pohodu. To hkrati pomeni, da se smisel humanosti in z njim tudi smiselnost humanistike zares odpre šele skozi *odčitavanje slepila* ideacijsko postavljene humanistične vednosti: njen nasledek je, da si prisvaja človeški smisel izključno znotraj *identitetne ali identifikacijske vrednosti*, na podlagi česar se tudi humanistiko obravnava kot dejavnik ohranjanja nacionalne identitete ali pa kot dejavnik družbenih identifikacij, ki segajo od kulture in izobraževanja do politike in ekonomije. Tu seveda nimamo kakega posebnega namena, da bi spodbijali vlogo humanistike pri formaciji identi-





tet in pripadnosti,¹⁴ niti da bi zniževali pomen »osebnih izkaznic«, ki se izdajajo na ta račun. A očitno je, da njen aktualni položaj, ki ga spremlja *ne-sodobno razpoloženje*, kaže tudi meje in omejenosti razumevanja človeškega smisla znotraj *ideacijsko* postavljene humanistične vednosti kot tistega *vrednostnega diskrimena*, ki odločilno prispeva k *diskriminaciji* človeškega smisla in k razvrednotenju dostojanstva človeka. Najbolj seveda prav tam, kjer se poudarja široko toleranco in visoko spoštovanje človeškosti in s privzdignjenih družbenih pozicij tudi daje poduke v zvezi s tem.

Tu sežemo v samo osrčje problema smiselnosti humanistike danes, namreč: *ali se bo skupaj z naravoslovjem povsem oprijela funkcioniranja v sistemu komunikacije in informacije, s čimer seveda odpade tudi vprašanje njene smiselnosti, ali pa se ji še zdi vredno, da bi si prizadevala za artikulacijo in razumevanje človeškega smisla? Mora v lastni smiselnosti preko same sebe ali čez samo sebe?*¹⁵

Humanistična vednost, če naj še enkrat poudarimo, se vselej izkazuje kot neka *vrednostna izpolnitev*, ki človeškosti govori, *kdo je*. Kolikor humanistike v najširšem pogledu ne opredeljuje le *kompetitiva*, marveč predvsem *digniteta za artikulacijo smisla*, potem stopa tu v igro *delovanje* in ne zgolj *učinkovanje smisla*, ki ga sosledno ne moremo zvesti zgolj na človeka, marveč nas odvede k vsemu tistemu, *s čimer človeškost prihaja v odnos* in se *nahaja v razmerju*. In prav ta *odnosnost*-do ter *so-razmernost* doprinese ta humanistično vednost, ki ni zgolj vednost po sebi (*theoria*), marveč hkrati tudi neka praktična pristojnost (*episteme praktike*). Teoretska *določitev* je, ko gre za smisel človeškega, vselej tudi

14 Prim. o tem članek Igorja Grdine »Pripadnosti in identitete med preteklostjo in vizijami prihodnosti«, zbornik *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji*: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja, Ljubljana 2011, str. 9–20.

15 V bolj politično izraženem kontekstu konflikta med odprto demokracijo in vladavino kapitala obravnava vprašanje humanistike danes Marta Nussbaum v *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton and Oxford 2010. Strukturno razmerje med humanistično vednostjo, univerzo in družbo še dosledneje razvije Rastko Močnik v *Spisih iz humanistike*, Ljubljana 2009.





praktična odločitev. In verjetno se problem smiselnosti humanistike prvič najavi tam, kjer je vrlina (*arete*) vrednostno določena po vednosti (*episteme*),¹⁶ nadaljuje tam, kjer je znanje (*scientia*) določeno kot moč (Baconovo načelo *scientia potentia est*),¹⁷ in dovrši tam, kjer se ta moč opolnomoči kot *družba znanja*, ki določa našo epoho: produkcija in potrošnja znanja je gonilo družbenega razvoja, vendar je ne žene nobena vednost in tudi ne nobena izvedenost, marveč zgolj še tržno dirigirana potrošnja, kjer je tudi »človeški faktor« vračunan samo še glede na strošek in preračunan samo na dobiček: važno je, da *se ima zadosti*, ne pa *dostojanstvo*, važno je, da in kako se »važiš« s priznanji, ne pa koliko pripoznaš in priznavaš to, kar je po sebi važno in vredno. To že v izhodišču izključuje »delovanje v vrlini«.

Šele delovanje kot pravo ali nepravo ravnanje namreč naklanja človeku dostojanstvo, s tem da ga izpričuje kot vrednega človeškosti (> *phronesis*, vest). Znotraj proizvodnega izdelovanja in iznajdevanja to ni mogoče. Kar pa ne zanika, marveč potrjuje poetični moment prakse: ne le da je praktična odločitev zmeraj stvaritev, da sta delovanje in dejanje sami po sebi ustvarjalnost, marveč sta tvorni-snovalni v povednosti smisla samega, ki presega prestavo izraznosti in ustvarjalnosti, sploh pa učinkovitosti in produktivnosti. V »*praxis*« kot »pripravljanju« tiči namreč tudi *pripravljenost* za tisto, kar se *pripravlja* kot smisel, kar človeku podeljuje pravo dostojanstvo *spravljenosti* s samim seboj. Humanistična izvedenost (*techne, ars*) ni namenjena čemurkoli in tudi nima opraviti s čemerkoli – kot vednost izpoveduje *vest človeškosti*.

To slej ko prej opredeljuje tudi delokrog humanistike, če je seveda vnaprej ne stlačimo v kak scientološki predal, dodelimo

16 Platon, *Protagora*, 349e. »Poskušam razumeti, iz kakšne idiosinkrazije izvira sokratska enačba um = krepost = sreča, ta najbizarnejša enačba, kar jih je in ki ima proti sebi vse instinkte starejših Helenov.« (Friedrich Nietzsche, *Somrak Malikov*, Ljubljana 1989, str. 18.)

17 Prim. k temu Jörg Wernecke, »Sir Francis Bacon: Moč znanja in vprašanje njegove legitimacije«, *Phainomena* VIII/47-48 (2004), str. 51–77.





ustrezno šifro in priskrbimo še točkovalnik, preštejemo dobiček ter preračunamo naše konkurenčne možnosti. Vendar pa vzroke in razloge današnjega vase-zapiranja humanistike kot znanosti o človeku ter vsled tega oženja humanistične vednosti, vrednosti in povednosti, ne gre iskati toliko v kakih neprimernih pogojih opravljanja humanistične službe znotraj funkcioniranja družbe znanja, pa tudi ne v razmerah splošne družbeno-gospodarske krize, ki je preplavila delovanje družbe v celoti, pač pa predvsem v tistem, kar *sleherni posameznik* aktivno ali pasivno, zavedno ali nezavedno, čustveno ali brezčustveno *prestaja* kot *hipokrizijo smisla lastne humanosti*. Ta hipokrizija v svojem skrivanju, prekrivanju, prikrievanju, zakrivanju, odtegotvanju smisla humanosti,¹⁸ diktira stanje humanistike, ki zapade *diktaturi obstoječega*, na katero nimamo odgovora in smo kakor onemeli pred njo, tako zelo, da se celo odrekamo nastanjenosti v govorici ter prezremo, kako *ona* narekuje naše *rekanje reči*, naš svet, ki si ga delimo in nas – hkrati – s pravšnjo mero prezira – vedno bolj deli.

V.

Kolikor smisel humanosti v osnovi opredeljuje tudi smiselnost humanistike, se sproža vprašanje njunega *soodnosa*, ki ni vnaprej razviden, še bolj pa lahko skrbi to, da v sedanjem stanju sveta kot tak *splah ni viden*. Imamo humanistiko, ki je v zadregi glede smisla humanosti,¹⁹ po drugi strani pa se z njim ne naklanja ničesar takega, kar bi lahko vzpodbudilo humanistiko, da mu izrecno sledi in

18 »... hujša od krize je hipokrizija duha, v kateri se glas o resnici potaji, spričo česar smisel onemi, njegova nemost pa se zamlčuje, tako da naposled ni več mogoč smiseln govor o ničemer. Vendar pa pogrezanje v potajitev in onemelost, ki samo sebe prikrieva in zastira, ne bi bilo mogoče, če ne bi razkrivanje resnice že spočetka, se pravi v smiselni izvornosti svojega ustanovitvenega duha, sodoločalo skrivanja, tako da njegov smisel ni nikoli v celoti razkriti smisel, marveč se ‚v celoti‘ prikrieva.« (Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Ljubljana 2003, str. 91.)

19 Glej k temu zbornik Marco Russo, *Umanesimo. Storia, critica, attualità*, Firenze 2015.





smiselno artikulira to njegovo sled. Zdi se, da smo se »humanosti« docela in brez sleherne sledi dokončno rešili in odrešili. Namesto tega se znotraj humanističnih, kulturnih in družboslovnih študij uveljavlja oznaka *posthumanost*,²⁰ ki nas bolj kot na *postmodernost* spominja na »posthumnost«. Glede na to, da se je pred desetletji že skoval slogan »antropologija brez človeka«,²¹ bi lahko danes analogno govorili o *humanistiki brez (smisla) človeškosti*, ki jo kot tako preči vprašanje lastne *smiselnosti*. Glede slednjega se humanistika izrazito »dela nedostopno« in ga nadomesti s sistemsko funkcionalnostjo in učinkovitostjo, še preden bi utegnilo nastopiti. Informacijski arhivi ji že vnaprej zagotavljajo vlogo in položaj v družbeni komunikaciji, ne razodevajo pa seveda njenega *razpoloženja*, ki daje *nekako vedeti*, da je lahko vse to *brezsmiselno*. Pesimizma človeškega smisla tu ni mogoče neposredno pretipkati v humanistični optimizem, ki bi potrjeval smiselnost humanistike. Tako preostane samopotrjevanje na način samopromocije, ki ga spremljajo estetsko samozadovoljstvo, etična samozadostnost in spoznavna samozadoščenost, zaradi česar se humanistični vidiki vednosti, vrednosti in povednosti izkazujejo kot nedostojni, ko gre za *dostojanstvo smisla človeškosti*. Preostane samo še *vizija humanitarnosti*, ki pa bi potrebovala temeljito *re-vizijo*.

Tako se gladko spregleda, da *največji del* človeštva danes sploh nima priložnosti, da bi izpričeval svojo humanost, kaj šele, da bi se pustil prepričevati o tem, kaj tvori njegov smisel, in imel privilegij, da se predaja kakemu humanističnemu samoopazovanju in samoprikazovanju, razen seveda v milostnih objektivih manjšine človeštva Velikih. To preprosto *niso ljudje*, kar pa ne pomeni, da to *ni človeškost*. To poudarjeno ravno *je* človeškost, ki tako *ne bi smela* biti, a ne more za to veliko storiti, razen da

20 Prim. Giovanni Leghissa (ur.), *La condizione posthumana, aut aut* 361 (2014).

21 Dietmar Kamper in Christoph Wulf (ur.), *Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit*, Frankfurt/M. 1995.





sproži vojne spopade, ali pa je ob humanitarnih deležih Velikih potisnjena vanje.²²

Vse to nekako držimo proč od nas v siceršnji zaskrbljenosti za varnostne in humanitarne razmere in v ta namen po potrebi izvozimo še malo »demokracije«, po možnosti skupaj z enotami za hitro posredovanje in urjenje ali pa kar lepo z droni. Ta humanitarno osveščena postdemokracija za izvoz se odlično ujema z ideokracijo posthumanosti, vendar le za ceno, da svoj tehnološko in družbeno dovršeni lik gradi ob povsem nespodobnem opuščanju človeškega dostojanstva že v njegovi najelementarnejši obliki – torej na podlagi *dehumanizacije* sveta. Morda se s tem ponuja tudi neka priložnost, da zaznamo in z določenim prizadevanjem tudi razpoznamo to *elementarnost*. Naj spomnimo le na to, kako se sistem varovanja človekovih pravic sprevrča v sistem varovanja pred ljudmi, ki jim je vzeto sleherno dostojanstvo človeškosti in bi potrebovali zgolj tisto malo humane oskrbe. Danes se v imenu obrambe človekovih pravic sprožajo cele vojne in morda smo tik pred tem, da se sproži tudi kaka še bolj celovita svetovna vojna, kolikor zakrito že ne poteka. Sprenevedanje o tem, da gre za zaostali, nerazviti in za nas kar neki tretji svet, je nasledek naše prevzetne in prevzetniške humanistične vednosti in vrednosti, ki pa je nikakor ne vzamemo nase, kar seveda neposredno pove, kdo smo, še bolj pa, kaj bomo: tujci v lastni človeškosti in pri- in po-laščevalci tujega, torej odtujenci v lastnem potujčevalstvu. A ta *nesvet*, ki za nas sploh *ni svet*, kolikor si lastimo privilegij, da posedujemo in zaposedamo svet kot tak, se pravi samo idejo sveta, se vse izraziteje naseljuje med nas, in sicer z nami samimi, ne s kakimi nebodijihtraba, pred katerimi se je treba obvarovati – po možnosti na podlagi kakih humanističnih vrednot. Posthumanost bo gotovo pometla tudi s

22 Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford 2015.





tem. S tem pa se bo nemara tudi humanistika znašla na smetišču zgodovine.

Morda pa je to prisposodbo smetišča treba vzeti zares, skupaj z občutkom zapuščenosti in bede, ki jo spremlja, ter brez predsodka, kako smo mi na boljšem glede smisla humanosti. Smisel človeškosti sam po sebi sicer ne more biti boljši ali slabši, prav tako tudi ne dostojanstvo človeka, je pa lahko dobro- ali slabo-voljna naša pripravljenost priznavanja človeškega dostojanstva, posebej tam, kjer zeva zgolj-smisel, golo življenje in beda človeka. Zaradi presitosti vsega, ki jo spremlja prenasičenost ali kar že nagačenost s humanim (ne)smislom, jo seveda sicer registriramo, ne pa zaznamo.

Ali nas ta povsod opažena, a nikjer priznana človeška beda lahko navede k temu, da podobno kakor je Marx nekoč že ugotovil bedo filozofije, s čimer je okrcal realističnost njenega idealizma, najavimo *bedo humanistike*? Morda priznavanje dostojanstva »golega življenja« hkrati ponuja neki *zgolj-smisel*, ki humanistično vednost odreši njenega vrednostnega idealizma?

Morda je prav tak *zgolj-smisel* na način *biti brez vsega*, ta *golota in uboštvo človeškosti* tisto, kar iz nekega drugega kraja in po drugačni napotitvi žene *humanistično kulturo*, ki idealizira samo sebe kot *subjekt kulture nasploh*, se povzdiguje nad vse druge kulture ter jih po svojih objektivih spreminja v svoje objekte?

V Platonovem dialogu *Protagora*, ki smo ga prej omenili v zvezi z opredelitvijo vrline kot vednosti, je podan mit, ki je pomenljivo poimenovan »mit o nastanku kulture«. Opisuje nam stvarjenje živega sveta, ki ga prevzame Zeusov podizvajalec Epimetej, Prometejev brat in Pandorin mož. Nespameten porabi vsa razpoložljiva orodja in orožja, da z njimi oskrbi živali, še preden napoči čas za ustvaritev človeka. Tako se človek prikaže na svet gol in bos, brez sleherne zaščite, izpostavljen vsakovrstnim nevšečnostim in divjostim. Zasilna rešitev iz zatečenega stanja pride od Atene in





Hefajsta, ki ljudem naklonita spretnost uporabe ognja in drugih veččin, predvsem *govora*. Toda tudi to ne pomaga, saj se vsakič, ko pridejo skupaj, med njimi razvname spopad vse do vzajemnega iztrebljanja. To pa le nekoliko zaskrbi Zevsa, da se jih usmili ter pošlje svojega človekoljubnega odposlanca Hermesa, da vsakomur od njih podeli *Aidos*, sram, ki vzbuja strahospoštovanje pred drugim, in *Dike*, ki po sramu kaže, kaj je za človeka pravo ter zaukazuje dostojanstvo človeškosti.

Zgolj-smisel, ki in kot izhaja iz *gole človeške eksistence*, torej že razodeva dostojanstvo človeškosti, ki zato ni podeljeno le kot ena izmed veččin, marveč mora po izrecni Zevsovi zapovedi tvoriti *vest slehernika*.²³

Se lahko tako ozavemo smiselne goličave današnje človeškosti in njene *hybris* ter si izprosimo, da nas zajame neka *Aidos*? Ali pa ta smiselna pozornost ni potrebna in se humanistična zavest lahko brez take ozaveščenosti prodaja in razprodaja pod oznakami najrazličnejših postizmov ter se odreče lastni zgodovinskosti in njenemu nareku, naposled pa tudi možnosti rekanja samega?

VI.

V prometejski zagnanosti današnje tehnoznanosti se humanistiki pogosto očita *epimetejstvo*,²⁴ namreč da ni *pro-meteo*, ta, ki misli naprej, marveč *epi-meteo*, ta, ki v misli zaostaja, se ozira samo nazaj, je kot taka osredotočena zgolj na minule formacije duha, pred *sedanjostjo* pa ošibi in omahne. A kaj če se ta trdovratna predstava humanistike sama pri sebi ne obrača ne naprej in nazaj, marveč caplja na mestu kakor, recimo, Nietzschejev pri-

23 Prim. Dean Komel, *Razprtost prebivanja*, Ljubljana 1996, str. 105–166.

24 Podrobneje o tem Bernard Stiegler v *La technique et le temps, 1: La faute d'Épiméthée*, Paris 1994, in Damir Barbarić: »Prometheus oder das Titanische des Geistes«, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik XI* (2012), str. 241–260.





tlikavec iz *Zaratustre*? Nas morda danes preveva kak občutek, da se kakorkoli premikamo v pogledu človeškega smisla in pod obnebjem njegovega dostojanstva? Zdi se, da preziranje humanistike kot arhivarke, čuvarke tradicije, paznice v zaporu človeškega smisla, spregleda sam življenjski element tradicije v smislu prenašanja, in sicer v dvojem smislu tega, kar prestajamo za nazaj in prenašamo za naprej – čemur kratko malo pravimo *smisel*. Ta prezir je spodbujen s tem, da je vzor smiselnega prenosa podan v *ideacijskem vzorčenju* kot vzornem univerzalnem prenosniku. A za vsako prenašanje, če ga ne dojemamo le na osnovi »jemanja vzorcev«, marveč tudi kot *prestajanje*, je potrebna – *strast*.

Tako tudi humanistično vednost, kolikor jo prizadeva in si prizadeva za prenašanje človeškega smisla, v samem jedru določa *strast*, in sicer *strast sodobnosti, ki premošča preteklost v prihodnost, zavezanost izročilu, ki s seboj prinaša sporočilo in tako prispeva vez za prihodnost*. Če bi hoteli drugače opredeliti polje humanistične vednosti, bi ga nujno zaobšli, mu odvzeli smisel, strast do smisla. A kako se povezujeta strast in smisel? Mar lahko to ugotovimo brez *pesniške strasti*?

Za strasti pravimo, da so slepe, nespametne in lažnive, pa vendar v svoji gorečnosti prinašajo s seboj resnično luč razuma in razumnosti, tako da lahko sploh *razumemo* smisel življenja ter se *smiselno sporazumevamo* v svetu. Nista pomembni le semantika in romantika strasti, pač pa predvsem njihova *mantika*.²⁵

Strasti niso preprosto »neartikulirane«, temveč *silijo k artikulaciji* – *nekaj se hoče izraziti, nekaj je za povezati, nekaj je treba*

25 Tako mantiko zazrte pesniške strasti zasledimo pri Heziodu, ki na začetku *Teogonije* o božansko navdihujočih Muzah pripove, da oznanjajo »*ta t' eonta ta t' essomena pro t' eonta*« (38; tudi pri Homerju, *Iliada*, 69–70) – *sledječ »prepesnitvi«* v Prešernovi veri – »*kar je, kar b'lo je in kar bó*«. Platon v *Epinomis* (975c) in *Državniku* (260d) omenja mantiko skupaj s *hermeneutike techne*. V *Fajdru* (244b) in *Timaju* (71d-e) obravnava mantiko kot entuzijastično manijo, noro navdihnjeno strast, ki zaznamuje dar prerokovanja in je kot »napovedovalna« premetena v razumevanju smisla. Glagol *maino* v pomenu »rojim«, »blaznim«, »sem obseden«, izvira iz istega etimološkega korena *men** kot lat. »mens«, nem. »meinen« in slo. »meniti«, »pamet«. Manto je po mitološkem izročilu hči Teireziasa. Prim. tudi Wolfram Hogrebe, *Metaphysik und Mantik*, Berlin 2013.





premostiti. Strasti so tokovi, strujanja, ki silijo, da gradimo mostove, zato nas njihovo zaviranje onesposobi za izvirno. V taki zavrtosti se javlja le še neobzdanost in razdraženost brez draži in dragocenosti v bivanju, ki tudi »historijo« sprevrča v »histerijo«.

Le tam, kjer je strast, prihaja do razumevanja, do razuma in do sporazumevanja, do pričevalnega premoščanja preteklosti v prihodnost. *Most* tega premoščanja tvori *govorica* kot vsakokratno *upovedovanje in izpovedovanje smisla*. Samo z govoricu bivamo zares tu in smo odprti do *preteklosti in prihodnosti* vse do meja *nedopovedljivega*.

Govorica je najprej most, ker v domišljiji povezuje glas in podobo.

*Iz ptice na nebu
– stopi ven!
Iz slike v očesu
– stopi ven!*

Gregor Strniša

Govorica je drugič most, ker v misli stika rekanje in reči.

*Če ji ne prideš naproti,
bo misel zašla, ko te bo iskala ...*

Dane Zajc





Govorica je tretjič most, ker kot rekanje reči snuje svet med ljudmi.

*Tam dva molčita
v dveh jezikih.
Sonce-beseda!
Tvoj zlati ščit!
Molčita na glas.*

Barbara Korun

Govorica je četrtič most, ker kot razkrivanje sveta krije v sebi skrivnost smisla.

*Zaradi neizrečenega
se izbrisujejo uganke o smislu,
skozi katere je skrivaj dotekal zrak v naše ozke dneve.*

Brane Senegačnik

Govorica je petič most, ker presaja prostor bivanja v vrt prebivanja.

*Temno modra smokva zori. Nad nebom živim vsak dan
z njeno rdečo sladkostjo, z mladiči lastovic. Zgarane ptice
jadrajo v vročini in pôlejo, kadar mladiči sami lové.
Mizo so metulji prekrili. Vzhod kliče čebele v sonce.*

Meta Kušar





Govorica je šestič most iz neznanskosti v neznatnost.

*Angel dotika te učim dvojine.
Poslušaj dušo kozmosa, ki seje
pomen povsod, kjer čas ukrivlja veje.
Polaganje dlani je hram bližin.*

Boris A. Novak

Govorica je, končno, neskončnokrat most zaradi enkratnosti sleherne človeškosti.

*Zmerajšnji končni čas,
neizrekljiv, trenutek za trenutkom
traja, zložen v pesem.*

Niko Grafenauer

Upovedovanje smisla v govoricu skozi pesniško strast in preko nje »definira« smiselnost humanistike kot *humanistični con-finis* na poteh in brezpotjih človeškega smisla.

VII.

