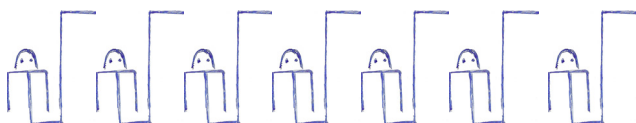


Dean Komel



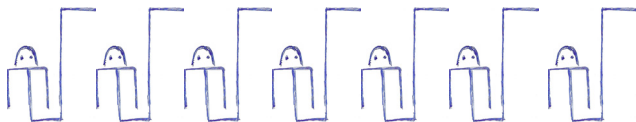
NA POLOŽAJIH VSE RAZPOLOŽLJIVOSTI



NA POLOŽAJIH VSE RAZPOLOŽLJIVOSTI



NA POLOŽAJIH VSE RAZPOLOŽLJIVOSTI



Dean Komel

NA POLOŽAJIH
VSERAZPOLOŽLJIVOSTI

INR

Ljubljana, 2026

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

165.721
141.7

KOMEL, Dean, 1960-

Na položajih vserazpoložljivosti / Dean Komel. - Ljubljana : Inštitut Nove
revije, zavod za humanistiko, 2026. - (Humanistična zbirka INR)

ISBN 978-961-7014-54-9
COBISS.SI-ID 271830275

KAZALO

O TOTALITARIJUMU	5
TVEGANJE DRUŽBE TVEGANJA	21
VOJNA NIHILIZMA	37
NIHILIZEM IN NESODOBNOST FILOZOFIJE	59
NIHILIZACIJA V SMISELNI DEZORIENTACIJI	83
ZA IVANA URBANČIČA	115
O KLAUSU HELDU	131
PRI ADRIANU FABRISU	139
Z BERNHARDOM WALDENFELSOM	151
ŠOLSKE URE FILOZOFIJE	159
LITERATURA	167
ZAPISA O KNJIGI	193

O TOTALITARIUMU

V sodobni filozofiji, kakor tudi na širšem polju družboslovnih in kulturnih študij ter medijske komunikacije sploh, so se v zadnjih desetletjih dodobra uveljavile koncepcije »globalne družbe«, »družbe znanja«, »postindustrijske družbe«, »informacijske družbe«, »družbe tveganja«, »družbe spektakla«, poleg starih, kakršne so, recimo, »kapitalistična družba«, »socialistična družba«, »masovna družba«, »potrošniška družba« itn. »Družba« je tu vsakokrat v drugačnemu oziru, a vendar enotno, naslovljena kot *subjekt* nekega vsezajemajočega svetovnega procesa, ne da bi se ob tem izrecno opredelila *subjektiviteta družbe* kot procesor.

Peter L. Berger, čigar študija *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije vednosti*, ki jo je leta 1966 izdal skupaj s Thomasom Luckmannom (slov. prevod 1988), velja za eno osrednjih del fenomenološko usmerjene sociologije, katere temelje je postavil Alfred Schütz (1932), je opredelil družbo kot »... človekov proizvod, ki pa neprestano učinkuje na svojega proizvajalca« (Berger 1967, 3). To Bergerjevo karakterizacijo družbe kot človekovega proizvoda, hkrati pa njegove proizvajalke, lahko zaostrimo. Mar nismo danes priča temu, da družba nastopa kot *totalna produkcija človeka*, s tem da ga kot »človeški vir« oziroma »človeški kapital«, skupaj z vsemi »naravnimi resursi«, postavlja v funkcijo lastnega opolnomočenja? Totalna (re)produkcija družbe kot brezpogojne subjektivitete vzpostavlja oblast nad bivajočim v celoti, tj. – *svetom*, ki se ga, ob hkratnem brisanju horizonta svetovnosti, proizvaja v *totalitarium*.

Svet ne obstaja kot univerzum, marveč funkcionira kot totalitarium.

Kolikor upoštevamo, da *svetnost sveta* tvori odlikovano temo fenomenologije, se s tem narekuje premislek totalitarne strukture, ki ne zaznamuje le posebnosti t. i. »družbenega sveta«, marveč zadeva svet v celoti.