Vprašanje smiselnosti humanistike je kot tako spodbudilo tudi številne javne razprave in polemike – ne glede na to, s katerimi ideološkimi predznaki se je iz različnih zakulisij skušalo zaznamovati humanistične dejavnosti, namesto da bi se jih obeleževalo. Tako bi, recimo, spomnil na vrsto posvetov o »vlogi in položaju« humanistične vednosti, ki jih je na samem začetku velikodušno podprl – kot mnogo drugih reči – Niko Grafenauer kot urednik





Nove revije.²⁶ Priložnost za tak premislek se je širše gledano ponudila spričo vstopa Slovenije v EU,²⁷ po drugi strani pa jo je narokoval nejasen in negotov sistemski položaj humanistike, spričo katerega je postalo nerazvidno njeno mesto v sistemu raziskovanja, visokega šolstva, kulture, medijev in družbe nasploh.²⁸ Številna, če ne kar preštevilna vprašanja in dileme v zvezi s tem so ostala odprta vse do danes, oziroma je verjetno bolje reči, da so se še dodatno *zaprla*.²⁹ Zdi se, da se z njimi vred vase še bolj zapira tudi humanistika v celoti svoje smiselne tvornosti, ki naj bi prispevala neko *vednost o človeku*, o človeškosti človeka.³⁰ Celo tako daleč, da mora pozivati k upor.³¹ Morda je najpomembnejše, da se premaga sedanji odpor. Morda je treba samo zaupati *rado-darnosti besede*, ki razpira človeški smisel. Si od tam obetati neko humanistiko,³² ki ostaja dosledna sama sebi na sledi človeškega

26 Prim. Dean Komel, »Marginalizacija humanistike ali razsredinjenje družbe«, *Nova revija* XXV/297-298 (2007), str. 230–235. V tem okviru niso izstopili le konceptualni in statusni problemi humanistike, marveč tudi nekatera ključna etična vprašanja, kot je recimo (ne)uresničevanje narodne sprave; prim. prispevek »Ideološko nasilje kot etični problem slovenstva« v zborniku *Žrtve vojne in revolucije* (Ljubljana 2005, str. 134–146) s posveta, ki ga je v okviru svojih dolgoletnih prizadevanj glede etične samorefleksije slovenskega kulturnega in družbenega prostora pripravil Tine Hribar v Državnem zboru leta 2004 (»Zločin brez zločina«, *ibid.*, str. 147–170). Glej tudi zbornik s simpozija v SAZU, ki ga je uredil Niko Grafenauer, *Humanizem in humanistika*, Ljubljana 2016.

27 Glede povezave humanistike in možnosti prihodnjega evropskega sobivanja prim. zbornik *Obrazi Evrope* z mednarodne konference *Evropa, svet in humanost v 21. st.*, ur. D. Komel in M. Miladinović Zalaznik, Ljubljana 2008.

28 Prim. Dean Komel »Položaj humanistike med znanostjo, izobraževanjem in kulturo« na posvetu (*Pre)držna Slovenija* leta 2010 (zbornik ur. I. Ž. Žagar in A. Korsika, Ljubljana 2012, <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=117>; <http://vimeo.com/15623242>.)

29 Več o tem v: Dean Komel, »Prezrta, suspendirana, pod zaporniškim režimom«, *Dnevnikov objektiv*, 11. sep. 2012, str. 13.

30 To zapiranje postaja vse bolj očitno tudi v primerih javnih razpisov, ki se bolj prilagajajo potrebam izbranih inštitucij, kot pa da bi zastopali svobodni avtorski interes, vedno izraziteje pa postaja oporečna, če ne že kar oporečniška, tudi avtorizacija znanstvene in univerzitetne rabe slovenščine. (Glej <http://www.zagovor-slovenscine.si/>.)

31 Prim. Dean Komel, »Gibanje odpora«, *Potikanja*, Ljubljana 2010, str. 57–63.

32 Tak obet je izpovedal tudi Jacques Derrida, glej: »Prihodnost profesije ali brezpogojna univerza (kaj bi se lahko zgodilo jutri po zaslugi ‚humanistike‘)«, *Nova revija* 293-294 (2006), str. 238–243.





smisla.³³ To pa prav gotovo ni odvisno zgolj od nje, marveč v prvi vrsti od obnašanja in nošnje same človeškosti, koliko bo namreč premogla odnosa in razmerja do lastne svobode in se domogla do sebi svojskega dostojanstva.

33 »Človek je bitje, ki samo sebe postavlja pod vprašaj. Vprašanja ‚Kdo sem jaz‘ ni mogoče preskočiti nič bolj kakor ‚tukaj‘ in ‚zdaj‘ tega govora. Antropologija, ki poskuša izbrisati sleherni ostanek egologije, po nujnosti skrepeni v ideologijo, ki nas glede porekla idej pusti tavati v temi. Ker pa se sleherni govor implicitno ali eksplicitno usmerja k nekemu, se vprašanje ‚Kdo sem jaz?‘ podvoji z vprašanjem ‚Kdo si ti?‘« (Bernhard Waldenfels, »Homo respondens«, predavanje ob ustanovitvi mednarodnega *Foruma za humanistiko*, Ljubljana, 11. novembra 2014, *Phainomena* XXIV/94-95 (2015), str. 9. Glej tudi: Hans-Georg Gadamer, *Kdo sem jaz in kdo si ti: komentar k nizu pesmi »Kristal diha« Paula Celana*, Ljubljana 2015.)







JEZIK TAKO, KOT JE. JEZIK, TAKO KOT JE.

Takoj ko se dotaknemo teme jezika, spregovori nekaj drugega, in kakor da nas nekako odnese stran in nismo več »pri stvari«. S tem se nemara sproži zadevni pomislek, kaj pravzaprav tvori *odnos do jezika, ki ga govorimo – po neki govorici?* Ta *po-govornost* narekuje, da smo najprej govorci in pisci nekega jezika, šele nato njegovi proučevalci, poslušalci, premišljevalci, razlagalci, ustvarjalci, urejevalci, shranjevalci, predpisovalci ... Vendar pa taka očitnost odnosa do jezika in njegove nošnje lahko prav zavoljo svoje samoumevne zgovornosti postane problematična in privede ne le do »teoretskih« nespোরazumov, marveč tudi do »praktične« nemožnosti medsebojnega sporazumevanja.

Možnost sporazumevanja ni omejena le na različne vidike obveščanja, saj se z njo vzpostavlja *soodnos* do jezika kot *pogovorno občestvo*, ki v sebi povezuje tako občost jezika kot občevanje v njem. Kolikor zaradi različnih razlogov nastopi dirigirano ali nedirigirano soizključevanje med normo občosti in normalnostjo občevanja, se komunikacija sprevrže v diskomunikacijo in še bolj skrajno sprevrženost *družbene diskomunikacije*, ki je ne zaznamujeta le jezikovno nerazumevanje in nespোরazumevanje, marveč v še bolj poudarjeni meri razvrednotenje širšega družbenega diskurza.³⁴

Ali se znamenja take družbene diskomunikacije nakazujejo tudi ob aktualni diskusiji o visokošolski rabi slovenščine, ki jo je posebej vzpodbudil vladni *predlog Zakona o spremembah in dopolnitvah Zakona o visokem šolstvu* s spremenjenim določilom o rabi učnega jezika v visokem šolstvu?³⁵ Diskusijo sicer štejem za

34 Z »družbenim diskurzom« ne zajemamo le tistega, kar izstopa kot »javnost« ter »javno mnenje«, marveč tudi vladajoče družbene interese, ki pogojujejo javno nastopanje, postopanje in zastopanje – tisto, o čemer in kar naj se pogovorimo in dogovorimo. Prim. obdelavo Borisa Vezjaka, *Ad populum: analize družbenega diskurza*, Maribor 2012.

35 Prispevki in dokumenti v diskusiji so dostopni na www.zagovor-slovenscine.si/.





relevantno, saj izpričuje neko živo zavedanje smisla jezikovnega izročila in sporočanja,³⁶ ki morda prebudi tudi drugačen družbeni diskurz.³⁷ Sledeč diskusiji prav tako ni mogoče spregledati svojevrstnega *podvrednotenja* jezikovne sporočilnosti slovenščine na poljih izobraževanja, raziskovanja in ustvarjanja, ki naj bi se pospešeno »*internacionalizirala*«, za kar so bila že pred samim sprejetjem novele zakona tudi že zagotovljena tudi finančna sredstva na podlagi posebnih ukrepov Ministrstva.³⁸ Ministrstvo za kulturo ob vsem tem kot da nima večjih pristojnosti, razen morda pri medresorskem usklajevanju, čeravno v njegovem okviru deluje *Služba za slovenski jezik*, ki med drugim skrbi tudi za zakonsko urejanje javne rabe slovenščine.³⁹

A v aktualnem primeru diskusije o noveli ZViS je sklicevanje na veljavna ustavna in zakonska določila o javni rabi slovenščine v Sloveniji in Evropi vnaprej omejeno,⁴⁰ saj je s strani predlagateljev in zagovornikov novele, se pravi vladnih in dr-

36 Glej <http://www.zagovor-slovenscine.si/deklaracija-za-slovenscino/>; <http://www.publishwall.si/aktualno/post/216036/zagovor-slovenscine>.

37 Diskusija se po eni strani navezuje na večletne razprave o javni rabi slovenščine, ki potekajo že vse od osamosvojitve Slovenije, po drugi strani pa je povezana s položajem humanističnih ved v visokošolskem in raziskovalnem sistemu. Ob tem velja opozoriti, da sistem vrednotenja humanističnih objav v slovenščini, ki ga vzdržuje Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije, izkazuje sistematično nedoslednost do omenjenega področja in njegove sporočilnosti, ki ne more kar zaobiti jezikovnega izročila, saj bi s tem hkrati zaobšlo tudi izrazni smisel kot tak. Glej v zvezi s tem dopis Znanstvenoraziskovalnemu svetu za humanistiko pri ARRS: <https://mailman.ijs.si/pipermail/slovlit/2015/005112.html> in okroglo mizo Inštituta Nove revije: »*Sedanjest za prihodnost: Vrednost humanistike v perspektivi družbenega razvoja*«, <https://www.youtube.com/watch?v=O-FtwvAJ-0c>.

38 *Strategija internacionalizacije slovenskega visokega šolstva 2016–2020*, ki jo je sprejela Vlada Republike Slovenije dne 28. 7. 2016 (<http://www.zagovor-slovenscine.si/dokumenti-republike-slovenije/>). Morda je namesto oznake »internacionalizacija« glede na sorodne globalne procese ustrežnejša oznaka »multinacionalizacija«.

39 Prim. k temu *Resolucijo o nacionalnem programu za jezikovno politiko 2014–2018* (<http://www.zagovor-slovenscine.si/dokumenti-republike-slovenije/>) in *Akcijski načrt za jezikovno izobraževanje iz leta 2015* (http://www.mk.gov.si/fileadmin/mk.gov.si/pageuploads/Ministrstvo/raziskave-analize/slovenski_jezik/Akcijska_nacrta/ANJI.pdf)

40 Relevantno mnenje o celotnem predlogu novele je podala tudi zakonodajno-pravna služba DZ RS: http://www.zagovor-slovenscine.si/wp-content/uploads/2016/09/Mnenje-ZVIS_K-2.pdf, ki že uvodoma opozori, da predloženi dokument tudi »ne opredeljuje javne službe v visokem šolstvu, kar je v povezavi s financiranjem zahteva, ki neposredno izhaja iz odločbe Ustavnega sodišča.«





žavnih predstavnikov Republike Slovenije ter zastopnikov osrednjih slovenskih visokošolskih, znanstvenih in akademskih institucij, sporočeno in naročeno, da interes (internacionalnosti) znanosti in (avtonomije) visokega šolstva presega veljavno pravo ter na njegovi osnovi sprejete pravice in svoboščine »uporabnikov« slovenščine. Tako je tudi avtomatično vržen iz pogona ne le kulturni, pač pa predvsem politični argument rabe določenega jezika, kar šele v pravi meri zaostri vidik njegove javne uporabe in izostri javljanje njegovih »uporabnikov«, saj ti niso le (nemi?) opazovalci jezika, v katerem govorijo, marveč kot njegovi govorci gledajo v njem sebe, se z njim istovetijo. Verjetno jih tudi ni mogoče kar vseh po vrsti odpraviti kot »nacionaliste« in vršiti nadzora nad njihovim jezikovnim nazorom. No, zakaj pa ne!

Nedvomno se je mogoče in treba strinjati s tem, da znanstveni in akademski dosežki kot taki presegajo sleherni »nacionalni okvir«, kolikor bi se v sedanjem primeru internacionalizacije ne soočali z okoliščino, da naj en jezik – angleški – zastopa vse druge, slovenski pa naj mu tako kot preostali⁴¹ odstopi svoje mesto. Znanstveni dosežki, vzeti sami po sebi, ne proizvajajo in promovirajo jezikovne razsežnosti, ki tvori, prosto po Wittgensteinu, obzorje sveta samega. »Svet« nima smisla kakega praznega univerzuma, ki ga naknadno polnimo, dopolnjujemo in izpolnjujemo – vse do eksaktne popolnosti – z raznoterimi pomeni in nameni. Svet biva s tem, da nam nekaj pomeni ter ima svoj namen, ki ga lahko izražamo in razumemo in se v njem lahko tudi sporazumevamo kot ti, ki nimamo zgolj pomena in namena, marveč nam gre tudi za

41 V tem pogledu je zanimiva že dlje časa trajajoča vzporedna diskusija o univerzitetni rabi francoščine v Franciji, ki ji v primerjavi s slovenščino vsekakor pritiče izraziti »imperialen položaj«: <http://www.reuters.com/article/us-france-english-idUSBRE94L0UP20130522>. Prim. tudi memorandum *European Language Council* <http://www.celelc.org/>; http://www.celelc.org/activities/Working-groups/Concluded-Working-Groups/Task-Force-on-Languages-in-the-European-Higher-Education-Area/CEL_ELC-Memorandum_Dec_2015_The-Roleof-Languages.pdf.





smisel, če ga izražamo ali pa ne.⁴²

Tako sem se že nekajkrat obregnil ob svetovnonazorsko stališče o angleščini kot univerzalnem jeziku znanosti, ki se opira tudi na statistike znanstvenih objav, citatov itn.,⁴³ saj kot tako odpravlja univerzalnost znanosti same. A kaj, ko v procesu procesirane internacionalizacije raziskovanja in visokega šolstva očitno ne zadostuje, da angleščino upoštevamo kot ključni jezik znanstvene komunikacije – šteje naj za izključni jezik znanstvene proizvodnje in aplikacije.⁴⁴ Zahtevke je torej temeljitejši in doslednejši, drugače se problem znanstvene rabe slovenščine ne bi tako zaostрил, da govorimo že kar o novi *jezikovni pravdi*.

Vendar se poraja določen dvom, ali imamo v pričujoči diskusiji o znanstveni in javni rabi slovenščine dejansko še opraviti s situacijo »jezikovne pravde«. »Pravda« je vsekakor precej zahtevna oznaka, tako če upoštevamo njen slovenski kot kak drug zgodovinski kontekst. Prav poseben problem pa je zastopanje *zgodovinskosti* same, na podlagi katere bi lahko upravičevali odnos do jezika. Zdi se, da se namesto moči zgodovinskega vsiljuje neka

42 Glede hkratne prisotnosti javnosti, pojavnosti, izjavnosti, najavnosti, prijavnosti, objavnosti in odjavnosti v jezikovnem javljanju prim. spremno besedilo Sama Krušiča »Samovitost besede« k prevodom Vladimira Hlebnikova in Sergeja Bulgakova (*Apokalipsa* XXIII/198-199 (2016), str. 181–193.)

43 Omenjeno statistiko povzema akademik Slavko Splichal v svojem prispevku s precej zabavlaškimi naslovom »Slovenija do kod lepote tvoje«, objavljenem v *Sobotni prilogi Dela* dne 23. 7. 2016, ter doda: »Internacionalizem v imenu povečevanja učinkovitosti izobraževanja je dokaj brezbrizhen do jezika; v tem diskurzu se vprašanje družbenih posledic ‚racionalne izbire‘ jezika skoraj ne zastavlja, kot kaže izjava norveškega profesorja kemije Martina Ystensa: ‚Zahtevati od norveških raziskovalcev, naj uporabljajo norveščino zaradi tradicije in nacionalne zavednosti, je enako, kot bi zahtevali od norveških smučarjev, naj uporabljajo lesene smuči. Po tej poti ne bi prišli do zlate medalje na olimpijskih igrah ali svetovnih prvenstvih.‘« (<http://www.delo.si/sobotna/slovenscina-do-kod-lepote-tvoje.html>). Primera se ne zdi ravno posrečena, če pomislimo, kako je doskok v »telemark«, ki značilno opredeljuje staronorveško smučarsko tradicijo, danes uveljavljen kot ključni element smučarskih skokov in poletov. Tako mora tudi Peter Prevc, malo v šali, še vedno »smukniti« na odsluženi »leseni smučeh« mimo zastopanja »kulturalizma kot desne politične ideologije«, za katero so »značilne zahteve po posebnih pravicah in zaščiti nacionalne kulture in jezika, čeprav tudi na račun človekovih osebnih in državljanskih pravic.« (prav tam).

44 Kritično zgodovinsko genozo globalne prevlade angleščine podaja Michael D. Gordin, *Scientific Babel. How the Science was Done Before and After Global English*, Chicago 2015.





moč, ki brez sleherne pravde odpravlja zgodovinsko umeščeno in nosilno mesto jezika v njej. Nas tako rekoč sili v jezikovno brezodnosnost in govorno indiferentnost.

Ob tem pogrešamo uvid v izpostavljenost tej moči, ki se postavlja nad vsako zgodovinsko postavbo. Kateri proces, katera absolutnost, kateri diktat, kateri imperator, katera mahinalnost, kateri *po-gon* je tu na delu, da sproža tako nelagodje glede dejanskosti jezikov, znanosti, kultur, religij, politik, družb, kapitala, dela, sveta, humanosti ..., skratka vsega tistega, kar je zgodovinsko predano možnosti človeškosti? V naših potrebah, čustvih, zaznavah, željah, hotenjih, zahtevah, spoznanjih smo tako rekoč spojeni s tem pogonom, čeprav ga nikjer in nikoli nimamo v mislih. Žene nas v brezmiselnost, v ne-mišljenje, če se lahko opremo na neko opredelitev Hannah Arendt, ki samovoljno in v imenu osvobajanja človeka po človeku izključuje razumevanja smisla.

Iz povedanega pa nikakor ne sledi, da se je najbolje odreči odnosu do jezika in rabi slovenščine, prav narobe: premisliti je treba *ta* odnos ter doreči *to* rabo. Za misli in besede je sicer značilno, da jih ne najdemo, ko jih iščemo, da zmanjkajo, ko so najbolj potrebne. A brez tega bi se ne razpletala vez smisla, ki povezuje misel in besedo in se je ne moremo nikoli polastiti, nas pa zavezuje lastnemu jeziku in govorici drugega. Morda velja zato zagovarjati interiorizacijo smisla, to, čemur bi poudarjeno rekli »notrinskost«.





ROP EVROPE

Nedvomno smo se znašli v precejšnji zagati, da bi še nadalje upravičevali to, kar nastopa pod imenom Evrope in kar je v aktualnih političnih ter ekonomskih potekih skoraj izgubilo ime. Postavlja se vprašanje, mar sploh še rabimo EU kot skupni imenovalec? Evropa se danes zdi oropana dostojanstva, za katero si je z veliko naporov prizadevala po drugi svetovni vojni. Pripetil se je – v prisposobi in konkretno – vnovični *rop Evrope*. In sicer tiste Evrope »po Evropi«, o kateri je že sredi sedemdesetih let premišljeval Jan Patočka, filozof in politični disident, nedvomno eden tistih »dobrih Evropejcev«, na katere sta stavila njegov učitelj Husserl in podučevalec Nietzsche. S »Poevropo« je Patočka filozofsko opredelil Evropo, ki je zapustila *Zgodovino* kot svet vzpostavljenega in hkrati svet vzpostavljajočega subjekta.⁴⁵ Oznaka resda zveni postmodernistično in postkolonialistično, vendar pa predvsem zaznamuje most med tistim, kar naj bi predstavljalo »staro« in »novo« Evropo. Če se opremo še na nekega drugega filozofa, Giannija Vattima, ki je sicer precej časa prebil v klopeh evropskega parlamenta, Poevropi predvsem predstoji, da *preboli* nihilizem lastne zgodovinskosti, ki ga je razširila čez cel planet. Poevropa naj bi tako Evropo ozdravila Evrope s sredstvi, ki jih je bodisi sama izgotovila bodisi si jih je sposodila ali pa še bolj verjetno nakradla pri »neevropejcih« med svojimi osvajalskimi pohodi, živeč pravzaprav v nenehnem strahu, da bo tudi njo oropal kak divji osvajalec ali temna sila, ki se ne skriva neznano kje, marveč kar v njej sami. V tem zgodovinsko izpričanem nihilističnem samozastraševanju, ki se ponavlja tudi v živi sodobnosti, Evropa ropa samo sebe in zapada v krize ...

45 Jan Patočka: »Europa und Nacheuropa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme«, v: Patočka, Jan: »Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften«, Stuttgart 1988. Spis je prvotno napisan v nemščini med letoma 1970–1997. Prim. k temu razpravo Karla Novotnýja »Evropa in Poevropa v filozofski perspektivi Jana Patočke«, *Evropa, svet in humanost v 21. st.: fenomenološke perspektive*, *Phainomena* 62-63 (2007), str. 39–49.





Kot mejnik vzpostavljanja »nove Evrope« lahko navedemo leto 1989 in padec Berlinskega zidu. Takrat se ni prav veliko razpravljalo o tem, ali je to edini zid med staro in novo Evropo, ki mora pasti, predvsem pa, ali na ostalinah prejšnjega lahko zraste še kak nov in morda še večji zid, recimo »dolžniški«. Nebo nad Berlinom so krasile parole o skupni prihodnosti, kaj prihodnosti, kar vnebohodu, vse dokler niso zgodovinskih zabojev, shranjenih v preteklosti, ki naj se nikoli več ne ponovi, napolnili z naboji. A bilo je čutiti tiho zadovoljstvo, da se jih je vendar odneslo tja nekam na Balkan. Vsevropska proslava se je medtem mirno nadaljevala ob čisto pravem ognjemetu. Medijske oči, željne političnih burlesk, so se začasno odvrnile od neba nad Berlinom in se usmerile k Rimu pod Berlusconiem. Kar je pomenilo, da so tudi v Sloveniji ob vstopu v EU gledali nekoliko križem, v strahu, koliko nacionalne substance še premore novi evropski subjekt.

Filozofska refleksija nove evropske situacije je stopala v korak s časom: Gadamer, Derrida, Habermas, Sloterdijk, Eco, Vattimo in drugi so začutili neko posebno zadolžitev, da s teoretskimi prispevki podprejo prehod stare Evrope v novo, ne da bi slutili, kako bo znamenja novega evropejstva znal zlorabiti Donald Rumsfeld ob napadu na Irak. A tudi to se je skušalo razložiti kot neljub pripetljaj, ki v ničemer ne spodmika »enotnosti v različnosti«, čeprav ni bilo mogoče odgnati suma, da so načela skupnosti sprta s politično konkretnostjo, kar je kmalu pokazal neuspeh poskus s skupno evropsko ustavo. Nato je pričelo tleti od znotraj, med ta vrhnjimi in ta spodnjimi. Nenapovedano se je enotnost preselila v zgornje, različnost pa v spodnje nadstropje sicer enotne in raznolike evropske stavbe. »Multikulti ist vorbei!« je zadonelo vse do meja razširjene EU, kar je tam čakajočim na prestop vzelo še zadnje upanje na neko boljše življenje ali sploh na kako življenje, da bi se jih v najnovejšem času znova nagradilo z njim. Vendar znotraj novopostavljenih ograd, za katere se je zdelo, da se je Evropa leta 1989 od njih dokončno po-





slovia. Domnevno zmago nad ideološkim terorjem je pokvaril protizahodni in protievropski terorizem – kar naj bi opravičilo novo prozahodno in proevropsko militarizacijo.

V center se je skorajda neopazno, kakor kaka prikazen, morda celo kazen, poslana iz nekega onstranstva, prikradla Kriza. Sprožili so se tudi preiskovalni postopki glede moralne krivde, kapital-skih krivcev zanjo in njene družbene krivičnosti sploh. Tako eni ugotavljajo, da manjkajo humane vrednote, drugi da ne delujejo trgi vrednostnih papirjev, tretji spet da je nujen prevrat vseh obstoječih družbenih vrednosti. Kriza pa je medtem potrkala (trdi se, da kar na lastno pest) na vrata Evrope kot strašljivka begunske krize, kar je sprožilo pozive k še doslednejšemu utrjevanju Evrope in gradnji zidov ter ograj v polnem teku.⁴⁶

Možno je seveda tudi pozitivno, kar pa lahko seveda pomeni: neumno razmišljati, da je Evropa vedno rasla iz kriz, da so bile prav krize vzpodbujevalke njenega napredka in razvoja. Bolj kritično razmišljanje skuša pokazati, da so krize zgolj orožje v pre-računljivi igri velekapitala. Velja pa tudi pomisliti, ali se bistveni moment sedanje družbeno-ekonomske krize ne razodeva ravno skozi njeno *nerazumevanje*, kolikor samo zmožnost razumevanja vzamemo v temeljnem načinu, kako humanost, ki skuša sebe razumeti kot evropsko in poevropsko, prihaja do same sebe, se torej odpira neki prihodnosti, ki ni zgolj še ena od razvojnih priložnosti, marveč jim sploh šele *daje smisel*.⁴⁷

46 Še pred nastopom Donalda Trumpa je možna pristopanja in odstopanja ter »borbo proti« razgrnil Slavoj Žižek v *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and other Troubles with the Neighbours*, London 2016.

47 »Rezultat razumevanja je smisel, ki ga ustvarimo znotraj samega življenjskega procesa, v kolikor se skušamo spraviti s tem, kar delamo in trpimo.« (Hannah Arendt, »Težavnost razumevanja« v zborniku *Blodnjaki smisla: Misliti humanizem danes*, ur. L. Gabrijelčič, Nova Gorica 2006, ki je tudi sicer relevanten v zvezi z obravnavano tematiko razumevanja smisla.) Vprašanje razumevanja v političnih kontekstih nadalje zaostri Jacques Rancière z vpeljavo *mésentente*, »nerazumevanja«, kjer »spor glede tega, kaj pomeni govoriti, konstituira samo racionalnost govorne situacije«. (*Nerazumevanje*, Ljubljana 2005, str. 10.) Vsekakor sprožanje nejevolje nerazumevanja in naposled apatije ni le poglavitno orodje, pač pa tudi glavno orožje politične izvoljenosti.





Današnje poevropske krize ne opredeljuje kako pogrešanje smisla ali kak nesmisel kar tako, marveč oropanost razumevanja za dajanje smisla, na osnovi katerega humanost prihaja do same sebe. Sicer jo kdorkoli vodi kamorkoli. Tako kriza nerazumevanja, kolikor diktira tempo krize današnjosti, preide v *diktaturo* nad humanostjo in življenjem sploh.

Možno je seveda pripomniti: mar tak pogled na poevropsko krizo ne izraža zgolj nekega splošnega prizadevanja za to, da bi bil svet humanejši, ki se slej ko prej izkaže za navadno leporečje? In mar današnje krize ne pospešuje ravno to, da »humanizirani« človek vse prireja zadovoljevanju svojih potreb, da od vsega vidi samo še samega sebe in se vsepovsod ponuja kot subjekt dogajanja, ki širi eno samo dehumanizacijo? Mar ne bi morali potemtakem stran od humanosti, tako kot je to, recimo, zahteval Nietzsche, namesto da se silimo z njo pod nekim obeležjem prihodnosti?

Tovrstna zadržanost do predloženega »zagovora humanosti« je gotovo na mestu, a samo dokler vidimo »dajanje smisla na osnovi prihodnosti« zgolj kot produkt nekih idej, idealov, idolov ali ideologij humanosti. Prav tako videnje, ki je lastno tudi najrazličnejšim razvojnim vizijam, zastira horizont razumevanja in zamegljuje situacijo krize, ki se zato sprevrča v vsesplošno hipokrizijo. Hipokritičen se v tem pogledu izkaže tudi morebitni ugovor, kako le se bomo brez sleherne humanistične pro-vizije sposobni odpreti prihodnosti, saj prav tak ugovor že predpostavlja naše izrecno razumevanje.⁴⁸

Nasprotje tej določnosti razumevanja je *barbarizem izločevanja*, ki ga je nedavno v nekem svojem predavanju »Mi, barbari. Razmišljanja o neki italijanski anomaliji« izpostavil Pier Aldo Ro-

48 Kar seveda ne pomeni le, da se v razliki z Marxom zavzemamo za to, da interpretacija omogoča spremembo sveta – Gianni Vattimo in Santiago Zabala sicer zagovarjata tak »obrat« kot možnost »hermenevtičnega komunizma« (*Hermeneutic Communism*, New York 2010). Interpretacija namreč vselej že sledi razumevanju smisla in prehaja v pomensko razumljivost.





vatti, in sicer prav kot ključno sestavino, če ne kar sestav poevropske biopolitike, tj. življenja oropanega razumevanja življenja:

»Rad bi sintetiziral nekaj teh značilnosti, ki prihajajo od daleč in ki jih je Pier Paolo Pasolini predvidel, ko je govoril o poenotanju in antropološki mutaciji. Zdaj sta ti značilnosti postali prikazni, ki ju je izredno težko izgnati; težko ju izžene tudi tisti, ki je ohranil še kako zalogo kritičnega duha. Zdi se, da nekakšna megla ali želatina ali lepilo ovijajo čisto vse: od javnih nagovorov do različnih oblik življenja. Prav mi, mi smo barbari, kajti skoraj nihče se ne more izmakniti tej megli, pa čeprav si nekateri prizadevajo, da bi ohranili cone svetlobe. Mislim namreč, da ni nihče zares odporen na model življenja, za katerega sta vrednoti zlasti materialno bogastvo in osebni uspeh in (realno ali samo zaželeno) uživanje teh t. i. vrednot. Vendar za materialno bogastvo in njegovo posledično uživanje so demokratična pravila le natlačena ovira, ki jo je treba obiti. Ne vem, če lahko v tem primeru še koristno uporabimo besedo ‚fašizem‘. Zanesljivo pa gre za specifično varianto pojava, ki ga Michel Foucault imenuje biopolitika.«⁴⁹

Barbarstvo, ki ga Rovatti sicer obravnava kot italijansko anomalijo, gotovo ni samo kaka italijanska notranja zadeva, marveč prizadeva vse, kar naj bi se *razumelo* kot evropsko in še čez. Čeprav ga je predvidel že Husserl v znamenitem dunajskem predavanju o »Krizi evropskega človeštva in filozofiji« in se mu skušal postaviti nasproti s herojsko močjo uma,⁵⁰ se je medtem zgolj še okrepilo.

49 Pier Aldo Rovatti, »Mi, barbari. Razmišljanja o italijanski anomaliji«, *Horizonti svobode, Phenomena* 76-77-78 (2011), str. 35–36.

50 »Kriza evropskega bivanja ima samo dva izhoda, propad Evrope v odtujitvi lastnemu racionalnemu življenjskemu smislu, padec v sovražnost do duha in v barbarstvo ali pa preroditev Evrope iz duha filozofije s heroizmom duha, ki bo dokončno premagal naturalizem. Največja nevarnost za Evropo je utrujenost. Borimo se kot ‚dobri Evropejci‘ ...« (Edmund Husserl, *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, Maribor 1989, str. 39.)





Če smo namesto sklicevanja na *moč uma* poskusili začrtati neko *možnost razumevanja*, je bilo to storjeno z namenom, da pustimo odprto neko obzorje za dajanje smisla, ki ni naš zgodovinski dosežek, marveč doprinos prihodnosti. Ali nas to obvaruje pred barbarstvom, ki sledi iz oropanosti samih sebe, je treba tudi pustiti odprto. Vsekakor pa to, s čimer imamo danes opraviti, in tisto, kar lahko storimo, prejme smisel šele v prihodnosti, ki ni vprašanje uma ali vere, pač pa vprašanje razumevanja, krize razumevanja.



KRIZA KOT DISKRIMEN FILOZOFIJE

Zdi se, da je to, kar nas v ožji in širši družbeni okolici zadeva in prizadeva kot »Krizo«, postalo že povsem vsakdanje in vztraja v vsem kot neka večnost. »Stanje« in »obstalost«, ki se javljata ob njej, tako rekoč sama po sebi kličeta po kritičnem filozofskem premisleku *krize tega časa*.⁵¹ Ob tem velja seveda poudariti, da je izkušnja soočenja s katerokoli življenjsko-svetno krizo za filozofijo od nekdanj *kritično* zaznamovana; na tem sloni tudi pojmovanje filozofskega izkustva sploh, kakor ga je, recimo, merodajno opredelil Kant v *Kritiki čistega uma*. V tej elementarnosti kritike morda lahko že najdemo neki izhodiščni kriterij za filozofsko soočenje z momentom krize tega časa.

Po drugi plati nas na to filozofsko sodoločenost *krize*, ki terjaja *odločenost*, *kritike*, ki zahteva *določenost*, in *kriterijev*, ki rabijo *razločnost*, opominja že samo grško poreklo besede »kriza«. »Krisis« v pomenu »razločitve«, »spora«, »izbora«, »sodbe«, predvsem pa »odločitve« (s katero se recimo pričnejo bojne igre), je izpeljana iz glagola *krino* v pomenu »razločiti«, »izbirati«, »soditi«, priti si na čisto (etim. povezava z nemško besedo »rein«). Kot ena ključnih filozofskih besed nastopa tudi na osrednjem mestu Parmenidove pesnitve *Peri physeos*, ki jo pravzaprav uglašuje neka »postavljenost na preizkušnjo«, »krisis« v pomenu »odločitve«, »razločitve«.

V fragmentu 8 (15-) tako Parmenid v imenu boginje *Dike* poda odločitev/presojo (*krisis*) o tem, ali (bit) *je* ali (nič) *ni* (*estin he ouk estin*); tej povedi tako sledi določitev, kako je odločeno (*kekritai*), kaj je nujnost (*ananke*), namreč: da je prva pot sledenja temu, da (bit) *je*, edina mogoča, medtem ko je druga nemisljiva in brezum-

51 Glej o tem tudi knjižico Ivana Urbančiča *O krizi*, Ljubljana 2012, ki je sicer dodatek k njegovim sintetičnim študijam o *Zgodovini nihilizma*, Ljubljana 2001: »Drznem si misliti, da se nihilizem sam godi kot kriza in da je *metafiziko* vseskozi zadevala kriza, iz katere se je izvlekla zmeraj le z novo zasnovano sebe kot metafizike.« (str. 8)





na (*anoeton*). Te, ki jim bit in nebit veljata za isto, ozmerja Parmenid za »nerazsodno krdelo«, *akrita phyla* (fragment 6).

Ali od Parmenidove naznanitve *krisis* poti med bitjo in nebitjo še prihaja kako napotilo za filozofsko soočenje s krizo tega časa ali pa smo se tu znašli ne le na razpotju, marveč tudi pred brezpotjem? V tem smislu bi želeli spregovoriti o »krizi« kot *diskrimenu filozofije*.

Takemu poskusu premisleka današnjega stanja krize iz horizonta filozofske kritike se takoj kot ovira postavi sama situacija krize, ki razodeva neko pomenljivo »nesituiranost« filozofije v njej. Kriza tega časa poteka – v nekem posebnem in še neopredeljenem smislu – *mimo filozofije* in jo niti malo ne briga zanjo, niti za tisto, kar se je okrog filozofije spletlo kot sklop humanističnih in družboslovnih znanosti – ali z imenom lepe, a zdaj že »pri-lično« ostarele gospe na Humboldtovem dvoru – *die Geisteswissenschaften*. Dandanes se nihče ne upa niti pomisliti, kaj šele spomniti, da mednje, recimo, spada tudi ekonomija. Kako filozofi in humanisti sprejemamo to okoliščino nesprijemanja, koliko se nam zdi nesprijemljiva, kakšnih interpretacij krize se tu lotevamo ter za kakšne družbene spremembe se ob tem zavzemamo, je za manifestacijo krize tega časa samo po sebi brezpredmetno. To je okoliščina tega časa, s katero se moramo kot filozofi nemara sprijazniti. Zdi se, da filozofija v elementu in momentu krize tega časa lahko prispeva zgolj še zlagano kritizerstvo, ki je samo po sebi nemara tudi zaslužno za krizo ali ji je vsaj uslužnostno.

Filozofija – bodisi kot zaslužkarica bodisi kot služabnica krize – ne samo da ne more več pretendirati na vodstveno mesto gospodarice misli svojega časa, na katero jo je v svojem času postavil Hegel, marveč se v vsakem pogledu izkazuje kot nekoristna za današnji sistem produkcije in potrošnje. Lahko se mirno prepusti brezdelici, *schole*, v izpuhih katere naj bi po Aristotelu tudi vzniknila.





Etiki in moralisti vseh vrst, politični agitatorji vseh barv, religiozni spreobračevalci vseh prepričanj, zapriseženi iskalci resnic in zgolj resnic že slutijo, da je nastopil pravi čas za njih, že pripravljajo svoja krepelca, a filozofije je tu zmanjkalo. In zdi se, da se breztemeljnost filozofije večja vzporedno s poglobljanjem krize tega časa.

Tako vzeto lahko razpravljanje o filozofskem soočanju s krizo našega časa zaključimo, še preden ga sploh zares pričnemo. Očitno, da s filozofijo v pogledu soočenja s krizo, ki je vsem na očeh, ne pridemo nikamor. Pa vendar, kako je s *to očitnostjo*? Je prav, da jo pustimo v neki samoumevnosti? Je prav, da ostanemo brez razumevanja in posluha v zvezi z njo? Mar ni potrebno, da izrecno prisluhnemo tej očitnosti, ki se naznanja neposredno tu, čeprav v odčitavanju neke ničnosti in izpraznjenosti, in se *soočimo* z njo? Mar se ne šele skozi odčitavanje tega »ničišča« ponuja neka možnost, da pričnemo z diskusijo o možnosti filozofskega soočenja s krizo tega časa, saj drugače tako soočenje bistveno pogrša filozofsko *uočenje* oziroma *uzrtje* in ne zrcali ničesar?

Morda pa da raje hoče zrcaliti nič, kot da ne bi nič hotelo zrcaliti? V tem seveda takoj prepoznamo odsev nihilizma, po Nietzschejevi označitvi *evropskega nihilizma*, ki pa je – tako kot lahko ugotavljamo za današnjo krizo v vseh njenih učinkovanjih – medtem postal globalen, planetaren in medplanetaren, saj nas gleda in nadzoruje iz satelitov. Morda bi v tako spremenjenih perspektivah lahko ponovno uprizorili Platonovo prisposodbo o votlini, s katero skuša Platon sam uveljaviti neko hiperuranično (nadnebno) gledanje filozofije kot teorijo idej (»uzrtosti«, »uočenosti«), ki pa si vendar mora izboriti pot iz pogreznjenosti v podzemno votlino, torej iz votlosti neke ničnosti, tako da mora prestatati neko demonično *krisis* vlečenja iz





votline.⁵²

Filozofski pogled je potrebno izboriti, spraviti do očitvidnosti, kar velja tudi za soočenje s krizo tega časa. Kot tako tvori to soočenje neki notranji vidik ali, če lahko tako rečemo, neko notranje izvotleno videnje filozofije, kolikor je ta poslušna sami sebi in se v skladu z merodajnim Platonovim uvidom, ki ga je tudi še Jan Patočka pripoznal kot duhovno bistvo evropskosti, naznanja kot »razgovor duše same s seboj«. Ta kontemplativna dvoedinost videnja in slišanja se zrcali v *zrenju*. Tudi čas in prostor se prikazujeta šele na zrcalu takega zrenja.

Seveda lahko tako pozicioniranje filozofije zavrremo kot navaden umik v kontemplacijo, proč od stvarnih problemov družbene stvarnosti tega časa. A kontemplacija naj bi, kot pove latinska beseda »contemplatio«, pomenila ravno »iti skupaj s časom«, »biti sočasen« in tako sploh dognati, kaj tvori stvarnost tega časa, kaj je pravzaprav na stvari in odločitvi tega časa. Kontemplacija ima svoj *tempus* in *templum*.

Da pa se danes zavrača »kontemplativno držo«, ne izhaja iz znane zoperstavljenosti *vita activa* in *vita contemplativa*, saj je pomenljivo izginil tudi možni prostor akcije in aktivizma, odpora in upora. Ne le, da ni časa za osebno poglobljanje, marveč se nenavadno oži tudi prostor za širjenje družbenih gibanj, razen seveda v vnaprej odrejenih smereh, ki pa se ena za drugo iztekajo v prazno. In eno in drugo je objekt neznanske mahinacije, ki se pojavlja neznano od kod, ne da bi se subjektu hkrati javljal njen smisel – kar seveda sproža nelagodje v siceršnji lagodnosti in prilagodljivosti, ki je postala tako rekoč obvezna in sama po sebi izdaja neko *blokiranost*.

52 »Ko bi ga zdaj (tega, ki je rešen okov) nekdo s silo povlekel od tam skozi robot in strm vhod in ga ne bi pustil, dokler ga ne bi potegnil ven na sončno svetlobo, bi mu to nedvomno prizadelo bolečine in ga razkačilo.« (*Politeia* 515e.)





Pokazatelj te *blokiraniosti* je že to, da je »krisis« spremenila svoj obraz in smisel: ne pomeni več tako kot pri Parmenidu »odločitve« in z njo povezane »odločenosti«, marveč neodločenost in umaknjenost, zadržanost, ujetost, brezizhodnost, dezorientiranost v prostoru in času, ki naj bi bil celo »naš«. Ravno ta blokiranost nam da misliti, ali ni kriza tega časa morda narekovana od in s tistega njegovega *konca*, ki se pa prav *kot tak* širi v neskončnost, po kateri celo vesolje, vsa narava in celotno zgodovina tvorijo en sam *blok* v izvornem pomenu »klade« in vseh njenih pomenskih odtenkih, ki danes nakazujejo nastavljanja blokov.

Gledano tako kontemplativno, lahko, stoječ še naprej na neki *nični točki nihilizma*, tvegamo neko predpostavko soočenja s krizo tega časa, bolj zaostreno povedano, tega, kar na podlagi časa izkušamo kot zgodovino, v tem primeru seveda nihilistično zgodovino. Kolikor ni več časa za zgodovino, potem tudi krize, ki smo ji priča, v zgodovinskem smislu ni in je ne moremo več označevati kot zgodovinske, kar samo po sebi razodeva dejavnik blokiranosti, zaradi katere se zdi, da smo *zgodovinsko postavljeni pred zid*. Zgodovinsko ne »stojimo«, marveč smo iz-postavljeni (ek-sistenti) neki postavljenosti pred zid časa, ki nadomešča zgodovino z nameščanjem bloka.

O tem *Zidu času* je sicer že konec petdesetih let prejšnjega stoletja spregovoril Ernst Jünger⁵³ in ob tem razglasil zmago zemeljske epohe nad zgodovinsko. Nasploh je metaforika zidu tako zgodovinsko, geografsko, arhitekturno, literarno, politično in tudi zvočno izjemno krepka: Kitajski zid, Hadrijanov zid, Antoninov zid, Inkovski zid, Berlinski zid, Jeruzalemski zid objokovanja, novi zid na Zahodnem bregu, Wall Street in zid na mehiški meji, žična ograja na schengenski meji, ja, na evropski in slovenski meji in okrog zbirnih centrov, ja, koncentracijskih taborišč. Kar morda posebej zbode. Vse do frontnih črt. V Sloveniji tako priljublje-

53 Ernst Jünger, *An der Zeitmauer*, Stuttgart 1959.





ne vrtno ograde. Seveda tudi vsa mestna obzidja. Heraklit zapiše (frag. 33), da je treba zakon (*nomos*) braniti tako kot obzidje polisa. Pa »zvočni zid« in »požarni zid«. Zid v pripovedih Kafke, Sartra, Camusa, pesmih Frosta itn. (Ali ni pravzaprav vsa literatura en sam grafit na zidu?) »Četrty zid« v gledališču. Dylanovi »Walls of Red Wing« in »Wallflower«. Pa seveda album Pink Floydov *The Wall*.

Toda kaj pomeni nihilistični zid v smislu postavljanja vsega v blok? V čem je njegova moč v uveljavljanju premoči nad časom in prostorom? Motili bi se, če bi domnevali, da ta zid izraža le neko moč kar tako, kakor jo recimo mogočno drevo, zvezda, nebo ali reka, gora, ki se dviguje, ali morje, ki se odpira pred nami. Zid ni take vrste samonikla moč in silnost. Zid se postavlja za izkazovanje in vzpostavljanje moči, s katero se hoče razpolagati in ki sama hoče zgolj razpolagati. Skratka ni moč in sila, marveč premoč in nasilje. V tem smislu govorimo tu o bloku, ki ne pomeni samo nosilnega elementa neke gradnje, kot je recimo to neka hiša, most, cesta, igrišče, dvorana, šola, cerkev, grad itn. Vse te »nepremičnine« lahko seveda »imamo« in z njimi razpolagamo, prav zato pa se vsaka od njih postavlja v blok, ki jih blokira s tem, da vnaprej opredeljuje njihovo *reprezentacijo*. Po bloku so re-prezentativne, predstavljajo neko funkcijo in postanejo premičnine, ki so spravljene v promet, v kroženje funkcije, pa naj bo to neko šolstvo, šport, kmetijstvo, turizem, sodstvo, zabava, kultura, verstvo, gospodarstvo ali država. Vendar pa tudi take »ustanove« lahko postavljajo le, kolikor so postavljene v blok. Niso same po sebi nič, kolikor ne izgrajujejo bloka, ki je postava, postavljena zase. Zdi se, da nam tak blok opisuje Kafka v svojih zgodbah o gradnjah, recimo v *Kitajskem zidu*, pa *Gradu*, predvsem pa v nedokončani *Der*



Bau, v slovenščino prevedeni kot *Brlog*.⁵⁴

Kaj bi glede na to še utegnili pomeniti *filozofski diskrimen*, ki smo ga napovedali v naslovu, kljub ali ravno spričo omenjene diskriminacije filozofije v krizi tega časa? Izraz v latinščini pomeni »razločenje«, »razložek«. Heidegger ga brez kakega posebnega poudarka uporabi v *Biti in času*,⁵⁵ je pa seveda ta problematika pri njem sicer bolj znana pod imenom »ontološke diference«. In vsekakor je to, kar je Gianni Vattimo posrečeno poimenoval *dogodivščine razlike*,⁵⁶ gotovo določilo gibanje filozofije v 20. stoletju v kritičnem soočenju s krizo, ki jo drugače označujemo kot zgodovinski nihilizem. V tem okviru bi dogodevanje razlike pomenilo neko proti-gibanje, contra-movimento. Vendar ta »proti« in »contra« ne gre misliti toliko in sploh ne v smislu zoperstavljanja in nasprotovanja in zavračanja, marveč kot *contrado*, »Gegend«, »country«, plan, razprostiranje, prostranost, prostor, prostost, preprostost, planje, polje, poljano, krajino, livado ...