Oznaka »totalitarium« je podana v neposredni povezavi s tem, kar smo navajeni razumeti kot družbeno pojavnost »totalitarizmov«, ki so zgodovinsko opredelili 20. stoletje. Vendar se med totalitarizmom kot družbenim pojavom in totalizacijo družbene subjektivitete nad svetom načrtuje razlika, ki terja lasten opis in interpretacijo. Opiranje na dosedanje teorije totalitarizmov in družbenih ideologij, ki tičijo za njimi, je zato sicer koristno, vendar hkrati nezadostno, da bi na tej podlagi lahko opredelili totalizacijo subjektivitete družbe same, ki se ji ni treba posebej opirati na ideološki ali kak drug teror,¹ saj za vzdrževanje njene oblasti, pod katero vse funkcionira in hkrati nič, zadostujejo kapital, tehnika in spektakel.

S tem seveda nikakor nočemo zanikati različnih družbenih oblik nasilja danes, pa tudi ne vsakovrstnih psihopatologij desubjektivacije in deobjektivacije, ki jih spremljajo. Prav tako nočemo spodbijati relevantnosti civilnodružbenih prizadevanj za družbene spremembe, vendar pa je potreben razmislek, kaj diktira pogoje možnosti, znotraj

¹ Tu napotujem na mojo knjigo *Totalitarium* (2019). Sheldon S. Wolin v tem kontekstu razlikuje med »klasičnim totalitarizmom« in novim »invertiranim totalitarizmom«: »Totalitarizem je zmožen lokalnih različic; njegove različice iz dvajsetega stoletja se verjetno še zdaleč niso izčrpale, saj imajo bodoči totalitaristi zdaj na voljo tehnologije nadzora, ustrahovanja in množične manipulacije, ki daleč presegajo tiste iz prejšnjega časa. Nacistične in fašistične režime so poganjala revolucionarna gibanja, katerih cilj ni bil le prevzeti, obnoviti in monopolizirati državno oblast, temveč tudi pridobiti nadzor nad gospodarstvom. Z nadzorom nad državo in gospodarstvom so revolucionarji pridobili potrebne vzvode za obnovo in nato mobilizacijo družbe. V nasprotju s tem je invertirani totalitarizem le deloma na državo osredinjen fenomen. Predvsem predstavlja politični nastop dobe korporativne moči in politično demobilizacijo državljanov.

V nasprotju s klasičnimi oblikami totalitarizma, ki so se odkrito hvalile s svojimi nameni, da bi družbo prisilile v vnaprej zamišljeno celoto, invertirani totalitarizem ni izrecno konceptualiziran kot ideologija ali objektiviziran v javni politiki. Običajno ga spodbujajo nosilci oblasti in državljani, ki se pogosto ne zavedajo globljih posledic svojih dejanj ali neukrepanja. Gre za določeno brezbriznost, nezmožnost, da bi resno jemali obseg, v katerem se lahko vzorec posledic oblikuje, ne da bi bil vnaprej predviden« (Wolin 2010, *Predgovor*, ix-x). Oznaka »invertirani totalitarizem« neposredno indicira, da imamo opraviti s totalitarno inverzijo sveta v totalitarium vsled totalizacije subjektivitete.

katerih se taka prizadevanja aktualizirajo. Kaj strukturira brezpogojno aktiviranje in aktualnost *totalitariuma samega*?

V dosedanjih opredeljevanjih totalitarizmov kot družbenih in zgodovinskih pojavov je bilo večkrat opozorjeno na težavnost strukturne opredelitve označb »totalitarnost«, »totalitarizem« in »totalitarna družba« (Bracher 1981; Žižek 2001; Paić 2017). Claude Lefort, gotovo eden najvidnejših raziskovalcev totalitarizmov v prejšnjem stoletju, je v svoji razpravi *Totalitarna logika* takole opisal *totalitarno družbeno strukturo*:

Totalitarizem predpostavlja koncepcijo samozadostne družbe in – kolikor se namreč družba izraža v oblasti – samozadostno oblast. Skratka, tradicionalne okvire absolutizma, despotizma oziroma tiranije zapustimo, ko dejanje in znanje vodje presojamo zgolj s kriterijem *organizacije*, ko postaneta povezanost in integriteta družbenega telesa odvisni zgolj od dejanja in znanja vodje. Proces poistovetenja oblasti in družbe, proces homogenizacije družbenega prostora, proces zapiranja tako družbe kot države se medsebojno prepletajo, da se konstituira totalitarni sistem (Lefort 1999, 77).