Kontemplacija *di-fERENCE*, razlike, vsebuje zgolj in le vzdrževanje in to pomeni prestajanje »odprtosti za odprtost«, ki ji preprosto rečemo *svet* ali *prebivanje v svetu*. V primerjavi s tem se blok zapira sam vase, z njim pa tudi »mi«, ki je že daleč nazaj povzel vase »jaz«, ki je sam že zdavnaj posrkal »sem«, tako da smo zgodovino te *bitne pretvorbe* in *pretvarjanja*, ki mu sledi, že pozabili oziroma učinkuje kot *pozaba razlike v postavljanju v blok vsega brez*

54 Zgodba o živali, po vsej verjetnosti jazbecu, morda pa kar o nekem »jazu«, in njeni obveznosti s postavljanjem brloga, se prične takole: »Zgradil sem brlog in kaže, da se je lepo posrečil. Navzven je pravzaprav videti le veliko luknjo, ki pa v resnici ne vodi nikamor, že po nekaj korakih trčiš ob naravno trdno kamnino. Ne želim se ponašati s tem, da sem to zvijačo namerno izpeljal, prej je eden od mnogih neuspešnih gradbenih poskusov, a navsezadnje se mi je zdelo koristno, da te jame ne zasujem. Resda je marsikatera zvijača tako pretanjena, da pretenta samo sebe, tega se zavedam bolje od kogarkoli, zagotovo pa je tudi drzno s to luknjo sploh opozarjati na možnost, da se tu nahaja nekaj, kar je vredno raziskati. A napačno me presoja, kdor meni, da sem strahopeten in da sem svoj brlog zgradil zgolj iz strahopetnosti.« (Franz Kafka, »Brlog«, prevedel R. Vouk, *Problemi XLIII/3-4* (2005), str. 129.)

55 Martin Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 68.

56 Gianni Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano 1979.





razlike. Filozofski diskrimen zadeva stanje *domočevanja in premočevanja vsega* v razločenju s prestajanjem⁵⁷ prebivanja v svetu.

Sosledno temu ni toliko pomembno, koliko je v krizi tega časa filozofija še prisotna in zaželena v svetu, marveč *koliko sveta je v filozofiji*, kolikor sveta še premore in prenese filozofija. Seveda pa si sveta tu ne smemo predstavljati kot bloka, marveč ga doprinašati in prenašati v smislu razprtosti prebivanja.

Vprašanje, koliko prebivanja v svetu še prenesemo v stanju premočevanja vsega, skriva v sebi diskrimen filozofije, tj. zadevno razpornost filozofije, kolikor se je znašla ne le na nekem navzkrižju in razpotju, marveč pred brezpotjem. Vendar se tudi v liku neznanke blokade izpričuje *neznatna raz-lika*, ki ji je filozofija priča. Neznatnost, ki poraja kontemplacijo. Poraja to, kar prav tako v neki neznanosti tvori *smisel mislenja*, ki že v najzgodnejši filozofiji prejme značaj kritike, v pozni fazi pa na osnovi zgodovinskega kritičnega razvitja razodene znamenja krize, ki vse bolj in bolj maskira svoje stanje in se sprevrča v hipokrizijo, kolikor ta sprevrženost seveda ne zaznamuje že njenega porekla, spričo katerega je tudi filozofiji po Heglu odmerjen »zgolj« *sprevrnjen svet*, v najboljšem primeru, po Nietzscheju *svet, ki je postal bajka*.

Iz te zadevne razpornosti filozofije se stvarni problemi tega časa pokažejo iz razsežja svetovnosti, ki ne potrebuje toliko interpretacije ali spremembe, pač pa *neznatno dopuščanje*. Kolikor in ker smo navajeni zagovarjati nepopustljivo kritiko vsega obstoječega, se nam dopuščajoča kritika zdi nadvse paradokсна in zanemarljiva drža.

57 »Prestajanje« tu smiselno navezuje na – a kot prebivanje hkrati presega – prevzemanje Heideggrove domisli »Verwinden«, »prebolevanja« v italijanski »šibki misli«, *il pensiero debole*. Glej k temu Jan Bednarik, *Smisel šibkosti*, Ljubljana 2000, Mario Kopič: »Slaba misao – talijanski put u postmetafiziku«, v: Gianni Vattimo, Čitanka, Zagreb 2008, str. 263–276, Pier Aldo Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, Udine 2011, ter Jurij Verč (ur.), *Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy*, *Phainomena* XXI/82-83 (2012).





Vendar, mar ne že Parmenid nasproti prevladujoči doksi paradoksnosti pravi, da je »je«, *esti gar einai*? Mar ne to najzgodnejše javljanje *krisis* nakazuje ravno *dopuščajočo držo biti ob-enem z razpornostjo*, ki z njo prihaja oziroma iz nje izhaja?

Mar nismo tudi danes bistveno na tem, da svetu rečemo *svet*? Ravno zato, ker gre svet preko vsega, sami ne smemo preko vsega. Verjetno smo na tem, da nekaj sploh še »smemo«, v čemer lahko zaslutimo moment dopuščanja, ne le prepoved ali zapoved. Dopuščanja v zvezi s tistim, kar je človeško šibkega, vendar enkratnega, ne morejo nadomestiti nikakršni mnogokratniki moči, lahko pa ga blokirajo in izničijo. *Blok* ga lahko gladko odpiše, a tako postopati z neopisljivim ne gre vselej gladko. Morda je dovolj, da si to preprosto zapišemo v blokec, zabeležimo v beležko.





NELAGODJE V KULTURI: NA PRIMER JAZ.

Tisto, s čimer se danes tako rekoč neposredno in živo soočamo, je stopnjevanje nelagodja v kulturi, ki ga preveva vsesplošno razpoloženje krize. Hkrati tu nastopi tudi bolj načelno vprašanje, mar ni določeno nelagodje v kulturi pogoj slehernega ustvarjalnega dogajanja v kulturi? »(Ne)lagodje v kulturi«⁵⁸ je verjetno možno primerno tematizirati šele na podlagi prepleta obeh vidikov. Vendar se ta preplet v spletu obstoječi družbeni sedanjosti prikazuje kot nerazrešljiv zaplet med preteklostjo in prihodnostjo. Zdi se, da izročilo kulture danes ne zmore več prispevati nobenega sporočila za človeškost, da je kultura ne le zašla, marveč tudi pošla v tistem, kar opredeljujemo kot »vrednostno krizo«. In tudi če današnjo krizo tržnih vrednosti skušamo razlagati iz konteksta duhovnih vrednot, ki naj bi tvorile vezivo sleherne kulture, izpade to neprepričljivo in zadeva kvečjemu le še prepričanja posameznikov, ki so pač od primera do primera poljubna. Te vrednostne poljubnosti ni mogoče odpraviti s tem, da se namesto na *element kulture* opremo na *moment družbenega* ter njegove zgodovinske ali sistemske zakonitosti.

Nadrejeni družbeni moment namreč s svoje strani narekuje – da ne rečem *reklamira* – posebno »lagodje« do kulture, ki ni povezano zgolj s kako potrošniško mentaliteto in s tem, da se življenje v kulturi organizira z namenom uživanja in použivanja, ko morajo tudi in predvsem najvišje duhovne stvaritve zabavljati, da bi se jih sploh prebavilo. Lagodje v tem, da bi še bolj doživljali, kar sicer doživljamo in preživljamo, prikriva stanje, da sebe *receptiramo* zgolj še znotraj perceptivnih okvirov družbenega subjektiva, in to tudi takrat, ko iščemo alternative zanj, recimo v naravi, edukaciji, spiritualnosti, privatnosti, spektaklu, športu itn. To, da je družba postala

58 Zbornik *(Ne)lagodje v kulturi z VIII. foruma za dialog med vero in kulturo v Lovranu*, ur. N. Knep, Ljubljana 2012.





»strukturno jamstvo« kulture posameznika in da se s tem namenom oblikujejo tudi senzitivna, informativna, normativna, kognitivna in predvsem farmacevtska sredstva, spravlja posameznika v situacijo, da lahko samo še jamra o kulturi. V lagodni nelagodnosti ostaja to, kar naj bi se v resnici godilo, v »oddaljeni približnosti« in je postavljeno zunaj resnične namere približevanja. Kljub vreščanju in šklepetanju, kljub napihovanju in razpihovanju.

Vendar tudi tako ugotavljanje pomeni neko distanco in prilagodljivost že s tem, da se prilagaja neki izraznosti, ki naj bi bila splošno sporočljiva in razumljiva. Le kdo bi odrekel veljavnost tej komunikativni prilagodljivosti, ne da bi zašel v nemogoče stanje izoliranosti od drugih in družbe sploh? Za današnjo socialno skrb in zdravstveno oskrbo se primeri takih stanj družbene in individualne izolacije vrstijo znotraj socialne primerljivosti, ki se jo lahko statistično odlikava. A statistična slika ravno abstrahira stanja, ki pritiskajo ter stiskajo v samoizolacijo in se jih z neko filozofsko poučenostjo označuje kot eksistentna. Tako se poudari, da eksistenca pomeni *biti v stanju, zmožnost biti, ki je v možnosti*. Vendar smo tu v pasti, da se prepustimo kaki različici modnega »posteksistencialističnega« lagodja, ki se pretvarja, da izpolnjuje siceršnje smiselno izpraznjenost sveta in celo vzpostavlja širše komunikativno ravnovesje in solidarnost ali – kar je danes vsakomur samorazumljivo – etiko. Manj je ali sploh ni razumljivo, da je od nje ostala zgolj še etiketa.

Indiferenca do tega, da smo kot individuumi in skupnost izpostavljeni v stanja, sama po sebi razodeva neko zastalost v prestajanju eksistence, ki je posebne vrste in je nikakor ne gre primerjati s takimi ali drugačnimi kulturnimi zaostanki, ki so sicer pogost predmet (v zasnovi lagodne in samozadostne) kulturne kritike. Zastalost eksistence namreč izkazuje resnico neke resničnosti, ki kroži sama v sebi, izgotavlja sebe kot edino gotova, da bi jo naposled v resnici prepoznali kot lažno. To pa nikakor ni brez posledic





in nasledkov za naše stanje, da se nikomur več ne verjame, da je povsod eno samo sprenevedanje, da je vse skupaj zmanipulirano.

S tem nočem vsiljevati kake moralne sodbe o koruptivnosti sodobne človeškosti ali družbe, saj jo nujno spremlja nelagodje, morda res edino pristno nelagodje, da sebe ne morem izločiti iz sveta, hkrati pa tudi ne ločiti sveta od sebe. Prav zaradi tega, ker se ne morem izvleči iz svoje svetnosti, tudi če se do obupanosti vleče v meni, se lahko primeri, da me to povleče stran, nekam drugam, pravzaprav neznanu kam, kamor ne znam prav dobro, čeprav sem vseskozi »tu pri tem«, k tistemu, kar bi lahko na primer bil jaz sam, in sicer v neki vzporednosti, ki ni toliko stanje kot prestanek v tem, kako sem in vendar nisem zraven. V tem primeru ne iščem sebe v svetu, marveč svet sam. Za kateri primer gre?

Naslov »Nelagodje v kulturi: na primer jaz.« se opira na neko Wittgensteinovo opazko, ki je tudi sicer pomenljiva za našo diskusijo o nelagodju v kulturi:

»Judovski ‚genij‘ je samo svetnik. Največji judovski mislec je zgolj talent. (Npr. jaz)«⁵⁹

V nadaljevanju Wittgenstein omeni tudi avtorja *Nelagodja v kulturi*, Sigmunda Freuda:

»Po mojem bo že nekaj na tem, ko mislim, da sem v svojem mišljenju pravzaprav samo reproduktiven. Mislim, da nikoli nisem *iznašel* nikakršnega miselnega gibanja, temveč so mi ga zmeraj drugi dajali; sam pa sem ga potem brž strastno povzel za lastno razjasnjevanje. Tako so name vplivali Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russel, Kraus, Loos, Weiniger, Spengler,

59 Ludwig Wittgenstein, *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*, prev. Vera Troha, Ljubljana 2005, str. 38. Podrobnejšo interpretacijo te Wittgensteinove zabeležke podaja Donatella di Cesare v članku »Der größte jüdische Denker ist nur ein Talent (Ich z. B.), Wittgenstein versagtes Judentum.«, *Phainomena* XIX/74-75 (2010), str. 185–205. Prim. tudi zbornik, ki ga je uredil Adriano Fabris, *Il pensiero ebraico del Novecento*, Rim 2015.





Sraffa. Ali je mogoče kot primera judovske reproduktivnosti ome-
niti Breuerja in Freuda? Kar odkrivam, so nove metafore.«⁶⁰

Wittgenstein še stopnjuje opis tega nemogočega položaja ozi-
roma položenosti v kulturi: »Jud mora ob vsem tem kratko malo
, opustiti vsako upanje'. Prav to pa je zanj posebej velika težava, saj
tako rekoč sploh ničesar nima.«⁶¹

Ob pripoznanju takega ničelnega roba lastnega kulturnega ra-
zumevanja morda celo preseneti, da Wittgenstein dopiše še na-
znako, v kateri lahko prepoznamo poglavitno načelo Schleierma-
cherjeve hermenevtike, ne da bi jo izrecno omenjal: »Tipično za
judovskega duha je, da tuje delo bolje razume kot avtor sam.«⁶²
Vprašanje, ki se tu ponuja, je seveda, kako lahko iz tega, da nimam
nobenega razumevanja zase, izraste neka nošnja razumevanja, ki
gre od mene do nekoga drugega?⁶³ Pri tem me nujno nese nekam
drugam. In kdo je tu prinesen kot drugi, če ne ravno jaz sam? Kje
je tu zgodovina, če ne prav v prigodi, ki jo pripovedujem drugemu
sebi, pa čeprav le kot v neki primeri?

Ob Wittgensteinovem premišljanju lastnega položaja v kulturi
seveda lahko podamo tudi bolj splošen kulturnozgodovinski po-
mislek, namreč: mar reproduktivnost, ki jo Wittgenstein pripisuje
judovstvu v evropskem kulturnem kontekstu, lahko prepoznamo

60 Ibid., str. 38.

61 Ibid., str. 39. Glej tudi obravnavo razumevanja judovstva pri Paulu Celanu, ki jo je prispeval
Andrej Božič v članku »Reci, da Jeruzalem je.' Paul Celan in vprašanje judovstva.«, *Phainomena*
XVIII/70-71 (2010), str. 245–267, kjer se opre tudi na razprave Vida Snoja v *Judovskem sekstetu*,
Ljubljana 2006; nadalje velja napatiti k študiji Petra Bojaniča o Franzu Rosenzweigu (*Violenza e*
messianismo, Milano/Udine 2014).

62 *Kultura in vrednota*, str. 39.

63 Tako se Andrej Božič ob primerjavi Celanove in Mandelštamove pesniške usojenosti vpraša: »Ne
izhaja upovedovanje Celanove pesmi in z njo, skozenj njegovo pesništvo v celoti, če prav priimek
pesnika kliče, citira drevo mandljeveca in če prav drevo mandljeveca citira, kliče priimek pesnika,
če sta oba, drug drugemu citat drug drugega, vendarle imeni (iz) istega, natanko iz edin(stven)osti
skupnosti Mandelštamovega in mandljevega debla, nekdanj, še včeraj, domala povsem posekanega,
zdaj, že jutri, nemara znova zelenečega debla judovskega rodu, v pepelu pogroma razničenega, danes
trdnega debla judovskega porekla?« (»,'/ ---/ in der Dünung / wandernder Worte.' Literarnozgodovinski
kontekst pesništva Paula Celana«, *Primerjalna književnost* XXXVI/3 (2013), str. 147.)





tudi pri slovenstvu? Take primerjave so gotovo mamljive, vendar je njihov domet dvomljiv. Vprašanje je, ali so danes sploh še aktualne, ali je tako vzporejanje duhovnih položajev v kulturi sploh še kakorkoli relevantno in ali definitivno ne pripada preteklosti, bolje rečeno neki kulturi, ki se je sama pokazala za preteklo, katere preteklost je tudi vplivala na številne krize v svetu danes, celo na samo krizo pojmovanja sveta ter delovanja v njem.

Govorimo seveda o »evropski kulturi« in pri tem skorajda prezremo, ali se na to celo oziramo zgolj še s prezirom, da Wittgenstein govori o sebi *kot posamezniku* v tej kulturi oziroma o položaju in razpoloženju lastne uposamljenosti v celoti evropske kulture, ki jo pri samem sebi tudi kritično sprejema in dojema. To kaže, da evropske kulture ni mogoče obravnavati kot neke fiksirane kulturne identitete, marveč kot zadevo in prizadevanje posameznika – mene na primer. Ali in v kakšni meri še?

Vprašanje je danes sila neprijetno in nas pomakne onkraj možnega ugodja ali neugodja v kulturi, kolikor s kulturo menimo stalnico nekega subjekta, poudarjeno evropskega subjekta. Če se mu zares prepustim, se ne le zamaje in omaje vse, s čimer ima ta subjekt opraviti, marveč pristanem v neki osamitvi, ki ji ne vem imena, ki še osama in samost ni. Vprašanje ni neprijetno le zato, ker zadeva duhovno izpričan razkorak med zgodovinskostjo in individualnostjo, marveč ker postane z njim docela vprašljiva vloga individuuma v zgodovinski položenosti sveta.

Ta je, kolikor sledimo Wittgensteinovemu izvajanju, problematična že v samem izvoru, kolikor se neko merodajno nelagodje v kulturi javlja iz neke neizvirnosti, ki jo Wittgenstein sicer pripiše stanju judovstva v določeni kulturi, vprašanje pa je, če ne zaznamuje prav stanja te *zgodovinske kulture* kot take? Mar ne išče vse do danes svojih izvorov v starogrškem in judovsko-krščanskem izročilu? Ideološki učinki take ideje in ideala zgodovinske izvirnosti se zdijo na dlani, a *nelagodje izviranja* preostaja in *vre*.





V Wittgensteinovem primeru spričo tega ni mogoče govoriti o sebi kot primerku posameznika, saj se sam pri sebi – in ne šele v neki kulturi – sploh še ni našel. Ostaja nedoumljivo, kje naj se najde, čemur ustreza neka izgubljenost, ki ni naknadna, marveč izvorna: iz nje izvirajoče brezizvorno gibanje sega čez določeno kulturno umeščenost, hkrati pa ni zgolj poljubna igra kakega posebneža. Je, kolikor sledimo Wittgensteinu, neki *Bei-spiel*, *primer*. Beseda v nemščini najprej prizveni kot »pri-igranost«. Etimološki slovar navaja kot prvotni pomen »Beispiel« to, kar sam Wittgenstein v citiranem odlomku podaja kot *Gleichnis*,⁶⁴ *primero*, *prispodobo*, *priliko*: narediti nekaj z govorom za očitno, povedno, tako zaznamovati in vzeti za mero. Sedanji pomen »primer« se razvije ob naslombi na latinsko besedo »exemplum«, iz »eximere«, »povleči ven«. Isti etimološki koren najdemo v angleških besedah »spell«, »urok« in »gospel«, »dobro oznanilo«. V tej zvezi je poveden tudi Heideggrov poudarek v *Biti in času*: »Na katerem bivajočem naj bi razbrali smisel biti ... Katero je to exemplarično bivajoče in v kakšnem smislu ima prednost?«⁶⁵ »Primer«, »Beispiel« izraža to »biti-zraven«, a je za »biti-zraven« ravno treba navajati primer. Na kaj me to navede, kam me lahko povede?

Izločiti sebe kot primer pomeni neko posebno določenost in določilnost, ki ne temelji na kaki osebni odločitvi, ki bi jo sprejel. Ne pomeni tudi, da sebe vzameš kot vzorec ali ponudiš kot vzor, marveč da se v neki meri zazreš vase, se v zrenju za-slediš.

Tako zazrtje in zatrtost, ki mu sledi, lahko v nekem trenutku premakne tudi vidik samoopažanja v kulturi, ki da občutiti neko lagodje ali nelagodje, vzbuja nemir smisla in sproži tako ali drugačno delovanje. *Kako sem pri vsem tem, kar počnem in se počne, pravzaprav sam zraven, koliko je tu sploh mene zraven?* Ali ni vsak poskus približanja temu, kar se danes kaže kot družbena situacija,

64 Prim. *Duden Etymologie* (1963), str. 57.

65 Martin Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 25.





pa naj ga vodi še najboljša namera in iskreno prepričanje, samo še ena oddaljitev od samega sebe, ne glede na to, ali zase najdem neko potrditev v okolju ali ne? V trenutku, ko tako pomislim nase, se znajdem v neki prečnosti primerjanja samega sebe, v navzkrižju samega sebe med *biti-* in *-zraven*. A tudi če tonem, se potopim in naposled utonem v tako samovzporejanje, je zraven neka *začrtanost*, ki je ni mogoče preprosto odpisati in narekuje neko razumevanje, ki je zadolženo drugemu samemu sebi. Pri njem se moram zadržati, tudi če je nevzdržno, ker me mora zadržati. Lahko se vleče do neznosnosti, ko ne preneseš več ne sveta ne sebe, nimaš kam ubežati, ker si že na begu, na poti, ki je ne le ne poznaš, marveč gre po nepoznanem v nepoznano.

Seveda je možno pomisliti, da gre v tem primeru za filozofsko držo, ki smo je od filozofov nekako vajeni in jo celo pričakujemo. A to je zgolj primerjava, ki se sicer lahko, lahko pa tudi ne, dotika primera mene samega. Kot ta primer sicer ni nič filozofsko izvornega v smislu predstave jaza, dopušča pa neki povir in izviranje tam, kjer me prej ni bilo. Je lahko vir filozofske svobode, kolikor se vprašamo, iz česa sledi osvoboditev neke filozofske držbe, kaj me sprosti vanjo, da jo začutim kot svobodno? Brez te sledi jo kot svobodno lahko kvečjemu predstavljam sebi in drugim in zdi se, da je tako »kvačkanje jaza« celo prevladujoč način filozofskega obračanja k drugemu danes, kolikor pri sebi ne zazna zaokrenjenja k drugemu sebi.

V preokrenjenju k drugemu sebi se primeri, da počasi in zlagoma obstanem sam pred sabo in me v nekem trenutku *moje lastno početje vzame in povzame vase*. Znajdem se sam s seboj oziroma v neki brezdanjosti »sebe«, nošnji, ki me samo še brezodnosno odnaša. Bolj ko se trudiš izvleči iz nje, bolj te vleče vase, srka do izsrkanja, črpa do izčrpanja. Je nevzdržno in postaja še bolj nevzdržno, vsak »da« dojemam »ne«, sleherni »je« pojema v »ni«. Tako traja brez konca in kraja pot nazaj in samo še nazaj. Čut se plazi po





tleh, pod tlemi. Če pogledaš skozi okno, izginevajo dnevi in noči, leto se komaj še pri ljudeh pomudi. Žival samo še nemo strmi. Knjiga, iz katere bi prebral tiste prave besede, je izginila s police. Zavest je vase zapirajoča stiska. Bije. Nepopisno. Nazaj in nazaj. Ne popušča. Zapuščенost.

Kaj je pravzaprav bilo zraven, ko sem bil zraven? Zakaj mi ni dopuščeno spregovoriti v sedanjosti? Zakaj ta v svoji izginulosti v »bilo« preostaja kot pričujočnost? Komu sem brez pričakovanja vendar priča? Je potemtakem neka čuječnost in pričanje? Se vprašanje kot v nekem odrešenju spremeni? Koga pravzaprav čujem, ko sem tako priča? Si spričo tega nekdo drug?

Odrešenje ni nikoli rešitev iz mukotrpnosti, marveč je podarjeno v trpnem izviranju. Napotilo najdemo v Böhmejevi primeri besed Qual (muka), Quelle (izvir) in Qualität (kvaliteta). Če ni nobenega temelja in izvora, potem je ta brezdanjost sebe edini navir. Ko dospeš do tega, da padaš samo še vase, postaneš na poseben način nezaustavljiv. Zdaj te prešine in spomni: *To nestvarje si sam ustvaril zaradi ustvarjanja!* Pravzaprav je beseda »ustvariti« tu neprimerna, saj sugerira nekaj, kar je narejeno po neki volji in zavoljo nje. Mučna zapuščенost volje trpnost prepušča tvorjenju, kolikor jo je samo dopustilo. V tem primeru sem sam sebi nekdo drug. Sprejeti moram, da mi je to drugo podarjeno in ne izhaja iz ničesar, kar sem nameraval, načrtoval ali uresničeval. Ni dosežek, marveč presežnost, ni prevzetnost, marveč prevzetost.

Ali imam tako odgovor na to, kako sem pri vsem skupaj zraven? Ne in vendar da. Vprašanje je, ali odgovor iščem v primerljivosti *zraven*-biti ali v meri *biti*-zraven, ki me umerja na način, da ne zahtevam ne gotovosti ne izgotovljenosti, ne zanesljivosti ne vznesenosti, ne polnosti ne popolnosti. Vendar pa iščem in najdevam, kolikor mi mera *biti*-zraven podarja skrivnost bližine, ki jo tvorijo same daljnosti ter se kot taka vseskozi odteguje in vendar skoz in skoz priteguje. Ni dosežek mojega snovanja, marveč pre-





sežnost, ki snovanje navdaja, da lahko jemlje in daje: sega. Sleher-
no seganje nekam in k nekemu je zasnovano v meri *biti-zraven*,
v *pre-bivanju* kot nastanjenosti v svetu, ki in kolikor jo prestajam.

Seveda sem v skušnjavi, da trenutek prebivanja idealiziram, da
me to odmakne od realnosti tega sveta in lahko celo postanem
vzvišen nadjno. Po drugi strani pa se seveda lahko vprašamo, ali
ni prvenstveno idealizirana ravno ta realnost, kolikor z njo meni-
mo neko stanje v kulturi subjekta, ki ga preči lagodje in nelagodje.
Mar se kulturni prestiž subjektivitete ne odčitava ravno v vzviše-
nosti nad svetom? Mar se ne od vsepovsod terja, da naši realnosti
podelimo drugačna razsežja, taka, ki bodo spoštljivejša do bitja
in žitja? A pred tem je treba poiskati svet v sebi, kar ne le zveni,
marveč v resnici tudi je paradoks in narobe svet. Vendar kako naj
mi je kaj do sveta, če najprej ne najdem sveta v sebi, morda le kot
polsvet in blodnjak, notranji razkol in večni nemir, morda pa ven-
dar nekaj, vsaj za primer.





BELEŽENJE

Ob odstiranju fenomena »ustvarjalnosti«⁶⁶ že nekako predpostavljamo, da je govor o človeški ustvarjalnosti, o ustvarjanju kot specifični zmožnosti človeškega bitja, ki dosega ali celo presega moč božanskega. Kot stvarnikova podoba človek sam sebe odslikuje v liku ustvarjalca. Na tem razmerju se je znotraj zahodne metafizike zasnovalo pojmovanje stvarstva v celoti. A po »mitskem« in še starogrškem filozofskem dojemanju tudi stvarstvo samo v svojstvu »narave« – neodvisno od stvarnika in ustvarjalca – razodeva samolastno stvaritveno moč. Tako se kot bistveno karakteristiko *physis* navaja *poiesis*, samoproizvajanje, samoporajanje, samootvarjanje kot neko ustvarjanje iz sebe. Vidik poietične *techne*, ki ustreza današnjemu pojmovanju ustvarjalnosti kot specifične človeške proizvodjalne zmožnosti, se zasnuje šele na tem dojemanju narave kot samoproizvajalke. Vendar pa poietična *techne* ne zajame celote človeške biti, marveč se ta izpolnjuje tako, da izvedenost v izdelovanju nečesa dopolnjuje zavest delovanja kot takega, *praxis*. Z novoveško premeno *praxis* v »cogito (ergo sum)« se ne izvrši zgolj teoretizacija razmerja v triadi bog-človek-narava, marveč je s tem predvsem ustvarjen metodični pogoj, da ustvarjalnost prejme ekskluzivno subjektivno obeležje, mesto subjekta pa zasede človek. Ko se k temu nadalje priključi še širša predstava subjektivitete človeške družbe, pripade ustvarjalnosti funkcija v sistemu (učinkovite) družbene produkcije, kakor smo ji priča danes. Ta obvladuje sleherno postavko ustvarjalnosti ter jo tudi radikalno problematizira, namreč: bolj kot človek rine naprej kot ustvarjalni družbeni subjekt, manj mu uspeva »ustvarjati« samega sebe. Hkrati pa: dlje kot je človek od svojega ustvarjalnega izvira in služi le še za neposredni vir produkcije in potrošnje, bolj se v njem kopiči odpor, največkrat do tega, kar mu predstavlja »družbeno okolje«,

66 Prim. zbornik *Ustvarjalnost*, Ljubljana 2014, ki ga je uredil Iztok Simoniti.





v katerem ustvarja zase in za druge. Prav to »zase in za druge« je postalo problematično, predvsem pa ta »za« sam, ki se lahko sprevrže v depresivno vprašanje: *za*-kaj sploh še in *za* koga ustvarjati, če je vse *za*-manj in *za*-nič? Poleg delovnega imamo tudi ustvarjalno prekerstvo.

Ustvarjalnost, ki sicer lahko pomeni tudi ustvarjanje iz nič in za nič, očitno spremlja neka stiska *iskanja sebe*: da stisnjen med bit in nič, paradokсно ustvarim to, kar trpim kot samega sebe: »Sem« ni preprosto »da kar tako sem«, marveč je položeno s tem, da ga ustvarjam, kar pa spet ne pomeni le kreiranja, oblikovanja, iznajdevanja, produciranja, inovacije itn.; morda bi še najprimerneje rekli *snujem*, *snujem lastno položenost*, tvorim neko *trpnost*.

Kar se tako z menoj samim snuje in zasnuje, ne potrebuje le snovi, marveč predvsem *osnovo*. Je to osnova za neko postajanje jaza, subjekta, osebe, osebnosti? Ali pa morda neka *brezosnovnost*, ki jo nekdo tako rekoč brez jaza in sveta prestaja v sebi? Mar smemo reči, da pravzaprav *trpi to*, kar *razume* kot neko ustvarjanje-sebe, pa tudi ustvarjanje v celoti tega, kar tvori neki svet?

Ustvarjanje v procesu družbene adaptacije in konsolidacije pomembno izgublja smisel za posameznika, česar ni mogoče preprosto izenačevati s kako krizo ustvarjalnosti, o kateri se sicer precej govori, vendar pa naše razumevanje ustvarjalnosti ob tem ostaja nedotaknjeno. Tudi tako razumevanje je potrebno »ustvariti«, in sicer v nekem brezosnovnem snujočem samonanašanju ustvarjajočega. Prav po zmožnosti samorazumevanja naj bi se sicer ustvarjajoči ločeval od stvari, ki same po sebi nimajo nobene zmožnosti, še možnosti ne; ne gre le za ontično ločevanje, saj se njegova ontološka relevantnost potrjuje tako v spoznavni moči razločevanja kot v delovanski moči odločanja. Ne ena ne druga moč pa ne premaga tega, kar je na delu kot svet. Za razločevanje in odločanje je določilna človekova deinstična odprtost v svet, ki ni nikoli le »zunanjí«, marveč hkrati tudi »notranjí«, se ne





zgolj pojavlja, marveč tudi javlja, kar je pravzaprav paradoks, saj javljanja takega notranjega sveta še nihče ni in ga verjetno tudi ne bo dokazal, kvečjemu ga je mogoče prikazati kot kako senco ali sen. Morda sence sen, kot človeka imenuje Pindar. Tudi samoreflektivni obrati na način »spoznaj samega sebe«, »mislim, torej sem« ali »sem« so lahko podani šele na podlagi nekega »ponotranjenja«, ki morda v sebi krije osnovo za to, da človek razume smisel tega, kar ustvarja. A v tem primeru očitno naletimo na neko neukinljivo *nerazumljivost* »notranjega sveta«, spričo katere ga raje odklanjamo kot nestvarnega in brezsmiselnega, kakor pa da bi ga sprejemali za izvir vsega ustvarjanja.

A zamislimo si, kako se, recimo, nekdo povsem »zapre vase« in prekine vse stike z zunanjim svetom. Taka samoodtujitev in umik pred svetom lahko nastopi spričo različnih okoliščin, v katerih se nekdo nahaja, lahko pa se nekdo zgolj naveliča sveta ali se mu upre to, da bi svoje ustvarjanje še naprej delil s svetom in njegovimi predstavami vrednega, uspešnega ali slavnega. Morda si želi malo miru. Lahko, da samo ne ve, kaj se dogaja z njim. Lahko, da ga preprosto vleče stran. Morda, da enostavno hoče to. Recimo, kakor se to *za*-hoče Descartesu na začetku njegovih *Meditacij*. Ni sicer nujno, pa vendar tako »pogreznenje vase« lahko vzpodbudi neko ustvarjalnost v tistem smislu, ki se bolj vtiskuje kot izraža, je bolj trpna kot tvorna, temna kot svetla, a ni spričo tega nič manj ustvarjalna, le da jo težko uskladimo z našimi siceršnjimi predstavami ustvarjalnosti, ki jih vežemo na to, kar ustvarjamo.

Morda da v taki nestvarnosti »poglobitve vase« sežemo tja, kamor ustvarjalnost običajno nima dostopa oziroma si ga celo onemogoča. Morda je moment ustvarjalnosti zares pričujoč samo v tem načinu, da sem priča samemu sebi, da se najdem pred samim seboj, vse drugo je zgolj odražanje, odslikavanje in posnemanje tega samotnega izraza, samoportreta, ob čemer lahko tudi konkretno spomnimo na Michelangelov samoportret na





stropu Sikstinske kapele ali na Van Goghov samoportret, pa, recimo, Joyceov *Umetnikov mladostni portret*, da ne gremo v tem še naprej. Latinski glagol *protrahere*, iz katerega je razvita beseda »portret«, pomeni: izvleči, privleči, prinesiti na dan, zavleči. V takem sebe-slikajočem vlečenju potez lastnega obraza, ki hkrati izraža sebe in odraža svet, se izpričuje izvirno ustvarjanje, vse drugo je sicer neka produktivnost, a vendar tista produktivnost, ki že reproducira izviranje iz notranjosti.

Če smo uvodoma navedli pomislek glede tega, da ustvarjalnost pripisujemo zgolj človeškemu bitju, se moramo zdaj zamisliti nad tem, da človek izvirno trpi ustvarjalnost nekje v samem sebi. Ustvarjalnost ni le nekaj, za kar si tako ali drugače prizadeva, marveč ga že pred tem *in še bolj zadeva*. V tem smislu ga zmeraj doleti več kot lahko razume. Naj se pogreza vase ali je ves iz sebe, je to vselej iz neke nerazumljive, neosnovane vzgibanosti, lahko ji rečemo *patos* ali *afekt*, ki vzgibuje kot neko prehajanje znotraj-navzven ter dopušča, da skozi človeka potuje tisto božje in tisto naravno in sploh vse, kar je tako ali drugače »ustvarjalno«. Tisto »naravno« gre skozi človeka kot trpnost, strast, *patos* ali *afekt*, »bogovsko« pa skozi domišljijo, imaginacijo in fantazijo – to dvojno oplajanje (prirodne *mousike* in božjega *enthousiasmosa*) prehaja v neki plodni in ustvarjalni *eros*.

Tega prehajanja samega po sebi si ne smemo predstavljati nekako »mehansko«, saj tako ravno zanemarimo moment prehoda: bit, ki ni že bit, lahko pa to še postane, tok, ki samo pusti notri in sili ven, notrinsko, ne znotraj nečesa, recimo, zavesti, jaza, subjekta, marveč, kar gre preprosti skozi. Tu se lahko opremo na Platona, ki v *Simposionu* določi *poiesis* kot »vzrok slehernega prehajanja iz nebiti v bit«. Kot temu prehajanju *poiesis* pripada tako tvornost biti kot trpnost nič in prehod med njima. Tisto, kar v ustvarjanju kot temu prehajanju nastane, niso kar stvari, marveč so stvari na podlagi tvorno-trpnega prehajanja, ki proizvaja *utvare*





kot mešanico biti in nič. Šele iz teh utvar se tvorijo oblike, liki, slike, prilike stvari. Po njih so s-tvari vselej iz-mišljene, podtahnjene – hypo-keimenoni, ob-jekti, pod-stati, pred-ložki, pred-meti, na-prave, pri-prave, na-znake.

V filozofskem pogledu je to poreklo ustvarjalnosti opredelil Kant kot »Einbildungskraft«, kar lahko »prevajamo« kot moč utvarjanja, umišljanja, prispodabljanja, upodabljanja: »Moč utvarjanja (*facultas imaginandi*) kot zmožnost zorov tudi brez navzočnosti predmeta, je bodisi produktivna, t. i. neko zmorenje izvorne predstavitve predmeta (*exhibitio originaria*), ki torej predhodi izkustvu, ali reproduktivna, izvedena (*exhibitio derivativa*), ki privede nazaj v čud neki prej dobljeni empirični zor.«⁶⁷ Moč utvarjanja je, kakor je razvidno iz citiranega mesta, v najtesnejši povezavi z zmožnostjo domišljije, čeprav se Kant iz metodičnih razlogov izogiba izenačevanju, in pravi: »Zmožnost utvarjanja, kolikor tudi nehote proizvaja utvare, se imenuje fantazija. Tisti, ki je te navajen imeti za (notranja ali vnanja) izkustva, je neki fantast.«⁶⁸ A domišljija ne prispeva zgolj izmišljotin. Je tudi domislica, pomislek, zamišljenost, premišljenost, smisel in osmislitev, vse, kar si je tako ali drugače mogoče misliti, in sicer iz načina, kako je nekaj tu, in sicer nedoločeno zunaj-znotraj, se pravi v neki vmesnosti notranjosti in zaznave. Domišljija se, če se opremo na filozofske nauke, uvršča med spomin in zaznavo in tako kot ta dva lahko nastopi samodejno, vznikne in preblisne iz ničesar in gre v nič, a vselej po nekem notranjem ali zunanjem vzgibu in vršenju.

Vsekakor se izhodišče za razgrnitev problemskega polja domišljije ponuja v Aristotelovem spisu *O duši*, a se mu tu ne moremo podrobneje posvečati.⁶⁹ Velja pa se vsaj malo pomuditi

67 Immanuel Kant, *Anthropologie in der pragmatischen Hinsicht*, Frankfurt/M. 1995, str. 476.

68 Ibid., str. 477.

69 Glej k temu razpravo Valentina Kalana »Duša in resnica: duša med varati se (*apatasthai*) in biti v resnici (*altheuein*): k Aristotelovi teoriji domišljije (*phantasia*).«, *Phainomena* XII/43-42 (2003), str. 93–136.





ob grški besedi za domišljijo »*phantasia*«, ki je razvita iz glagola »*phaino*«, v pomenu »svetim«, iz katerega se je razvila tudi beseda »*phainomenon*«, ki hkrati pomeni očitnost pojava in njegovo javljanje. V slovenščini glagolu »*phainesthai*« etimološko ustreza glagol »beliti se«, iz katerega nadalje izhaja glagol »beležiti«. Z »beleženjem« lahko zaznamujemo tako to, kar si, recimo, zapisujemo v kako beležko, in tisto, kar se zapisuje v nas kot vtis ter ustvarja *obeležja*. »Beleženje« v svojem razpenjanju od bledikavosti pa vse do razbeljenosti tako pomeni tisto trpno-tvorno, blatno-belušno vmesnost domišljije, njeno prehajanje navznoter-navzven, ki omogoča ustvarjanje kot posebno človeško zmožnost, kakor jo recimo opredeli Nietzsche v svojem zapisu »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«: »... masa podob, ki izvorno v vročičnem toku vre iz prazmožnosti človeške domišljije.«⁷⁰

Če smo ustvarjalnost tako uzrli skozi domišljijo, je prav gotovo nismo zato, da se z njo ne bi ničesar dotikali in da bi se nas nič ne dotaknilo, pač pa ravno zategadelj, da poudarimo to dotikanje in dotaknjenost. Ta dotaknjenost ni zgolj kako nasprotje ustvarjalnega stikanja, saj se brez tega, da ga nekaj gane, samo ne bi zganilo. Ali pač?

Ustvarjalnost rabi motivacijo in emocijo, dotakljivost domišljije in dotaknjenost strasti. Dotaknjenost lahko pomeni dojemljivost, dovzetnost, občutljivost, počutje, čut, prizadetost, doletelost, prevzetost, prestajanje, usojenost, trpnost, trpljenje, obupanost ... Širina grške besede *pathos* je tu sama po sebi pomenljiva, zajame pa vse tisto, kar se vtisne notri in hkrati pritiska ven kot ugodje in bolečina, ljubezen in sovraštvo, modrost in norost, upanje in obup, pogum in strah, veselje in žalost, apatija in simpatija. Pomembno je, *da ta pasijon zajema človeka v celoti* – človek ni pasiven, trpeč ali nestrpen le od časa do

⁷⁰ Friedrich, Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, *Nova revija* XI/121-122 (1992), str. 621.





časa, marveč *trpi celoto bivanja* in iz te *brezosnovne zasnovano-*
sti snuje snov sveta.

Potrebno je samo še malo belega, da se kot tako zabeleži.





AVTENTIČNA EKSISTENCA

Goran,

vzemi, kakor da ti pišem pismo, tako sva lahko večkrat bila skupaj, največkrat v tišini nočnega časa, ki se najbolj poda *prebivanju*; v slovenščini »prebivati« ne pomeni le, da prebivaš nekje, marveč tudi, da nekako prebiješ noč, prestaneš nočni čas, ki mu je morda odvzet prostor, ali pa ga človek takrat šele dobiva kot lastno *prostost*. Ki je lahko tudi kasarna, kot sta rada pripovedovala z Jankom, jna-voajerja, se sliši skoraj kot jamarja, za poveljujoče seveda zgolj jamrača v Platonovi votlini.⁷¹

Osvobajanja časa, sproščanje prostora, beg in upor, odkar traja tisto »človeško«. In že smo v zadregi, ker tisto pristno človeško nikoli ne zgolj traja kot postavljeno v času in si zagotavlja svoj prostor, marveč biva *izpostavljeno* in kot *izvrženo* objema *presežnost* ter se iz zajetosti z njo *povrača* v načinu, da bi darovalo sebe drugemu in vsemu, kar biva in *je*. *Prebivanje* izrazno že nekako razloži to, čemur se na filozofskem polju zadnjega stoletja in pol reče »avtentična eksistenca«.

Si jo ti živel? To ne in verjetno sploh ne pomeni samo doživljati in preživljati tega, kar nam nudijo ali pa morda ne razne življenjske okoliščine. Za to, da »živim eksistenco« in »pristno sem«, ne zadostuje tudi navesti vzore življenjskosti in vzorce avtentičnosti. Take, ki v nas pustijo *vtise*, ki pa vendar ne dajo *pečata* pristne eksistence. Z vzorovanji in vzorniki nujno pademo v *absurd*, če nočemo tako ali drugače absolutizirati življenja v potrebi njegove samoprezentacije po sli, ki se v svojih sladkostih, vse do osladnosti nikdar ne zave blagodatni življenja, ki *je* poseben dar. *Je*. Gotovo *je*. A eksistenca ni le prezenca. Ali pa je njena avtentičnost vendar zavisi od *jasnenja prisotnosti same v sebi* in morda celo obvisi na njej? Se v napol prisotnem stanju zbira na previsu prisotnega? Bi, ironično, Kierkegaard vedel?

⁷¹ Janko Rožič, »Goran Starčević, svjedok prijateljstva«, *Tvrda* 1/2 (2015), str. 6–13.





Pomislimo na *visenje v eksistenci*. V čemer si sam zaznal *vajo upanja in obet mojstrstva* v pre-bivanju.⁷² A tudi odpadništvo. Ko te prime, nekako strese, pretrese, vsekakor drugače od tega, kar se danes statično prestaja in statistično kvalificira kot stresne situacije, ki si jih ljudje tega marketinškega časa nalagamo v samopostrežne vozičke. S predpostavko, da eksistenca sploh ne more drugam od tam, kjer že je – na način golega obstajanja. Eksistenca je vselej več ali manj od obstajanja, že po tem, da jo *prestajamo*. Še posebej v svoji razgaljenosti, ko jo nič več ne nosimo, marveč zgolj še *prenašamo*. Tako kot »prebivanje« ima tudi »prenašanje« dvojni pomen, ki morda nekako razodeva pristni smisel pristne eksistence, ne da bi ji jemalo skrivnostnosti. In jemanje je spet samo dvosmiselno. »Prenašanje« pomeni »prestajanje nečesa«, hkrati pa tudi »prenesti« (dovršno), recimo, neko vest nekomu, ali prenesti nekaj na nekoga v smislu izročila in predanosti. V izročeni temi, kar narekuje eksistenca, je hkrati predanost sebi in drugemu kot pristna možnost jemanja eksistence. »Jemanje« ne pomeni le »odvzemanja«, pač pa tudi *prevzetost in zanesenost od dajanja*, recimo, ko se poudarjeno vprašamo: odkod se to jemlje? Odkod se je to vzelo?