Lefort s »totalitarno logiko« meni sistemsko dirigirano *manipulacijo* z družbeno realnostjo, nikakor ne *mahinacije*, ki in kolikor zaznamuje proces totalizacije družbe kot totalitariuma. Totalitarna družbena mahinacija za razliko od totalitarističnih družbenih manipulacij *brše sam svetovnozgodovinski horizont in njegova tla*, zavoljo česar je ni moč zgodovinsko umestiti, kakor se, recimo, nacizem in komunizem kot totalitarno družbeno pojavnost razlaga iz zgodovinske situacije 20. stoletja. Da totalitariuma kot mahinalnega prevzemanja oblasti nad vsem ne moremo več umeščati v zgodovino, ne sledi šele iz kakenga postmodernističnega razglasa konca zgodovine in temu koncu pripadnih koncev človeka, umetnosti, filozofije, kapitalizma itn., marveč so, nasprotno, vsi ti konci (Žižek 2012; Badiou 2017; Zupančič Žerdin 2022; Klepec 2025) konec koncev mogoči šele

v sklopu *totalizacije družbene subjektivitete*, ki sama lahko povsem mirno in z zadovoljstvom ter vsesplošnim odobravanjem razglasi tudi konec družbe v globalnih oziroma planetarnih razsežnostih. Pri tem se morda komu vsiljuje primerjava s propadi preteklih civilizacij, pa tudi z apokaliptičnim koncem sveta, ki pa ga je uspešno nadomestila »znanstveno« podprta teorija antropocena. Že sama oznaka »antropocen« (Crutzen 2002) razkriva mahinacijo s svetnostjo sveta, če upoštevamo, da angleška beseda »world«, tako kot nemška beseda »Welt«, prvotno pomeni »človekov vek«. Morda bi rekli: imperij vrača udarec (glej Malm/Hornborg 2014; Moore 2016; Stiegler 2018; Lemmens 2022; Münster/Eriksen/Asu Schroer 2023).

Vsekakor nas sklicevanje na konec zgodovine, tudi če ga priženemo do njegove naravne pogojenosti, ne odreši *vprašanja resnice te zgodovine*, ki ni zgolj kaka družbeno potrjena zgodovinska resničnost, marveč zadeva vprašanje dogodevanja zgodovinskosti te zgodovine oziroma svetovnosti sveta. Kakor je poznano, se je tega vprašanja lotil Martin Heidegger v svojem zasnutku zgodovine biti kot nihilizma volje do moči, ki ne opredeljuje zgolj kakega družbenozgodovinskega poteka in sistemske manipulacije z njim, marveč transformativno procesiranje in proceduro zgodovinskosti same na način *Machenschaft* (Heidegger 1989b, 107–132). *Machenschaft*, mahinacija kot taka, poganja mašinerijo totalitariuma, v katerem vse in vsak zgolj funkcionira in razen tega nič.² Mahinacija je najprej v tem, da tako postavljenemu v funkcijo ni potrebna nobena bitna predispozicija, razlog njegovega obstoja je postavljen s tem, da funkcionira. Mahinalni kompleks funk-

2 »Dovršitev metafizike« se tako skupaj z dovršenostjo tehnike (Jünger 2010) vrši kot totalizacija družbene subjektivitete. Heidegger se v *Črnih zvezkih* v tej povezavi poigra tudi z označbo »svetovni imperializem«: »Svetovni imperializem (*Welt-Imperialismus*) je sam le tisto prignano in potisnjeno nekega poteka, ki v pogledu svoje določenosti in odločenosti temelji v bistvu novoveške resnice. Temeljna forma te resnice se razvija kot ‚tehnika‘, za bistveno obmejitve katere ne zadostujejo več običajne predstave. ‚Tehnika‘ je ime za resnico bivajočega, kolikor jo je treba misliti kot v obrezbistvenje brezpogojno sprevrnjeno ‚voljo do moči‘, tj. kot metafizično-bitnozgodovinsko mahinacijo« (Heidegger 2014, 39–40). Glede svetovnega imperializma in mahinacije glej tudi Urbančič 1971; 2012; Komel 2019b, 67–104.

cioniranja tvori pogon družbe kot subjektivitete, ki žene v funkcijo zgolj zato, da vse funkcionira.