A kako naj sploh še spregovori in nagovori kak *zanos eksistence*, ki nas odvrta tja nekam, dejansko res *bogu za hrbotom*, kar ni slaba oznaka naše *zabiti*, našega *zaborava*. Ali pa je lociran drugje, v *odnosih z drugim in do samega sebe kot drugega*, v katerih vselej dobivamo in zgubljam. Zategadelj stavimo kot zaradi nekega dolga, na tisto *povsem drugo*, ali pa kot v nekem prenašanju krivde, na *vse druge*. A eksistenca drugega je *prvo in prvinsko druga in drugačna* eksistenca, pristnost, ki jo običajno sicer jemljemo – ne moremo je pa vzeti, ker smo zanjo *dovzetni – za drugotno*.

Imam pa drugače tudi neko zgodbo. Prav ko sem se namenil, da ti zapišem nekaj spričo možnosti dojemanja avtentične eksisten-

72 Goran Starčević, *Vaje v eksistenci*, Ljubljana 2013.





ce, me je doletel absurd; ne mislim se sicer spopadati s tem ali celo koga napadati, je pa hecno in ti dobro veš, da zna biti včasih kaj precej hecno. No, da povem: dobil se eno od mnogih sladkosnedih vabil (dejansko spominjajo na lovske vabe volčjih ljudi v supermarketih današnjosti) na posvet o perspektivah turizma v povezavi z avtentično eksistenco. Prireditelj verjetno ni izrecno mislil kaj slabega, verjetno je, tako kot, recimo, jaz prejšnje dni, konkuriral na razpisu kake raziskovalne agencije, kjer je poleg strokovne usposobljenosti za oblikovanje inovativnih konceptov potrebno predlagati tudi recepte, kako se kaj porabi za ustvarjanje novih delovnih mest. Ko gre za povezavo avtentične eksistence in turizma, bi bil to nedvomno lahko zdraviliški turizem, razne oblike bolniške nege itn. itn., adrenalinski parki, fitnes, vodometi, ognjemeti, svečke, čolnički, bazenčki, gore in morje, v bolj strankarskem žargonu SPA, ma ni da ni. Ampak, kako pogruntati, v čem bi bil tu vic avtentične eksistence? Da se siliš jest zelenjavo, napenjat mišice, vdihuješ svež zrak ter držiš hvalevredne govore?

Vse to se človeku sicer prilega in paše, a naenkrat se tu počutim odpadnika in propalico v pogledu zmožnosti lastne eksistence, ker ne najdem pri sebi nobene možnosti in moči, da bi jo usklajeval s tako lajno turistične ponudbe in celo po volčje lajal z njo. Ničesar avtentičnega, samosvojega in mojega ali meni lastnega ne zaznam v kakršni koli taki ponudniški akciji, ki računa na samopašni aktivizem današnjosti – kar pa verjetno ni najbolje za mojo samopredstavo, saj izpade iz prevladujočega način in čina, kako se danes odvija in ureja svet. To ne pomeni kakega odpora nasproti temu času, ki temeljno *ne prenese upora*, kar se dejansko zdi *neznosno breme te dobe brez sodobnosti*. Odpor je lasten eksistenci že zaradi njene faktične *razprtosti v svetu*. Njeno zanikanje in zatiranje vodi v nihilizem, ki lahko preraste v, in tudi dejansko je, revolucionarni teror, lahko celo ko neka vrsta človekoljubne pomoči preraste v liberalno konzerviranje vsega obstoječega, kar je danes primer. Neprimerno močnejši in tudi premožnejši od sleherne njegove kritike.





Avtentična eksistenca se ne meša v to, vsekakor pa ne more brez tega, da ne bi vstopala vmes in *kljubuje*. Tako kljub vsemu temu še vedno nekako verjamemo vanjo. No, to je verjetno neka druga vera od one v Boga? Ali pa sta morda vendar isti? Samo da ne pokličemo teologije na pomoč, saj se zdi povsem prevzeta od svoje soudeležbe v družbeni predstavi in vnaša vanjo občutek vrednostne podhranjenosti, ki je močnejše zastopan celo od prizadevanj za preprečevanje lakote in žeje onih zunaj naše predstave sveta, ki sicer vzbujajo vsesplošno humanitarno zgražanje. Domnevno pristno, kolikor se samo ne zave, kako vendar pristaja na dane razmere in razmerja moči, ki druge potiska v obupno iskanje pomoči. Ali pa je neko *pristajanje, soglašanje* z danostjo sveta nujno, da pristna koeksistenca sploh najde kako izhodišče zase in se ne zastre njen smoter?

A teologi so vseeno lahko povsem pomirjeni, saj se je sklicevanje na »neomajno moralno držo« uspešno usidralo v vse družbene procese in krasno uspeva tudi pri nasprotnikih slehernih verskih prepričanj. Smo je – prav od njih, »dobrih Evropejcev«, ki se ji teoretsko priklanjajo, a jo praktično sicer odklanjajo, kar sproža še bolj čist teoretski užitek – tudi že dodobra siti, pa nas vseeno neumorno silijo z njo.

In glej, tako rekoč hkrati z onim vabilom za pristno eksistenco znotraj turistične ponudbe se je najavila še ena, tako iz čiste skrbi za pristno koeksistenco v teh kriznih časih, ki jo velja s premislekom splanirati. Za tak plan pa je neizbežno potreben tank, *think tank*! Tako piše na vabilu, ne v levo ne v desno, marveč direktno v Cankarjev dom ob opozorilu, da je preostalo samo še nekaj vstopnic, zato naj pohitim. Boš mislil, da si izmišljujem, pa si ne. Lahko bi se pa ti domislil »Tanka v Cankarjevem domu« kot nadaljevanja tvojega »Volka v supermarketu«. ⁷³ Bi bil zagotovo vsaj slovenska uspešnica, pa verjetno tudi na prostorih bivše Jugosla-

73 Goran Starčević, *Volk v supermarketu*, Ljubljana 2011.





vije, ki ji Cankarjev dom vzbuja neprijetne spomine na začetek razpada. Ampak, zdaj, ko se na veliko kupuje Mercatorje in druge zapriseženo slovenske znamke, bi bila odprodaja Cankarjevega doma – z vsem sopripadnim tankovskim arzenalom vred, se razume – velika priložnost za promocijo slovenske kulture in znanosti, naj dodam še, da že poteka tudi stečajni postopek za slovenski jezik, ki je po ugotovitvah priznanih področnih ekspertov poglavitna ovira za internacionalizacijo slovenskega univerzitetnega, znanstvenega in izobraževalnega polja ter vsega, kar na njem sicer tako čudovito raste in uspeva.

No, resnica je ta, da smo ujeti v čuden komunikacijski zverinjak, kjer v vsesplošnem grabljenju lastne pozicije plezamo drug čez drugega – na velikem kupu eksistenčnega gneva, ki se proti nabira in bi se najraje razpočil. V sebi je nezno prazen, a vseeno bi si podredil celo veselje. Preveč večnosti v odvečnosti.⁷⁴ Preveč smrti v brezsmrtnosti. Ampak to zveni, kot da imam kaj proti ljudem. Širim nepravilne govornice o ljudeh, medtem ko ne najdem prave besede zame.

Glede na to, da si filozofija v zadnjih desetletjih, predvsem tista post-historična, post-humana, post-demokratska, daje duška z opravljanjem filozofov iz tradicijske sheme, od katere so preostale samo še šeme – in po pustu se seveda spodobi post –, bi to celo sodilo v posodo, v kateri opravljamo potrebo govora o sodobnosti in sodobnikih.

Ali smo že docela pokvarjeni v »lastnem bistvu« ter nezmožni pristne eksistence in koeksistence? Toda, mar ima eksistenca, kolikor je ne vnaprej zamenjamo z neko idejo eksistence, bitno opraviti

74 Je naključje, da svojo zaključno knjigo *Bijeg i pobuna* (Zagreb, 2014) začne s konstatacijo, da je človek »edino živo bitje, ki se zaveda svoje smrti« (str. 7) in jo skleneš z vprašanjem: »... mar moramo, ob vsakdanjih pomišljanjih na lastno smrtnost, neizbrisljivo sled trpljenja telesa in neukročeno željo spolnosti, v svojem eksodusu proti novim svetovom zares prenesti tudi spomin na civilizacijo, zgrajeno na nezaključni rani nepravilnosti? A na tem naslovu, pravijo, že zdavnaj ne nihče biva ...« (str. 460)?





z bistvenim? Ji šele bistvenost nakloni avtentičnost, ali pa morda ravno tisto, kar v eksistenci puščamo v nemar kot nebitveno? Morda zgolj navržemo v pogovor, da se napelje, tako kot se je tudi tisti poslednjič v Zagrebu iznad-izpod Starčevićevega trga. In zapeljivi glas mandoline.

In gospodek s tamburinom. Ko sem se naposled odločil, da Žarku pošljem ta zapis, ki ti ga namenjam v spomin – Janko je verjetno že zaskrbljen, da ga iz katerega nepoznanega in nepojasnjenega razloga ne bom, po vsej priliki Primož tudi zamuja –, evo: sem skoraj kot prijateljsko opozorilo, da je čas mimo, od Nermina prejel primerek *Zeniških zvezkov*, v katerem najdem tvoj prevod mojega spisa o Evropi kot zgodovinski strasti iz prejšnjega poletja. Žarko je tudi notri. Morda je *zaokrožanje* takih *krogov bivanja v pogovoru*, tako kot smo ga poskusili v Trstu, kjer si spregovoril o filozofskem prijateljstvu, *tisto pravo*, in kar bistveno odstopa od tekočega traku intelektualističnosti, individualističnosti in pozicionarstev v današnjih kulturnih in humanističnih pogonih ter jih prestopa v stopanjju skupaj. *Synagoge* v lepem, dobrem in resničnem. Naj zategadelj sklenem z nečim, kar lahko prepoznam kot *tisto tvoje* in kar je v zaključku spisa izpovedano kot *strast eksistence, ki vključuje umirjenost pogovora kot svoj avtentični smisel* in ki: »i nadalje traje kao razgovor duše same sa sobom, u smislu izreke *Volo ut sis* – ,želim da budeš«.





500 LET UTOPIJE

Za grecizem oziroma pseudogrecizem »utopija« bi v slovenščini, pa tudi v kakem drugem jeziku, težko našli ustreznico. Kakor da se nekako ne pusti udomačiti, čeprav bi lahko tvegali trditev, da so utopični ideali tesno, morda že kar tesnobno, povezani z ideologizmi *domesticiranja*, *udomačevanja* živali, še posebej človeške živali. Fiksacija te, po Nietzscheju »nefiksirane« in zato nadvse plašne živali, sproža notranji preplah, ki se kot nalašč pretopi v fikcijo »krasnega novega sveta«, se pravi boljšega in to pove bolj človeškega sveta. Lahko sicer ne zmoremo več od prenovljene živalske farme.

To pretencioznost domišljjskega udomačevanja povzame tudi Thomas More, in sicer z igrivo skovanko *Outopia -- eutopia* (iz novotvorjenih grških besed *οὐ-τόπος*, *ne-kraj*, in *εὖ-τόπος*, »dobri kraj«, v angleščini nastopi izrazna homofonija):

»Po starem imenovana Utopija (Dežela Nikjer) zaradi moje izolacije, sem zdaj tekmica Platonove Države, morda celo njena zmagovalka (saj kar je ta zgolj začrtala z besedami, sem jaz kot edina udejanjila z možmi, sredstvi in odličnimi zakoni). Zaslužno se me lahko poimenuje Eutopia (Dežela Sreče).« (Pesem namišljenega pesnika iz prologa k prvi izdaji *Utopije*.)⁷⁵

A na podlagi Morovega pseudogrškega po- in pre-imenovanja ter sklicevanja na Platonovo Državo se prehitro sklepa, da utopičnost izvorno obeležuje antično intelektualno in literarno topiko. Nasprotno. Platona, ki v *Fajdrosu* miselno vzpostavi *hyperouranios topos* čiste znanosti, nadnebni kraj, kjer kraljuje *bivajočno bivajoča bitnost* (*ousia ontos ousa*), pa v *Parmenidu* *atopos physis*, ki zaznamuje zunajčasnost trenutka, pa Kronosovo in Zeusovo dobo

⁷⁵ Nov slovenski prevod Morove *Utopije* je izšel leta 2014 pri Studia Humanitatis. Pri isti založbi je leta 2015 izšel tudi zbornik *Utopije – še vedno*, ki ga je uredila Neda Pagon.





sveta v *Državniku*, pa drugo, resnično Zemljo v *Fajdonu*, pa seveda v *Timaju* mitično *Atlantido* in še kaj, lahko sicer štejemo za idejnega utemeljitelja utopije, vendar s poudarkom na *ideaciji* in *brez utopične zavesti približevanja idealu*, se pravi *idealizacije*. Tudi miti, zgodbe, pripovedke, pravljice, bajke, primere, idle itn., ki jih podajajo Platonovi predhodniki, predvsem seveda Homer in Heziod, spadajo k zmožnosti pripovedi kot take in ne iz kake utopične zavesti. Med Platonovo *Atlantido* in Baconovo *Novo Atlantido* je prepad zavestnega ideala, ki se lahko sprevrže v realno ideologijo. Med Platonovo ideacijsko prisposodobu sonca v *Državi*, Jamblihovim *Sončnim mestom*, *Frančiškovo Pesmijo soncu* in Campanellino *Sončno državo* so cela nebesa.

Ne Platonova *Politeia* ne Avguštinova *Božja država* nista utopiji, marveč traktata o pravičnosti, v drugem primeru o božji pravičnosti. Govoriti o utopični filozofski državi s komajda prikrito sarkastičnostjo, tako kot More, je možno na osnovi družbenega vizionarstva, ki je Platonu tuje in zanj ne rabi ali celo zlorablja filozofije. Tudi More v *Utopiji* naslika pravično ureditev, vendar zgolj kot prilogo in nasledek *red postavljaljočega umovanja*, ki ne le daje razumeti, marveč *izumlja*; gre za posebne vrste izumiteljstvo, ki ni vezano na kako posebno vrsto umetnosti⁷⁶ ali umetnosti, marveč na nadrejeno predstavno formo jaza, na način jaz mislim, jaz delujem, jaz čutim, jaz si domišljam ... *Jaz sem jaz in mi smo mi*. S to umsko samopredstavo se osamosvojita in osamozavestita človeški subjekt in družbena subjektiviteta.

Ta osamosvojitev *nas samih za nas same* – v čemer moramo uvideti elementarno utopično *izolacijo*, postavitev na otok, *isolo*, ki je bolj temeljnega pomena od osvojitve Amerike, saj slednja – z njo pa tudi vsa druga novoveška imperialistična osvajanja –

⁷⁶ Zanimiv primerek idealne utopične postojanke-utrde, zgrajene tako rekoč po Morovih navodilih, je »zvezdasto« oziroma »palmasto« mesto Palmanova med Oglejem in Vidmom v Furlanski nižini, <http://depositphotos.com/13290860/stock-photo-palmanova-old-map.html>, skoraj kot mandala. Sicer je danes bolj popularen *Palmanova Outlet Village*.





brez prve ne bi bila možna. More je na podlagi zapisov Ameriga Vespuccija *Utopijo* tudi dovolj bogato zemljepisno in zemljevidno opremil. A katero predstavo Zemlje je vzel v zakup? Zemljo kot Teritorij (Človeka), na katerem pa se človeški subjekt, če upoštevamo Nietzschejevo opredelitev iz *Volje do moči*, »kotali stran od središča proti X«, se pravi v neko skrajno planetarno utopijo, ki odpravi tudi samo utopičnost. In če Platona štejemo za idejnega *predhodnika* utopičnosti, lahko Nietzscheja vzamemo kot *zahodnika* utopičnosti: oznaka zgleda manj prisiljena, če upoštevamo Spenglerjevo delo *Zaton Zahoda* – delo, ki ga, domnevno zaradi »teorije ciklizma« v ozadju, ne obravnavamo ne kot utopijo, ne kot distopijo in ne kot antiutopijo. Potop sveta, svetopisemski, zahodni, majevski, milenijski, *meteorološki* ... očitno ne sodi v zvrst utopije, odvečnost sveta prav tako malo spada v utopijo kot njegova večnost.

Utopija je izrazito novoveški izum, pripada novoveškemu umu in umsko predpostavljenemu razumevanju sveta, ki sledi iz njega: da svet ni najdba, marveč iznajdba Človeka, produkt njegove volje in indukcija nekoliko razširjene človeške družbe, kot jo zastopa razsvetljenstvo. Antično in srednjeveško izkustvo sveta ne pozna »družbe«, zato tudi ne »utopične družbene ureditve«. Ko »svet« vstopi v družbo človeka, postane ta državljani države v utopičnem onostranstvu, kar mu lahko služi tudi za kritiko tostranskosti. Sleherna utopična formacija nujno zastopa *humanistično vizijo*, ki lahko preide v obliko *antihumanističnega revizionizma*, kakor se posebej razvije ob izteku novoveške razsvetljenske paradigme, je pa navzoč že na njenem začetku in v poteku. Voltaire contra Leibniz, recimo. Lahko pa, kot je na primer dandanes primer, poženemo *posthumanistični provizionizem utopije*, ki jo živimo, ki ne odpravlja humanizma, marveč ga vedno znova kakor v neki večni odvečnosti pripravlja ter potrjuje in utrjuje novoveško subjektivnost kot *subjektivnost*.⁷⁷

77 Prim. o tem http://www.3buna.si/arhiv/cifre/2014_01_Tribuna_Posthuman.pdf.





Lahko bi govorili še o bolj pristnem protohumanizmu, ki je lahko svojevrsten pokazatelj »spekulativnega jedra« utopičnosti, ki pomenljivo prikriva svojo *jedrnost*, če taka jedrnost seveda sploh obstaja. Topologija utopije ostaja slej ko prej skrivnostna in zato kot tema literarne in intelektualne obravnave vedno pristane na meji neke *znanstvene fantastike*, ki pa ni prosta, marveč *fiksirana fikcija*. Premislek utopičnosti nedvomno dodatno otežuje okoliščina, da se ne moremo postaviti za utopijo, ji nekako zlesti za hrbet, saj se nam pomenljivo izmuzne prav na točki, na kateri sami (že) stojimo in se hkrati (še) postavljamo nanjo. Nemogoč položaj in komajda znosna položenost, ki v zasnovi opredeljuje razpoloženje naše eksistence – morda se tu odstira neki *jedrni utopos, neprehodna prehodnost v razmerju do časa in v razmeri prostora*. Vselej dovolj *pretočna točka*, ko in ker *sem*, a vendar *netočna*, ravno pravšnja za pritekanje in odtekanje zgodovine v potekanje zgodbe. Vendar pa to *počelo utoposa* samo po sebi le bore malo pove o *načelu utopičnosti*, o principielni utopični zavesti, ki si ureja svet in prireja zgodovino in podreja družbo ter lastno principielnost preobrazi v totalitarnost ter pri tem še vedno kaže za vse in vsem enako humano plat.

Utopičnost nadalje določa neki *princip upanja*, a kdo zastopa ta princip? *Il principe?* Je to morda kaj drugega kot svoje-voljost? Je presežek v tem, kakor kaže tudi življenjski primer Thomasa Mora, da nekdo ne le upa, marveč si tudi upa? Upati in upati si kot element volje ali moment eksistence, bivanja kot prebivanja, ki gre vedno preko in si tako preostaja v prestajanju, se vrženo meče naprej?

Razumevanje utopije nikakor ni zgolj problem njene definicije, marveč še neprimerno bolj zadeva, prizadetost in prizadevanje *umestitve nas samih*, morda še natančneje: *nas* in vendarle *samih*. V tem pogledu lahko za nas danes povsem nedvoumno rečemo: *utopija je dobesedno in hkrati nedorečeno to, kar danes živimo, to,*





kar danes smo. Mi. Seveda nam spričo tega Mi pride naprej Zamjatin in morda je neka sorodnost z njegovim antiutopičnim revizionarstvom tu na mestu, vendar le če upoštevamo, da nas ta naš Mi pušča z vprašanjem, kako smo se umestili na ta seznam, da živimo in preživljamo utopijo, ne le v času, ki nam je na voljo, marveč kot tisto voljo, ki določa ta čas kot naš čas? Katera moč nas namešča na to mesto? Biopolitika in organizacija lagerja, ki jo izvaja, v kar Foucault in nato Agamben »prevedeta« utopijo?

Ni nobene druge moči kot *samo in zgolj mi sami* in to – u- in na-meščanje je vse, kar tu daje misliti. To, da naša *nameščenost* določa mesto utopije, ki ne rabi nikakršnih nadomestkov, se na prvi pogled zdi protislovno, kolikor se dandanašnji svet zdi ravno poln raznovrstnih nadomestkov, utopizem pa se obravnava kot nadomestek realnega sveta in družbe. Tu ni kake podmene, da živimo v irealnem svetu, ki nadomešča realnega. Ne gre tudi za nameščenost, ki deluje iz pričakovanja, da je vse na svojem mestu, ki bi izhajala iz potrebe po urejenem svetu, kvečjemu bi rekli, da gre za brezpogojno zahtevo podrejanja vsega sveta, moč, ki si pokori voljo slehernega posameznika, vsake družbe, zgodovine, humanosti. Torej imamo v mislih tisto, čemur je Nietzsche nadel ime *volje do moči* in priimek *večnega vračanja enakega* – z majhno korekcijo, ki jo dolgujemo Heideggru, da je tu na delu *volja do volje*, tista volja, ki po Nietzschejevem pripoznanju *ne more hoteti nazaj. Volja, ki hoče (sebe) nazaj in je zgolj samovolja, je tista moč utopije, ki jo danes živimo.* »Hoteti nazaj«, vračati vse tako, kot je, pomeni konkretizacijo razpolaganja s prihodnostjo, ki je utvara sleherne utopičnosti, lahko pa postane in je dejansko postala stvarnost, ki ne potrebuje nobenega nadaljnega pretvarjanja. Priča smo *Aufhebung* utopičnosti. Foucaultovo in Agambenovo določilo *biopolitike* s tem prejme *nujno* smiselno relevanco, saj ne zadeva le organizacije moči, marveč tudi *utopizem volje*, ki je položena vanjo in ki vključuje nas-subjekte na način izključevanja svobode, ki sebe legitimira kot totalna pravičnost, v kateri je vse pravo, pravilno in





pravično, da ne rabi nobenega nadaljnjega upravičevanja, še opravičila ne.⁷⁸ Nobenih kritik, kriterijev ali kriz, pa naj bodo zadeve še tako kritične, kriminalne ali diskriminatorne. Sicer pa itak o vsem tem piše Slavoj Žižek.⁷⁹

Oznaka »utopija« je najprikladnejša oznaka za to, kar dandanes brez rezerve živimo in uživamo kot ugodje uslišane in hkrati utišane utopije, ki jo »v nas« zaznavamo ne kot prikladnost, skladnost in usklajenost sveta, marveč kot topost, topoumnost in otopelost ne-sveta. Globalno to pomeni *inverzijo utopičnosti (v) samo vase*. Ne le, da je sleherna prihodnost, v katero bi lahko polagali utopični ideal, že minila in prešla, marveč poteka, preteka in se izteka neposredno pred nami in z nami. Ne kot prazen tek, marveč kot proces, procedura, procesija in procesor virtualnega ustvarjanja stvarnosti, ob čemer moramo virtualnost, kakor predlaga Deleuze, obravnavati ne kot nasprotje stvarnosti, marveč aktualnosti, v kateri je na delu to, da vse dela, a vendar ni za nikogar dela.