Heidegger se je pri razgrnitvi mahinalnega postavljanja vsega v funkcijo deloma oprl na Jüngerjevo formulacijo »totalne mobilizacije« (Jünger 1997), ki v primerjavi s tem, kar Lefort obravnava kot »totalitarno logiko«, seže globlje v samo *metafiziko* totalizacije družbe. Vseeno pa jo je Heidegger sprejemal z določeno rezervo, in sicer na podlagi uvida, da *Machenschaft* kot taka prikriva svoje metafizično bistvo, kar odločilno prispeva k temu, da se fenomenalnost subjektivitete družbe v procesu njene totalizacije prikazuje kot *velefantom*: v neznanski produkciji svojega videza hkrati zastira in odreka lastni bitni značaj, in sicer na način, da vse postaja enako bistveno oziroma brezbitveno. Ne moremo reči, da totalizacija družbene subjektivitete prevzema temeljno funkcijo biti, kolikor od tega, kar reprezentira bit, ostaja zgolj in samo še funkcija, ki jamči moč funkcioniranja sveta kot totalitariuma. Bolj ko družbena »dogajanja« in »procesi« postajajo funkcionalno fantomski, manj je razvidno in razločno, ime česa sploh še je *družba*, kar pa seveda ni ovira, marveč pogoj, da se brezpogojno totalizira.

Ta velefantomskost zato ni nič fantazmatičnega in irealnega, pač pa kvečjemu virtualna in hiperrealna, če se poslužimo te Baudrillardove oznake, kar naredi vprašljivo tudi samo možnost *fenomenološkega opisa* zatečenega stanja družbe. Hkrati se za nadvse problematičen pokaže koncept »družbene konstrukcije realnosti«, kakor sta ga predlagala Berger in Luckmann v prej omenjenem delu. Sama sta ga, kakor kaže podnaslov, razumela kot prispevek k »sociologiji znanja«, kar je seveda nadvse sumljiva področna oznaka, če upoštevamo, da je družba med tem kot celota postala »družba znanja«.

Fenomenološka raziskovalna metoda, na katero sta se oprla, terja, da je sleherni poziciji vednosti zagotovljena na podlagi fenomenološke deskripcije, ki naj razumevanjski horizont spravi do neke evidentnosti in smiselne razčlenjenosti. Fenomenološka deskripcija se v primerjavi z družboslovnimi analizami ne omejuje na to, da na podlagi razpoložljivih podatkov poda bolj ali manj verodostojno

sliko družbenih realitet ali celotnega družbenega stanja. Fenomenološka deskripcija mora, da sploh razprostre razumevanjski horizont, pri opisu družbenih fenomenov vnaprej vzeti v zakup, da tisto, kar vsakokratno opredeljuje katerokoli strukturno analizo družbe kot take, bistveno vključuje *nas same*. To, da tozadevni *Mi* (prim. Boelderl 2022) ne evidentira le kakega družbenega dejstva, pač pa družbeni delujoči subjekt, nikakor ne že samo po sebi zagotavlja evidence izkustva, ki ga imamo z nami samimi. Za to je potrebna izrecna fenomenološka deskripcija življenjskega sveta, ki razgrne, da je izkustvo z nami samimi v korelaciji s horizontom sveta, drugače *sploh ne bi bilo izkustvo* (prim. Učnik 2013). Ta faktum pa ima lahko le *konstitutivno*, ne pa *konstrukcijske* veljave, kar, recimo, razodevata tudi vsa literatura in umetnost.