In kolikor že se danes pritožujemo nad vrednostno zmedo takega virtualiziranja, ki pozablja in se spozablja nad sleherno *virtus*, to mešanje vsega z vsem povsem pripade *mlinskemu kolesju inverzne utopije*, kot ga je preroško naznanil že William Blake v svoji *Knjigi o Urizenu*.

Za kolesje inverzne utopije je značilno, da ga navkljub občutku zapuščenosti in preganjanosti v njem, poganjamo sami, s tem ko v nobenem hipu ne pomišljamo, da bi ne bilo boljše, kot je. Le da se odvija in razvija. Seveda nujno nastopi gneča in prerivanje, saj »kdor prvi melje ...« Da ne zgloda slabše, kot se še spodobi, se obdajamo s človekoljubnostjo, solidarnostjo, humanitarnostjo,

78 Prim. tudi Peter Trawny, »Medij kot odsotnost revolucije«, *Phainomena* XX/76-77-78 (2011), str. 85–93.

79 Slavoj Žižek *Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism*, London 2014. Po Žižku pa še Frederick Jameson et. al. v *American Utopia: Dual Power and the Universal Army*, New York 2016.





socialnostjo itn. ..., s tem da vsakdo dobro ve, da se mora ustrezno distancirati od drugega, saj drugače lahko izgubi namestitvev in tvega, da ga mlinsko kolesje pogubi. Se pravi, treba je nenehno pospeševati ravnodušnost, vseenost, otopelost, zraven pa vendar do kraja grabiti, glodati, gristi, goltati, goniti. Za odvečne je treba poskrbeti v večnosti, da se ohrani zdrava konkurenca. Tistim, ki jih mlin zmelje, je obljubljen povratak v kolesni vrtinec, kar pri vsakem ne prebudi le pričakovanja, marveč tudi verodostojno religiozno prepričanje. Pravo olajšanje bo še prispeval genski inženiring, saj četudi se mlinsko kolesje nikoli ne obrabi, lahko njegovi nameščenci ostarijo, opešajo in preminejo, kar obratovanje sistema sicer predvideva, ne pa odobrava.

Tak opis vendar spremlja ironični zadržek, da utopija, ki jo živimo, ni resnična, marveč lažna resničnost, ni stvarnost, pač pa njena utvara. A to je morda zgolj filozofski čvek, ki se ne zaveda, da kolesje organizira vseživljenjsko izobraževanje o in vzgojo v resnici, ki je *resničnejša od resnice*. Pred nedavnim se je slavnostno odprl nov *Oddelek za posthumanost*.

Verjetno bo kdo ugovarjal: ali ne ravno opustitev upanja, želja in hotenja po izboljšanju sveta privede do stanja otopelosti družbe in posameznikov? Kakor da ne vsakogar, ki z dobrim namenom vstopi v to poboljševalnico večnosti, premaga občutek odvečnosti vse tja do obupa, ki prežene sleherni up, da naposled povsem otpi kot K. v Kafkovem *Procesu*.

Morda je od iskanja izgubljene resnice pomembnejše *izgubljati se v resnici*, tavati smiselno *sem in tja*, *kolovratiti naokrog*, medtem ko kolesje melje naprej, da prideš *dovolj daleč* in to pomeni *zadosti blizu obzorju*, ki dopušča *zazrtost nekam*. Skriti up in skrivnostno pričakovanje, tu in tam.







Stvarno kazalo

afekt 8, 68
afektivno 8
anarhično 8
angleščina 36, 79
antihumanistično 81
antiutopija 81
arche 7, 17
arete 13, 20
arheologija 8
arhiv 22, 81
arhontično 8
artikulacija (smisla) 16, 17, 19, 26
Aufhebung 83
avtentičnost (eksistence) 73–78
barbarstvo 43, 44
begunec 8
beleženje (smisla) 5, 53, 65–71
biopolitika 11, 43, 83
bistvenost 78
bistvo 5, 10, 48, 77
bit 8, 14, 18, 45, 46, 51, 53, 56, 60, 61, 65, 66, 68, 69
biti-zraven 60–63
bitje 31, 63, 65, 68, 77
bitnost 79
bivanje 5, 27, 28, 43, 71, 78, 82
blok 49, 50, 51, 52, 53
blokiranost 17, 48, 49
Bog 76
bog 65, 74
boginja 45
bogovsko 68
božansko 26, 65
brezdanjost 7, 61, 62
brezizraznost (smisla) 12



brezodnosno 61
brezodnosnost 37
brezosnovnost 12, 66
brezpogojno 11, 30, 83
brezpotje 29, 46, 52
brezpovednost 12
brezrazložnost 12
brezsmiselno 22, 67
brezsmiselnost 12
brezsmrtnost 77
breztemeljnost 12, 47
čas 7, 8, 10, 18, 24, 29, 35, 39, 40, 45–52, 60, 70–76, 78, 82, 83
časnost 11
človek 5, 9, 11–25, 30, 31, 37, 42, 65, 67–70, 73, 75, 77, 81
človeško 9–26, 29, 30, 53, 65, 68, 70, 73, 79, 80, 81
človeškost 7, 8, 10, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 31,
37, 55, 57
človeštvo 8, 9, 22, 43
čuječnost 62
današnjost 7, 25, 42, 75
danes 7, 9, 11, 17, 18, 19, 22, 23, 26, 30, 36, 39, 41, 44, 48, 49, 53, 55, 56,
58, 59, 60, 61, 65, 74, 75, 80, 82, 83, 84
dehumanizacija 23, 42
dejavnost 9, 29, 34
delo 9, 36, 37, 58, 66, 81, 83, 84
delovanje 16, 19, 20, 21, 59, 60, 65
diferenca (ontološka) 51
diktatura 21, 42
diskrimen (filozofije) 19, 45, 46, 51, 52
dojem 5
dojemanje 14, 16, 65, 74
dojemljivost 5, 14, 70
določenost 45, 60
določilnost 60
določilo 33, 34, 83
določitev 16, 20, 45



določnost 42
domišljija 27, 68, 69, 70
dopušcanje 52, 53
dostojanstvo (človeka) 12, 13, 14, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 39
drugi 5, 8, 25, 37, 56, 57, 58, 61, 62, 66, 67, 68, 73, 74, 76, 77, 82, 83, 85
družba 11, 19, 30, 37, 55, 56, 57, 65, 81, 82, 83, 85
družba (civilna) 15
družba (debakla) 11
družba (spektakla) 11
družba (znanja) 11, 20, 21
družbeni diskurz 33, 34
družbeno 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 30, 33, 34, 36, 41, 45,
46, 48, 55, 56, 60, 65, 66, 76, 80, 81
družbenost 13, 15
družboslovje 16, 22, 46
duh 9, 12, 21, 25, 43, 58
duh (evropski) 8, 9, 48
duhoslovne vede 9
duša 12, 29, 48, 69, 78
dvosmiselnost 17, 74
eidetska variacija 10
ekologija 15
ekonomija 16, 18, 39, 46
eksistenca 17, 25, 56, 73–78, 82
eksistencial 17
eksistencialno 8
eksistenčno 77
eksistentno 56
enthousiasmos 68
epimetejstvo 25
episteme 13, 19, 20
etično 16, 22, 30
etika 14, 15, 47, 56
Evropa 8, 30, 34, 39–44, 78
evropska (človeškost, humanost) 8, 9, 10, 14, 43
evropska (kultura) 59





evropski nihilizem 47
evropsko sobivanje 30
evropskost 10, 48
fenomenologija 8, 10
filozof 8, 39, 46, 61, 77
filozofija 8, 9, 10, 14, 24, 43, 45–53, 77, 80
filozofsko 8, 21, 39, 40, 45–63, 65, 69, 73, 78, 80, 85
funkcija 8, 11, 50, 65
funkcionalnost 10, 22
funkcioniranje 8, 11, 19, 21
Geisteswissenschaften 46
govorica 9, 12, 13, 14, 17, 21, 27, 28, 29, 33, 37, 77
hermenevtika 9, 13, 21, 42, 58
hipokrizija 11, 21, 42, 52
horizont 7, 42, 43, 46
humanistika 7–31, 34, 46
humanitarnost 15, 18, 22, 84
humaniteta 10
humanizacija 18
humanizem 10, 12, 15, 18, 30, 41, 81
humano 82
humanoidnost 18
humanost 7–31, 37, 39, 41, 42, 83
ideacija 8, 9, 10, 13, 18, 19, 26, 80
idealizacija 8, 10, 80
idealizem 10, 18, 24
ideja 8, 10, 13, 14, 18, 23, 31, 42, 47, 59, 77, 80
idejija 11, 18
identifikacija 11
identiteta 11, 18, 19, 59
ideokracija 13, 23
ideologija 10, 13, 18, 31, 36, 42, 80
ideomatika 18
ideomatizacija 10
idol 10, 42
idolatrija 10, 18



indiferenca 37, 56
informacija 10, 19, 22
inter-esse 17
internacionalizacija 34, 35, 36, 77
izobraževanje 10, 16, 18, 30, 34, 36, 85
izpovedovanje (smisla) 27
izraz 51, 67
izraznost 15, 20, 56
izročenosť 74
izročilo 18, 26, 34, 55, 59, 74
izvedenosť 17, 20, 65
izvir 7, 62, 65, 67
jaz 31, 51, 55, 57, 58, 61, 66, 68, 75, 79, 80
jezik 10, 17, 19, 28, 33–37, 77, 79
judovstvo 8, 58, 59
kapital 19, 37, 41
koeksistenca 76, 77
komunikacija 10, 16 19, 22, 33, 36, 77
komunizem (hermenevtični) 42
kontemplacija 48, 49, 51, 52
krisis 45, 46, 47, 49, 53
kritika 45, 46, 52, 56, 75, 81, 84
kriza 8, 9, 10, 11, 17, 21, 39, 41, 42, 43, 44, 45–53, 55, 59, 66, 84
kultura 9, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 24, 30, 34, 35, 36, 37, 50,
55–63, 77, 78
ljudje 14, 22, 23, 25, 28, 62, 74, 75, 77
manija 26
mantika 26
mera 7, 17, 21, 33, 35, 59, 60, 62, 63
mésentente 41
metoda 8, 9, 10, 13, 65, 69
metodologija 9, 10, 13
misel 10, 27, 37, 46, 57, 79
míslenje 52
mísljenje 37, 57
moč 10, 11, 13, 20, 36, 37, 43, 44, 50, 52, 53, 65, 66, 69, 75, 76, 81, 83



mojstrstvo 74
molk 12, 28
morala 10, 15, 41
moralnost 14
možnost 10, 13, 14, 16, 17, 21, 23, 25, 30, 33, 37, 42, 44, 47, 51, 56, 66,
74, 75
muka 62
mukotrpnost 62
načelo 9, 20, 40, 58, 82
nadomestek 83
nameščanje 49, 83
nameščenec 85
narava 13, 49, 55, 65, 68
nebit 46, 68
nedopovedljivost 5, 12, 27
nekdanjost 7
nelagodje 37, 48, 55–63
nerazumevanje 33, 41, 42
nesmisel 42
nesmiselnost 12
nestrpnost 70
nestvarje 62
nestvarnost 67
nesvet 23
ne-svet 84
nič 45, 47, 49, 50, 66, 68, 69
ničišče 47
ničnost 47
nihilizem 39, 45, 47, 49, 51, 75
notranjost 68, 69
obeležje 5, 42, 65, 70
obstoječe 16, 21, 41, 52, 75
obup 70, 76, 85
obupanost 57, 70
obveščenosť 7, 18, 33
obzorje 10, 12, 35, 44, 85



odločanje 16, 66
odločenost 45, 49
odločitev 20, 45, 48, 49, 60
odločnost 13
odprtost 11, 51, 66
odvečnost 77, 81, 85
ograda 40, 50
ograja 41, 49
osmislitev 17, 69
osmišljanje 12
osmišljevanje 17
osveščenost 7, 17
ozaveščenost 18, 25
pathos 70
pensiero debole 52
pesem 29, 31, 50, 58, 79, 80
pesnik 58, 78
pesniško 26, 29, 58
pesništvo 58
pesnitev 45
phantasia 69, 70
phronesis 20
physis 65, 79
počelo 7, 82
podoba 27, 65, 70
Poevropa 39
pogovor 78
poiesis 65, 68
pojem 5, 15
pojmovanje 16, 45, 59, 65
politično 14, 15, 19, 35, 36, 39, 40, 41, 47, 49
politika 11, 18, 34, 37
položaj 19, 22, 29, 30, 34, 35, 58, 59, 82
položnost 58, 59, 66, 82
portret 68
posameznik 5, 14, 21, 55, 56, 59, 60, 66, 83, 85



postdemokracija 23
posteksistencialistično 56
posthumanost 10, 22, 23, 81, 85
postizem 25
postkolonialistično 39
postmetafizika 52
postmodernost 22, 39
potreba 11, 12, 13, 14, 23, 30, 37, 42, 73, 77, 83
potrošnja 12, 20, 46, 65
povednost 5, 17, 20, 21, 22
pravičnost 5, 14, 15, 80, 83
praxis 20, 65
prebivanje 25, 28, 51, 52, 63, 73, 74, 82
prekerstvo 66
prepričanje 9, 18, 47, 55, 61, 76, 85
preprostost 51
presežnost 62, 73
preteklost 8, 19, 26, 27, 40, 55, 59
prevzetnost 62
prevzetost 62, 70, 74
priča 7, 15, 18, 49, 52, 62, 65, 67, 83
pričakovanje 62, 83, 85
pričanje 7, 62
pričevanje 18
pričujočnost 62
prihodnost 9, 18, 19, 26, 27, 30, 34, 40, 41, 42, 44, 55, 83, 84
prilika 60, 69, 78
primer 30, 34, 35, 43, 49, 52, 55–63, 67, 75, 80, 81, 82
primera 36, 58, 60, 62, 80
prisotnost 36, 73
prispodoba 24, 39, 47, 60, 80
produkcija 20, 46, 65
produktivnost 20, 68
proizvodnja 36
projektilnost 11
prometejstvo 25



prostor 18, 28, 30, 48, 49, 50, 51, 73, 76, 82
prostost 51, 73
različnost 40
razlika 12, 42, 51, 52
razpoloženje 19, 22, 55, 59, 82
razprtost 25, 52, 75
razumevanje 5, 14, 16, 17, 19, 26, 27, 37, 41, 42, 43, 44, 47, 58, 61, 66,
81, 82
razumevanjski kontekst 16
reč 8, 9, 21, 27, 28, 29
rekanje 21, 25, 27, 28
resnica 8, 9, 13, 21, 47, 51, 56, 63, 69, 70, 77, 85
resničnost 56, 85
samoproizvajanje 65
sedanjost 8, 15, 25, 34, 55, 62
skrivnost 5, 28, 62
skrivnostnost 74
Slovenija 30, 34, 35, 36, 40, 49
slovenski jezik 34, 35, 77
slovenstvo 30, 59
slovenščina 30, 33–37, 51, 70, 73, 79
smisel 5, 7–31, 34, 35, 36, 37, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 60,
66, 67, 68, 69, 70, 74, 78
smiselnost (humanistike) 7–31
smrt 77
smrtnost 77
snovanje 62, 63
socialnost 15, 56, 85
sodobnost 18, 26, 39, 75, 77
solidarnost 15, 56, 84
spomin 5, 69, 77, 78
sporazumevanje 16, 27, 33
strast 7, 8, 26, 27, 29, 57, 68, 70, 78
strpnost 17
stvar 33, 48, 66, 68, 69
stvaritev 20, 55



stvaritveno 65
stvarjenje 24
stvarnik 65
stvarnost 48, 83, 84, 85
stvarstvo 65
subjekt 8, 13, 24, 39, 40, 42, 48, 59, 63, 65, 66, 68, 80, 81, 83
subjektil 55
subjektilnost 81
subjektiviteta 8, 63, 65, 80
subjektivnost 81
svet 5–85
svet življenja 10, 45
svetnost 57
svetovnost 52
svoboda 5, 14, 16, 31, 43, 61, 83
synagoge 78
techne 20, 26, 65
tehnoznanost 16, 25
teleologija 9
telo 12, 77
teologija 76
teorija 8, 47, 69, 81
theoria 19
think tank 76
tišina 12, 73
trpljenje 70, 77
trpnost 17, 62, 66, 68, 70
tvarnost 17
tvornost 17, 30, 68
um 8, 20, 43, 44, 45, 81
umetnost 15, 16, 80
umnost 8
umovanje 80
univerza 19, 30
univerzalizacija 13
univerzalnost (človekovih pravic) 14



univerzalnost (znanosti) 36
univerzum 35
up 85
upanje 40, 58, 70, 74, 82, 85
upor 7, 30, 48, 73, 75
uposamljenost 59
upovedovanje (smisla) 27, 29, 58
ustvarjalec 9, 33, 65
ustvarjalnost 20, 65–71
ustvarjanje 16, 34, 62, 65, 66, 67, 68, 70, 75, 84
utopičnost 79–85
utopija 79–85
utvara 68, 69, 83, 85
utvarjanje 69
vaja 74
večno vračanje enakega 83
večnost 45, 77, 81, 85
veda (humanistična) 8, 9, 16, 34
vedenje 17
vednost (humanistična) 5, 7, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 29
vera 11, 26, 44, 55, 76
vest 7, 12, 17, 18, 20, 25, 74
veščina 25
virtualiziranje 84
virtualno 11, 84
virtualnost 84
volja 11, 13, 62, 81, 82, 83
volja do moči 81, 83
vrednost 10, 13, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 34, 41, 55
vrednota 15, 23, 41, 43, 55, 57, 58
vrednotenje 34
vrlina 20, 24
vtis 70, 73
vznesenost 62
vzor 26, 60, 73
vzorčenje 26



vzorec 26, 60, 73
vzorovanje 73
zanesenost 74
zanos 74
zasnovanost 71
zavest 7, 18, 25, 62, 65, 68, 79, 80, 82
zemeljska (epoha) 49
Zemlja 80, 81
zgodba 18, 50, 51, 74, 80, 82
zgodovina 8, 9, 15, 18, 24, 39, 45, 49, 51, 58, 82, 83
zgodovinski 8, 9, 10, 11, 15, 17, 18, 36, 37, 39, 40, 44, 49, 51, 52, 55, 59,
78
zgodovinskost 7, 8, 16, 17, 18, 25, 36, 39, 59
zgolj-smisel 24, 25
zid 40, 41, 49, 50
zmožnost 13, 16, 41, 56, 65, 66, 69, 70, 75, 80
znanje 11, 20, 21
znanost 8, 9, 10, 16, 21, 25, 30, 35, 36, 37, 46, 76, 77, 79
znanstvenost 9, 13
zor 69
zrenje 48, 60
žival 24, 51, 62, 79
življenje 11, 16, 24, 26, 40, 42, 43, 55, 73
življenjskost 73



Imensko kazalo

Agamben, G. 8, 11, 83
Antonin, P. 49
Arendt, H. 23, 37, 41
Aristotel 46, 69
Avguštin, A. 80
Bacon, F. 20, 80
Barbarić, D. 9, 25
Berlusconi, S. 40
Blake, W. 84
Böhme, J. 62
Bojanić, P. 58
Boltzmann, L. E. 57
Božič, A. 58
Breuer, J. 58
Bulgakov, S. 36
Campanella, T. 80
Camus, A. 50
Debord, G. 11
Deleuze, G. 17, 84
Derrida, J. 30, 40
Descartes, R. 67
Di Cesare, D. 57
Dilthey, W. 9
Dylan, B. 50
Eco, U. 40
Fabris, A. 57
Foucault, M. 8, 11, 43, 83
Frančiček Asiški 80
Frege, G. 57
Freud, S. 8, 57, 58
Frost, R. 50
Gabrijelčič, L. 41
Gadamer, H.-G. 9, 13, 31, 40
Gordin, M. D. 36



Grafenauer, N. 29, 30
Grđina, I. 19
Günzel, S. 8
Habermas, J. 40
Hadrijan 49
Hegel, G. W. F. 46, 52
Heidegger, M. 51, 52, 60
Held, K. 10
Heraklit 50
Heziod 26, 80
Hlebnikov, V. 36
Hogrebe, W. 26
Homer 26, 80
Hribar, T. 8, 30
Hrovat, J. 8
Humboldt, W. von 46
Husserl, E. 8, 9, 10, 39, 43
Jamblih 80
Joyce, J. 68
Jünger, E. 49
Kafka, F. 50, 51, 85
Kalan, V. 69
Kamper, D. 22
Kant, I. 8, 45, 69
Kierkegaard 73
Knep, M. 55
Komel, D. 21, 25, 30
Korsika, A. 30
Korun, B. 28
Kraus, K. 57
Krivak, M. 11
Krušič, S. 36
Kušar, M. 28
Leghissa, G. 22
Leibniz, F. W. 81
Loos, A. 57



Lunaček, T. I. 11
Marx, K. 24, 42
Michelangelo, B. 67
Močnik, R. 19
More, Th. 79, 80, 81
Nietzsche, F. 10, 20, 25, 39, 42, 47, 52, 70, 79, 81, 83
Novak, B. A. 29
Novotný, K. 39
Nussbaum, M. 19
Pagon, N. 79
Paić, Ž. 11
Parmenid 45, 46, 49, 53
Patočka, J. 39, 48
Pindar 67
Pink Floyd 50
Platon 20, 24, 26, 47, 48, 68, 73, 79, 80, 81
Prevc, P. 36
Rancière, J. 41
Rosenzweig, F. 58
Rovatti, P. A. 43, 52
Rožič, J. 73
Rumsfield, D. 40
Russel, B. 57
Russo, M. 21
Sartre, J.-P. 50
Schleiermacher, F. 58
Schopenhauer, A. 57
Senegačnik, B. 28
Simoniti, I. 9, 65
Sloterdijk, P. 40
Snoj, V. 58
Spengler, O. 9, 57, 81
Splichal, S. 36
Sraffa, P. 58
Starčević, G. 5, 73, 74, 76
Strniša, G. 27



Thatcher, M. 11
Trawny, P. 84
Trump, D. 41
Urbančič, I. 5, 45
Van Gogh, V. 68
Vattimo, G. 39, 40, 42, 51, 52
Verč, J. 52
Vespucci, A. 81
Vezjak, B. 33
Voltaire, F. M. A. 81
Waldenfels, B. 8, 31
Weiniger, O. 57
Wernecke, J. 20
Wittgenstein, L. 35, 57, 58, 59, 60
Wulf, Ch. 22
Ystens, M. 36
Zabala, S. 42
Zajc, D. 27
Zalaznik - Miladinović, M. 30
Zamjatin, J. 83
Žagar, Ž. I. 30
Žižek, S. 41, 84
Žvan, A. 5



Literatura

Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*. Prev. S. Kutoš. Študentska založba. Ljubljana 2015.

Agamben, Giorgio: *The Signature of All Thing: On Method*. Cambridge/London 2009. Zone Books. New York 2015.

Arendt, Hannah: »Težavnost razumevanja«. V: *Blodnjaki smisla. Mišliti humanizem danes*. Ur. L. Gabrijelčič. Društvo humanistov Goriške. Nova Gorica 2006.