Ta, neposredno nas same svetno zadevajoča evidenca sama po sebi ne nastopa šele na ravni teoretskega odstiranja družbenih fenomenov, marveč že znotraj najbolj običajnega človeškega delovanja (*praxis*), ki je po svojem smotru napoteno na druge (prim. Nyíró 2023; Božič 2023). Produkcija dobrin, kakor tudi njihova prodaja in potrošnja, je v primerjavi z delovanjem zgolj *namensko*, ne pa *samo-smotrno* napotena na druge. Da delujem po sebi in »sebi v dobro«, zato ne zanikuje, marveč bistveno odobrava delovanje drugega kot zame – čeravno ne vedno tudi *meni* – enako-vrednega. Iz tega sledi nadaljnja *evidenca sveta*, ki si ga *delimo skupaj z drugimi*. Da si lahko skupaj delimo neki svet, po drugi plati pa nas svet medsebojno deli, ne gre jemati le kot kakega družbenega dejstva, saj se sama družbena fakticiteta lahko oblikuje šele na podlagi predpostavke človekovega delovanja in sodelovanja v svetu, ki nam je skupen, najneposredneje na način, da se lahko v njem sporazumevamo. »Mi«, »Vi«, »Oni«, »Tisti tam« ... ne izražajo zgolj subjekta kake medsebojno povezane množice, pač pa najprvo in predvsem *svet med nami*.

Prav tendenca medčloveškega sporazumevanja kaže, da »vsem skupni svet« kot celota in v celoti sicer presega človeško delovanje, hkrati pa se izkustveno ne more javljati, če ne vstopa v človeško delovanje, v čemer lahko prepoznamo elementarno zastopanje *svobode*,

ki je ni mogoče kar iznajti in konstruirati, kolikor nas ni že našla kot *vnaprej sproščena prostost*. Kot že zmeraj najdena prostost je svoboda konstitutivna *bit-v-svetu*. Svobodo najbolj od vsega povezujemo z izkustvom samih sebe, vendar se prav v tej povezavi razodeva neodpravljliva zvezanost svobode z nujnostjo, ki predstavlja osrednjo problemsko topiko filozofije od njenih začetkov pa do danes; kot taka sproža *polemos* glede *pravične* ustrojenosti družbenega sveta in sveta sploh (prim. Komel 2019d).

Čeravno so zahteve po pravičnosti širom sveta danes glasnejše kot kdaj koli prej in statistično izkazujemo najvišjo stopnjo družbene nepravilnosti v svetu, se je potrebno načeloma vprašati, ali subjektiviteta družbe, ki univerzum preobraža v totalitarium, sploh še potrebuje pravičnost in karkoli temeljnega, ali pa ji povsem zadostuje propaganda totalne svobode, ki prodaja tudi fikcijo pravične družbe, v kateri vse in vsakdo funkcionira? Vse je perfektno, le da brez sveta.

S tem je tudi zastrta razlika med osvajanjem in osvobajanjem sveta, ki je relevantna prav v zvezi s fenomenološkim dojetjem svetnosti sveta kot horizontalnega odstiranja, ki nam vlada, še preden ga obvladujemo, hkrati pa od nas terja svobodno naravnost – *sproščenost*. Naj v zvezi s tem navedemo zelo strnjeno Heideggrovo opredelitev njenega fenomenološkega dojetja v spisu *O bistvu temelja*, ki ga je leta 1929 posvetil Husserlu ob njegovi sedemdesetletnici:

*Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und wel-
ten lassen. Welt ist nie, sondern weltet* (Heidegger 1978b, 164).

Edino prostost lahko tubiti sprosti vladanje in svetenje sveta. Svet, ne da je, marveč sveti.

Heideggrovo formulacijo navajamo, ker strnjeno podaja fenomenološko stališče do apriorija svetovnosti, ki nam vnaprej vlada, kolikor in samo kolikor nam to dopušča sproščena svoboda. Gre za bistveno dopuščajočo svobodo, v kateri lahko prepoznamo naznako kasnejše Heideggrove vpeljave *Gelassenheit*, *sproščenosti* (Heidegger