Aristotle: *Aristotle in twenty-three volumes*. The Loeb classical library. Harvard University Press/W. Heinemann. Cambridge (Mass.)/London 1977–1999.

Barbarić, Damir: »Prometheus oder das Titanische des Geistes«. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik XI*/(2012). 241–260.

Barbarić, Damir: »Što s humanističkim znanostima?«. *Vijenac* 576 (2016). 16–17.

Bednarik, Jan: *Smisel šibkosti*. Nova revija. Ljubljana 2003.

Böhme, Jakob: *Aurora*. Insel Verlag. Frankfurt/M. 1992.

Bojanić, Petar: *Violenza e messianismo*. Mimesis Edizione. Milano/Udine 2014.

Božič, Andrej: »Reci, da Jeruzalem je.‘ Paul Celan in vprašanje judovstva«. *Phainomena XVIII*/70-71 (2010). 245–267.

Božič, Andrej: »/,---/ in der Dünung / wandernder Worte.‘ Literarnozgodovinski kontekst pesništva Paula Celana«. *Primerjalna književnost XXXVI*/3 (2013). 133–157.

Debord, Guy: *Družba spektakla*. Prev. M. Štular in T. Lesničar Pučko. Študentska založba. Ljubljana 1999.

Deleuze, Gilles: *Logika smisla*. Prev. T. Erzar. Krtina. Ljubljana 1998.

Derrida, Jacques: »Prihodnost profesije ali brezpogojna univerza (kaj bi se lahko zgodilo jutri po zaslugi ‚humanistike‘)«. Prev. J. Hrovat. *Nova revija XXV*/293-294 (2006). 238–243.





Di Cesare, Donatella: »Der größte jüdische Denker ist nur ein Talent (Ich z. B.). Wittgenstein versagtes Judentum«. *Phainomena* XIX/74-75 (2010). 185–205.

Dilthey, Wilhelm: *Zgradba sveta v duhoslovnih znanostih*. Prev. S. Krušič in A. Leskovec. Nova revija. Ljubljana 2010.

Epštejn, Mihail: *Znak vrzeli. O prihodnosti humanističnih ved*. Prev. B. Podlesnik. KUD Literatura. Ljubljana 2012.

Fabris, Adriano (ur.): *Il pensiero ebraico del Novecento*. Carocci editore. Roma 2015.

Foucault, Michel: *Besede in reč. Arheologija humanističnih znanosti*. Prev. S. Tomšič in A. Žerjav. Studia Humanitatis. Ljubljana 2010.

Foucault, Michel: *Rojstvo biopolitike*. Kurz na Collège de France, 1978–1979. Prev. A. Kravanja. Krtina. Ljubljana 2015.

Foucault, Michel: »Družbo je treba braniti«. Predavanja na Collège de France 1975/76. Studia humanitatis. Ljubljana 2015.

Gabrijelčič, Luka (ur.): *Blodnjaki smisla. Misliti humanizem danes*. Društvo humanistov Goriške. Nova Gorica 2006. https://issuu.com/revijarazpotja/docs/blodnjaki_smisla.

Gadamer, Hans-Georg: *Resnica in metoda*. Prev. T. Virk. KUD Literatura. Ljubljana 2000.

Gadamer, Hans-Georg: *Kdo sem jaz in kdo si ti? Komentar k nizu pesmi »Kristal diha« Paula Celana*. Prev. A. Božič. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2015.

Gordin, Michael D.: *Scientific Babel. How the Science was Done Before and After Global English*. The University of Chicago Press. Chicago 2015.

Grafenauer, Niko (ur.): *Humanizem in humanistika*. Simpozij. SAZU. Ljubljana 2016.

Gündoğdu, Ayten: *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Oxford University Press. Oxford 2015.

Günzel, Stephan: »Cikcak'. Fenomenološka arheologija Edmunda Husserla«. Prev. J. Hrovat. *Phainomena* XVII/51-52 (2005). 9–22.





Heidegger, Martin: *Bit in čas*. Prev. T. Hribar, V. Kalan, D. Komel, A. Tonkli Komel, A. Košar, I. Urbančič. Slovenska matica. Ljubljana 1997.

Held, Klaus: »K fenomenološkemu rehabilitiranju etosa«. Prev. S. Krušič. *Phainomena* XVI/62-63 (2007). 5–16.

Hesiod: *Theogonie*. <http://www.gottwein.de/Grie/hes/thggr.php>.

Heziod: *Teogonija – Dela in dnevi*. Prev. K. Gantar. Mladinska knjiga. Ljubljana 1974.

Hribar, Tine: »Križa filozofije in usoda evropejstva«. V: Edmund Husserl. *Križa evropskega človeštva in filozofija*. Prev. T. Hribar. Založba Obzorja. Maribor 1989.

Hribar, Tine: »Zločin brez zločincev«. V: *Žrtve vojne in revolucije*. Referati in razprava s posveta v Državnem svetu 11. in 12. novembra 2004. Uredniški odbor: J. Golob ... et al. Državni svet Republike Slovenije. Ljubljana 2005. 147–170.

Hrovat, Jože: »Arheologija biti. Telesnost med subjektiviteto in objektiviteto«. *Phainomena* 51-52 (2005). 23–48.

Husserl, Edmund: *Križa evropskega človeštva in filozofija*. Prev. T. Hribar. Založba Obzorja. Maribor 1989.

Husserl, Edmund: *Filozofija kot stroga znanost*. Prev. A. Tonkli Komel. Fenomenološko društvo. Ljubljana 1991.

Husserl, Edmund: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Prev. F. Jerman. Slovenska matica. Ljubljana 1997.

Husserl, Edmund: »Fenomenološka arheologija«. Prev. J. Hrovat. *Phainomena* 51-52 (2005). 5–9.

Husserl, Edmund: *Križa evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija človeštva*. Prev. A. Tonkli Komel, S. Krušič, A. Leskovec. Slovenska matica. Ljubljana 2006.

Jameson, Frederick/Žižek, Slavoj (ur.): *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*. Verso Books. New York 2016.

Jünger, Ernst: *An der Zeitmauer*. Klett-Cotta. Stuttgart 1959.

Kafka, Franz: »Brlog«. Prevedel R. Vouk. *Problemi* XLIII/3-4 (2005). 129–163.





Kalan, Valentin: »Duša in resnica: duša med varati se (*apatasthai*) in biti v resnici (*aletheuein*): k Aristotelovi teoriji domišljije (*phantasia*)«. *Phainomena* XII/43-42 (2003). 93–136.

Kamper, Dietmar/Wulf. Christoph (ur.): *Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1995.

Kant, Immanuel: *Anthropologie in der pragmatischen Hinsicht*. In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Werkausgabe XII. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1995. 399–690.

Knep, Milan (ur.): *Nelagodje v kulturi*. VIII. forum za dialog med vero in kulturo v Lovranu. Družina, Ljubljana 2012.

Komel, Dean: *Razprtost prebivanja*. Nova revija. Ljubljana 1996.

Komel, Dean: *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*. Filozofska fakulteta. Ljubljana 2003.

Komel, Dean: »Problematična zastopnost humanistike v splošnoizobraževalnih programih«. V: *Zbornik prispevkov mednarodnega posveta o splošni izobrazbi*. Ur. Z. R. Ilc, B. Slivar in M. T. Škraba. Zavod Republike Slovenije za šolstvo. Ljubljana 2004. 121–127.

Komel, Dean: »Ideološko nasilje kot etični problem slovenstva«. V: *Žrtve vojne in revolucije*. Referati in razprava s posveta v Državnem svetu 11. in 12. novembra 2004. Uredniški odbor Janvit Golob ... et al. Državni svet Republike Slovenije, Ljubljana 2005. 134–146.

Komel, Dean: »Marginalizacija humanistike ali razsredinjenje družbe«. *Nova revija* XXV/297-298 (2007). 230–235.

Komel, Dean/Zalaznik Miladinović, Mira (ur.): *Obrazi Evrope*. Inštitut Nove revije. Ljubljana 2008.

Komel, Dean: *Potikanja*. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2010.

Komel, Dean: »Položaj humanistike med znanostjo, izobraževanjem in kulturo«. V: *(Pre)držna Slovenija*. Ur. I. Ž. Žagar in A. Korsika. Pedagoški inštitut. Ljubljana 2012. <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=117>; <http://vimeo.com/15623242>.





Komel, Dean: *Bivanja*. Založba Miš. Dob 2012.

Komel, Dean: »Prezrta, suspendirana, pod zaporniškim režimom«. *Dnevnikov objektiv*. 11. sep. 2012. 13.

Kopič, Mario: »Slaba misao – talijanski put u postmetfiziku«. V: Gianni Vattimo. *Čitanka*. Prev. M. Kopic. Hrvatsko društvo pisaca. Zagreb 2008. 263–276.

Krivak, Marijan: *Biopolitika*. Antibarbarus. Zagreb 2008.

Krušič, Samo: »Samovitost besede«. *Apokalipsa XXIII/198-199* (2016). 181–193.

Leghissa, Giovanni (ur.): *La condizione posthumana. aut aut* 361 (2014).

Lunaček, Izar: *Ciklična vera popularne kulture*. Založba Aristej. Maribor 2011.

Močnik, Rastko: *Spisi iz humanistike*. Založba /*cf. Ljubljana 2009.

More, Thomas: *Utopija 1515*. Prev. B. Gradišnik. Studia Humanitatis. Ljubljana 2015.

Nietzsche, Friedrich: *Somrak malikov*. Prev. J. Moder. Slovenska matica. Ljubljana 1989.

Nietzsche, Friedrich: »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«. Prev. A. Košar. *Nova revija* XI/121-122 (1992). 618–624.

Novotný, Karel: »Evropa in Poevropa v filozofski perspektivi Jana Patočke«. *Evropa, svet in humanost v 21. st.: fenomenološke perspektive*. *Phainomena* XVI/62-63 (2007). 39–49.

Nussbaum, Martha: *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press. Princeton and Oxford 2010.

Pagon, Neda (ur.): *Utopije – še vedno*. Zbornik o utopijah v 21. stoletju. Studia humanitatis. Ljubljana 2015.

Paić, Žarko: *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*. Antibarbarus. Zagreb 2005.

Paić, Žarko: *Totalitarizam?* Meandarmedia. Zagreb 2015.





Parmenides: *Vom Wesen des Seienden*. Die Fragmente, griechisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von U. Hölscher. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M. 1986.

Patočka, Jan: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Ur. K. Nellen, J. Němec in I. Šrubař. Klett-Cota. Stuttgart 1998.

Platon: *Werke in 10 Bänden*. Griechisch und deutsch. Nach der Übers. Friedrich Schleiermachers, erg. durch Übers. von F. Susemihl und anderen. Hrsg. von K. Hülser. Insel Verlag. Frankfurt am Main/Leipzig 1991.

Platon: *Zbrana dela*. Prevod in spremna besedila G. Kocijančič. Celjska Mohorjeva založba. Celje 2006.

Rancière, Jacques: *Nerazumevanje. Politika in filozofija*. ZRC SAZU. Prev. J. Šumič-Riha. Ljubljana 2005.

Rovatti, Pier Aldo: »Mi, barbari. Razmišljanja o italijanski anomaliji«. *Horizonti svobode*. Prev. J. Verč. *Phainomena* 76-77-78 (2011). 35–40.

Rovatti, Pier Aldo: *Inattualità del pensiero debole*. Forum. Udine 2011.

Rožič, Janko: »Goran Starčević, svjedok prijateljstva«. *Tvrđa* 1/2 (2015). 6–13.

Russo, Marco: *Umanesimo*. Storia, critica, attualità. Casa Editrice Le lettere. Firenze 2015.

Simoniti, Iztok: »Oswald Spengler in njegova filozofija zgodovine«. V: Oswald Spengler. *Zaton Zahoda. Oris morfologije svetovne zgodovine II*. Prev. K. Sedmak in A. Leskovec. Slovenska matica. Ljubljana 2010. 753–773.

Simoniti, Iztok (ur.): *Ustvarjalnost*. Slovenska matica. Ljubljana 2014.

Snoj, Vid: *Judovski sekstet*. KUD Literatura. Ljubljana 2006.

Spengler, Oswald: *Zaton Zahoda*. Oris morfologije svetovne zgodovine I. in II. Prev. K. Sedmak in A. Leskovec. Slovenska matica. Ljubljana 2010.

Splichal, Slavko: »Slovenija do kod lepote tvoje«. *Sobotna priloga Dela*. 23. 7. 2016. (<http://www.delo.si/sobotna/slovenscina-do-kod-lepote-tvoje.html>).





Starčević, Goran: *Volk v supermarketu*. Antropologija ustrojenega sveta. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2011.

Starčević, Goran: *Vaje v eksistenci*. Na poti od Kierkegaarda do Deleuzea. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2013.

Starčević, Goran: *Bijeg i pobuna*. Ogleidi o napuštenom svijetu. Litteris. Zagreb 2014.

Stiegler, Bernard: *La technique et le temps, 1: La faute d'Épiméthé*. Galilée. Paris 1994.

Trawny, Peter: »Medij kot odsotnost revolucije«. *Phainomena* XX/76-77-78 (2011). 85–93.

Urbančič, Ivan: *Zgodovina nihilizma*. Slovenska matica. Ljubljana 2011.

Urbančič, Ivan: *O krizi. Epilog k Zgodovini nihilizma*. Slovenska matica. Ljubljana 2012.

Vattimo, Gianni: *Le avventure della differenza*. Garzanti. Milano 1979.

Vattimo, Gianni/Zabala, Santiago: *Hermeneutic Communism*. Columbia University Press. New York 2010.

Verč, Jurij (ur.): *Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy*. *Phainomena* XXI/82-83 (2012).

Vežjak, Boris: *Ad populum*. Analize družbenega diskurza. Subkulturalni azil. Maribor 2012.

Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M. 2000.

Waldenfels, Bernhard: »Homo respondens«. Predavanje ob ustanovitvi mednarodnega *Foruma za humanistiko*. Ljubljana. 11. novembra 2014. Prev. A. Božič. *Phainomena* XXIV/94-95 (2015). 5–16.

Wernecke, Jörg: »Sir Francis Bacon: Moč znanja in vprašanje njegove legitimacije«. Prev. J. Horvat. *Phainomena* VIII/47-48 (2004). 51–77.

Wittgenstein, Ludwig: *Kultura in vrednota*. Mešani zapiski. Izbor iz zapuščine. Prev. A. Učakar. Študentska založba. Ljubljana 2005.





Žižek, Slavoj: *Trouble in Paradise. From the End of History to the End of Capitalism*. Allen Lane. London 2014.

Žižek, Slavoj: *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. Allen Lane. London 2016.





Podatki o besedilih

Smiselnost humanistike in smisel humanosti. Predavanje na simpoziju o humanistiki in humanosti, SAZU 2014.

Jezik tako, kot je. Jezik, tako kot je. Prispevek v reviji *Dialogi*, 2016.

Rop Evrope. Prispevek v reviji *Razpotja*, 2013.

Kriza kot diskrimen filozofije. Predavanje na konferenci o krizi v Trstu, 2014.

Nelagodje v kulturi: na primer jaz. Predavanje v okviru VIII. foruma za dialog med vero in kulturo v Lovranu, 2012.

Beleženje. Predavanje na simpoziju o ustvarjalnosti na Slovenski matici 2013.

Avtentična eksistenca. V spomin Goranu Starčeviću, revija *Tvrda*, 2015.

500 let utopije. Prispevek v zborniku *Utopije*, Studia humanitatis 2015.





Povzetek/Abstract

Dean Komel: Obeležja smisla

Na podlagi lastnega ukvarjanja z vlogo in položajem humanistike skušam opredeliti raziskovalno, kulturno in izobraževalno polje humanistike, njen zgodovinski horizont in sodobne perspektive. Ob tem opozorim na nujnost humanistične samokritike. Šele taka kritična vase-poglobitev namreč lahko ustrezno zajame vprašanje, kaj se danes dogaja z dostojanstvom človeka, saj smo širom sveta soočeni z brezštevili primeri kratenja že osnovnega dostojanstva ljudi, tj. dostojnosti življenja. Spričo tega nastopi vprašanje, ali naj se humanistika omeji na svoje disciplinarno polje ali pa jo kriza človeškega smisla danes vendarle zadeva in prizadeva na način, da ji podeljuje smiselnost? Vprašanje sega globlje, kot bi se na prvi pogled zdelo, in zato nanj tudi ni mogoče odgovarjati zgolj na podlagi prevzemanja etičnih načel, temveč se je hkrati potrebno podati k samemu izviranju smisla človeškosti. To izviranje se nam naznanja z možnostjo artikulacije smisla, ki tvori ključni element humanistične ustvarjalnosti in delovanja.

Dean Komel: Features of Sense

On the basis of my experience and my deliberations on the role and situation of the humanities today, I attempt to define the research, cultural and educational field of the humanities, their historical horizon and contemporary perspectives. I highlight the necessity of humanist self-criticism. Only such a critical approach can appropriately grasp the question of what is happening with human dignity today, since throughout the world we are confronted with innumerable cases of encroachment on the fundamental dignity of human and nonhuman life. In this regard, the question arises of whether humanist sciences should be confined to the field of their discipline, or are they affected and effectuated by the crisis of the sense of humanity in such a way that they gain their meaning from it? The question goes deeper than would seem at first glance and it is therefore not possible to find an answer only on the basis of a presupposition of ethical principles; at the same time, howe-





ver, it is necessary to strive towards the very essence of the origin of humanity. This essence is denoted by the possibility of articulating sense which is a key element of humanist activity and creativity.





Recenzentska zapisa

Dean Komel se v svojem delu »Obeležja smisla« posveča problematiki *artikulacije smisla*, ki nastopa in je hkrati zastopana na različnih izraznih ravneh, kot prvo pa seveda zadeva enkratnost človeškega bivanja, po kateri je človek izraženec, vse prepogosto pa tudi poraženec sveta. Medtem ko v aktualnosti beležimo velike napredke glede produciranja znanja, pa človeškost bolj razodeva neko eksistencialno uboštvo. Problem humanistične vednosti, ki tvori osrednje jedro Komelovega razpravljanja, prevzema po eni strani osebnostni vidik eksistencialne izkušnje, po drugi strani pa postavlja zadevno vprašanje skupnostne (pre) izkušnje, kot jo narekuje aktualno družbeno stanje.

Taka miselna usmeritev seveda ni naključna, saj zasleduje namreč ključne elemente humanističnega izročila, kolikor naj bi to ohranjalo neko sporočilo v današnjosti in za prihodnost. Zato tudi ni primerno, da humanistično dejavnost omejujemo le na obravnavanje preteklih »form duha«. Artikulacija smisla sama po sebi zahteva tvorno predočitev situacije, v katero se vpisuje, kakor tudi očrt horizonta, ki se z njo odpira. Kot takega ga je potrebno smiselno zajeti tudi v retrospektivi zgodovinskega skozi perspektive prihodnjega, ki pa niso idejno ali ideološko usmerjene, saj upoštevajo atopičnost utopističnega momenta kot elementarnost človeškega bivanja in sobivanja.

izr. prof. dr. Marjan Šimenc

(Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani)

Ljubljana, 19. 4. 2015





V knjižnem delu »Obeležja smisla« si Dean Komel izhodiščno postavlja vprašanje o veljavnosti humanistične vednosti, in sicer kolikor ta hkrati konstituira vrednost humanosti. V pogledu izdelave tega vprašanja velja zlasti opozoriti na današnjo krizo smisla z vsemi njenimi družbenimi razsežnostmi. Načini artikulacije smisla ob tem ubirajo različne registre, od individualnega in osebnega do skupnostnega in svetovnega. Tako se ob izhodiščni postavki krize smisla današnje humanosti izriše sam način strukturiranja smisla skozi vidike filozofske misli, avtentičnosti eksistence, ustvarjanja in utopičnosti.

Delo odlikuje predvsem široko poznavanje sodobne hermenevtične in fenomenološke misli, kulturne filozofije ter refleksija humanističnega polja nasploh. Posebna značilnost dela je osebni pristop, zlasti ko gre za obravnavo umeščenosti lastnega jaza v aktualno dogajanje sveta. Moment družbene kritike, ki nastopa v vseh tematskih sklopih, s tem prejme drugačno smiselno razsežje, saj se ne opira na kako že predpostavljeno razumevanje družbenosti, marveč izhaja iz same možnosti sporazumevanja, ki v veliki meri opredeljuje njeno prihodnost.

doc. dr. Sebastjan Vörös

(Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani)

Ljubljana, 23. 4. 2016







Zbirka
FORHUM

Iniciativni uredniški odbor:
Gorazd Bajc, Petar Bojanić, Adriano Fabris, Dean Komel, Žarko Paić,
Bernhard Waldenfels, Werner Wintersteiner, Mira Miladinović Zalaznik

Obeležja smisla

Lektorirala
Nina Grafenauer Hafner

Oblikoval
Žiga Stopar

Računalniški prelom
Žiga Stopar

Izdal
Inštitut Nove revije

Natisnil
Primitus, grafična delavnica

Naklada: po potrebi

Cena
19,00 €

Ljubljana, 2016

Knjigo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Avtorjeve knjižne objave:

Fenomenologija in vprašanje biti, Obzorja, Maribor 1993

Razprtost prebivanja, Nova revija, Ljubljana 1996

Diagrami bivanja, FDV, Ljubljana 1998

Annäherungen. Zur hermeneutischer Phänomenologie von Sein und Zeit, Nova revija, Ljubljana 1999 (ur.)

Osnutja, K filozofski in kulturni hermenevtiki, Nova revija, Ljubljana 2001

Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2003

Identità e mediazione. Per un'ermeneutica dell'interculturalità, Edizioni Università, Trieste 2003

Medpotja filozofije in kulture, Litera, Maribor 2004

Kunst und Sein, Beiträge zur Phänomenologischen Ästhetik und Aletheiologie, K&N, Würzburg 2004 (ur.)

Tradition und Vermittlung. Der interkulturelle Sinn Europas, K&N, Würzburg 2005

Humanistični pogovori, Miš, Dob 2007

Resnica in resničnost sodobnosti, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2007

Smisao posredovanja, Demetra, Zagreb 2008

Intermundus. Hermeneutisch-phänomenologische Entwürfe, K&N, Würzburg 2009

Potikanja, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2010

Sodobnosti, Nova revija, Ljubljana 2011

Bivanja, Miš, Dob 2011

Den Nihilismus verwinden. Ein slowenisches Postscript zum 20. Jahrhundert, Traugott Bautz, Nordhausen 2012

Kontemplationen. Entwürfe zur phänomenologischen Hermeneutik, Traugott Bautz, Nordhausen 2014

Ali ni vsak poskus približanja temu, kar se danes kaže kot družbena situacija, pa naj ga vodi najboljša namera in iskreno prepričanje, samo še ena oddaljitev od samega sebe, ne glede na to, ali zase najdem neko potrditev v okolju ali ne? V trenutku, ko tako pomislim nase, se znajdem v neki prečnosti primerjanja samega sebe, v navzkrižju samega sebe med *biti-* in *-zraven*. A tudi če tonem, se potopim in naposled utonem v tako samovzporejanje, je *zraven* neka *začrtanost*, ki je ni mogoče preprosto odpisati in narekuje neko razumevanje, ki je zadolženo drugemu samemu sebi.

ISBN 978-961-7014-00-6



9 789617 014006