2004a). Poudarek, da vladanje sveta ne sledi iz obstoja, pač pa iz svetenja sveta, je v tem pogledu bistven. Čeprav se zdi, da je tu v igri le besedna igra oz. t. i. *figura etymologica*, gre za pristno fenomenološko naznako *svetnosti sveta* v smislu tega, kar se vnaprej daje, samo po sebi pa ni nikoli dano na način kakega dejstva ali dejanskosti. To, da *svet sveti*, ne pa »je«, »obstaja« ali »biva«, v tej povezavi zato ne pomeni kakega zanikanja obstoja sveta, pač pa priznavanje horizontov njegovega vnaprejšnjega dajanja, kratko malo priznavanje *svetnosti sveta*. Svoboda, ki nam kot prostost sprosti vladanje sveta, ni kaka subjektivna samogotovost kot zagotovilo izgotavljanja sveta.³ Ta nikoli ne dovoljuje vladati svetu kot prvotnemu *arche*, marveč ga po lastni samovolji, ki jo dojema kot samo sebe gotovo svobodo, preobraža v svoj totalitarni arhiv, česar ne gre razumeti le na način, da se kak egoistični individuum kot človeški ali nadčloveški polasča sveta in ga spravlja v cono svojih interesov. Gre za oblast družbe kot svet obvladovalne subjektivitete, ki ne dopušča, kaj šele da bi sproščala vladanje sveta. Vsled tega je tudi ne moremo »posplošiti« na kak skupek posameznih človeških primerkov. Da bi družba funkcionirala kot brezpogojna subjektiviteta, mora postavljati v funkcijo tudi sleherno individualno voljo (prim. Stiegler 2013). Opolnomočenju subjektivitete družbe kot moči zato ustreza neznansko prizadevanje individualnih volj za voljo, ki se lahko izražajo doživljajsko, kulturno, medijsko, akademsko, politično, gospodarsko itn., ne da bi se lahko domogle česa drugega kot samopromocije te izrazne moči, nikoli pa ne moči same po sebi. Volja nikoli ne triumfira, kar je morda določilno za mahinalno opolnomočenje subjektivitete družbe.

To nedvomno še nadalje problematizira »družbeno konstrukcijo realnosti«, namreč: katero konceptualno veljavo pripišemo tu »konstrukciji«? Ta konstrukcija, ki smo jo prej razložili od konstitucije, ima lahko samo veljavo systemskega, tehnološko podprtega funkcio-

3 Tudi ukinitve svobode, kakor jo, recimo, predlaga Frank Ruda (2020), mišljena je seveda subjektivna svoboda, predpostavlja, da si naprej vzamemo svobodo ali pa nam jo vzame kdo drug. »Vzeti si svobodo« že predpostavlja *jemanje iz prostosti*, v kateri se *jemlje svetnost sveta*.

niranja, ki ga je Heidegger poimenoval *Gestell*, *postavje* (Heidegger 2003b). Ob tem se zaostri vprašanje, kako družbeno konstrukcijo razumeti na način subjektivitete, če je vnaprej strukturno priključena na obrat tehnološke proizvodnje? Tako tudi ni moč trditi, da družba s pomočjo tehnološkega napredka obvladuje svet. Lahko pa to frontalno ekspanzijo tehnologije razumemo kot *tehnosfero* (Milsun 1968; Lemmens/Hui 2017; Stiegler 2019; Paić 2022; Galbraith in drugi 2025) ali *medij* (McLuhan 1961; 1964; 1967; Trawny 2022; Lechte 2024), v katerem *družba, ki se tehnologizira*, in *tehnologija, ki se podružblja*, v *enem* obvladujeta svet ter ga funkcionalno posredujeta v *coni*⁴ *totalitariuma*. Subjektivitete družbe, ki se totalizira v pojasu tehnološke proizvodnje, zato ne sestavljajo in predstavljajo le »človeški viri« ali »človeški kapital«, če uporabimo ta tudi poslovno in uradniško standardizirana izraza, marveč je v njeno mahinalno ekonomijo funkcionalno vpreženo tudi vse »tehnološko proizvedeno«, kakor tudi po »naravi nastalo« ter seveda v prvi vrsti »javnost«.

Nedvomno velja premisliti, kako ob tem upravičiti rabo oznake »subjektiviteta«, če se ne zadovoljimo s tem, da jo opravičujemo na podlagi njenega novoveškega porekla. V tem pogledu je pojmovanje družbe kot subjekta, ne pa tudi subjektivitete, temeljito problematiziral že Niklas Luhmann. V okviru njegove sistemske teorije je družba pojmovana kot avtopoetski, samoorganizirajoči se in samoupravljalni sistem, ki pušča za sabo dojemanje družbe kot subjekta. V svojem delu *Družbeni sistemi* Luhmann poudari:

Kant je izhajal iz predpostavke, da je mnoštvo (v obliki čutnih podatkov) dano in da je enotnost treba konstituirati (sintetizirati). Šele ločevanje teh vidikov in s tem postavljanje kompleksnosti kot problema napravi subjekt za subjekt – pravzaprav za subjekt povezave med mnoštvom in enotnostjo, ne le za proizvajalca sinteze. Sistemska teorija prelomi s tem izhodiščem in zato ne

⁴ Gr. *dzone*, »pojas«, »pas«, kot referenčno lahko navedemo predstavitev Zone v filmu *Stalker* Andreja Tarkovskega (prim. Dyer 2012).

potrebuje koncepta subjekta. Nadomesti ga s konceptom samoreferencialnega sistema. Potem lahko rečemo, da mora vsako enotnost, uporabljeno v tem sistemu (bodisi kot enotnost elementa, enotnost procesa ali enotnost sistema), konstituirati sistem sam in je ni mogoče pridobiti iz njegovega okolja (Luhmann 1984, 5).

Luhmann se pri orisu razlike med sistemskim in subjektivistično naravnanim pojmovanjem družbe ne razmejuje le od Kanta, marveč od celotne transcendentalistične tradicije, vključno s Husserlovo fenomenologijo. Lahko bi rekli, da sistemsko teorijo razmeji od celotne filozofije, ki se vzpostavlja na predpostavki spoznanja samega sebe in izpričuje umsko voljo po spoznanju in delovanju. Luhmann se pri tem deloma opira na »dekonstrukcijo subjekta«, kakor so jo podvzeli Derrida in drugi avtorji. Vendar: ali pojmovanje družbe kot samoreferencialnega ali avtopoetičnega sistema res presega in odpravlja razumevanje *družbe kot subjektivitete*, ali pa ravno ta prehod na sistemsko raven opolnomoči družbo kot subjektiviteto, ki se totalizira?⁵ Luhmann s tem, da korelacijo subjekta in objekta, ki zaznamuje novo-veško spoznavno izhodišče, nadomesti z interakcijo sistema in okolja (v nemščini »Umwelt«), preskoči svetnost sveta oziroma jo reducira na okolje. Sam red sveta je s tem razpoložljiv kot predmet systemskega urejanja, ki ga diktira totalizacija subjektivitete družbe. Ta subjektiviteta, ki vzdržuje in si prireja red sveta, ni kaka po človeškem ali družbenem subjektu postavljena subjektivnost, marveč *sistemsko* postavlja samo sebe. Luhmann sam poudari, da »mora vsako enotnost, uporabljeno v tem sistemu (bodisi kot enotnost elementa, enotnost procesa ali enotnost sistema), konstituirati sistem sam in je ni mogoče pridobiti

5 V tem pogledu ni pokazalen le naslov Luhmannovega dela *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997), pač pa tudi naslovi številnih drugih Luhmannovih del, ki so izšla pri založbi Suhrkamp: *Die Wirtschaft der Gesellschaft* (1989), *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (1990), *Das Recht der Gesellschaft* (1993), *Die Kunst der Gesellschaft* (1995), *Die Religion der Gesellschaft* (1998), *Die Politik der Gesellschaft* (2000), *Das Erziehungssystem der Gesellschaft* (2002), *Die Moral der Gesellschaft* (2008).

biti iz njegovega okolja«. Vendar pa funkcioniranje sistema na način postavljanja v funkcijo ravno na točki lastne samoreferencialnosti izkazuje sistemsko opolnomočenje subjektivitete družbe, v kateri mora vse funkcionirati. Kolikor v tem vse-funkcioniranju izgine razlika med uspešnostjo družbe in učinkovitostjo tehnologije, za družbo ni več določilna forma sistema, marveč lahko obratuje kot informacijski upravljalni aparat, ki opolnomočuje moč samo in se tozadevno bistveno kaže kot *aparatura moči*.

Aparature moči, ki je tu družbeno na delu in informacijsko komunicira, ni moč zvajati na katero koli voljo, pa tudi ne na voljo do moči. Sleherno vmešavanje volje kogarkoli – naj gre za funkcionarje, direktorje, poveljnike, voditelje, diktatorje, davkoplačevalce, protestnike, vplivneže, javnost – izpade zgolj kot samovoljnost, ki si jo aparat zlahka podredi, da naposled postane celo »modna«. Kljub temu je pomisliti, ali neznanska aparatura moči ni sama po sebi neka največja samovolja oziroma, kakor je Heidegger namignil, *volja do volje, ki nenasitno žre vse pred sabo*.⁶ Protislovje *nenasitne volje* in *povelja moči* je tu zgolj navidezno oziroma mahinalno v sistemskem okviru, če ta okvir razumemo kot aparaturo moči, ki izvaja totalno oblast nad svetom in si podreja vse, brez izjeme.

Nasledek je ta, da totalitarium kot stanje sveta v celoti ne predstavlja več kakega reda (kozmos, univerzum), marveč *disperzijo podrejenosti*. Razlikovanje med podrejevalci in podrejenimi, gospodarji in podložniki, kapitalom in delom, je tu v drugem planu. Tisto, kar je bistveno *pod* v tem vsesplošnem vzpostavljanju oblasti *nad* (svetom), je volja oziroma volja do volje, ki se ne more upreti – kar hkrati pomeni nastopati zoper in (hkrati) biti povsem dovzetna zanj – moči v njenem samoopolnomočenju. Ta »pod« dvojno karakterizira *sub*-jektiviteto družbe, ki ji ustreza *hiper*-realnost totalitariuma. Ni tako, da bi si

6 »Volja je možnemu za cilj vsilila nemožno. Mahinacija, ki uravnava ta cilj in ga drži v gospodovanju, izhaja iz bistva tehnike. Beseda je tu identična s pojmom dovršujoče se metafizike. Brezpogojna uniformnost vseh zemeljskih človeškosti pod gospodvom volje do volje pojasnjuje brezsmiselnost absolutno postavljenega človeškega delovanja« (Heidegger 2003c, 110).

eni podrejali druge, marveč morajo biti podrejeni vsi, brez izjeme, da bi *pod-rejanje* vladalo nad redom sveta v celoti. Subjektiviteta družbe, preureditev sveta v totalitarium, je podana na način *totalne subjekcije*.

Tozadevno se poleg Luhmannove kritike subjektivističnega pojmovanja družbe zdi ustrezno navesti tudi Heideggrovo opredelitev bitnega načina subjektivitete, kakor jo je skupaj z naznako totalitarnosti podal v predavanjih o *Načelu razloga*:

Subjektiviteta ni nič subjektivnega v smislu, da bi bilo s tem lahko mišljeno le to, kar je omejeno na posebnega človeka: kar bi pomenilo na naključnost njegove posebnosti in poljubnosti. Subjektiviteta je bistvena zakonitost razlogov, ki nam podajajo možnost predmeta. Subjektiviteta ne meni subjektivizma, temveč tisto dostavljanje nareka načela razloga, na katerega sledi danes obstaja atomski vek, s to posebnostjo, da posameznost in veljava posameznika v podivjanem tempu ponikata v korist totalne uniformnosti. Vse to temelji – če danes že zmoremo to ugledati in imeti za resnično ali pa tudi ne – v usojenju biti kot predmetnosti za subjektiviteto uma, za ratio, določen po *principium rationis*. Narek njegove moči razveže univerzalno (Heidegger 2022, 105).

Totalna uniformiranost zaznamuje *totalitarium*. Heidegger znotraj obravnave načela razloga govori o subjektiviteti uma, ne družbe, ob hkratnem poudarku, da subjektiviteta ni zgolj nekaj človeško-subjektivnega (Heidegger 2025a, 278). Zdi se, da se Heidegger in Luhmann glede opredelitve subjektivitete do določene točke strinjata, a medtem ko se Luhmann v okviru obravnave družbe kot avtopoetičnega sistema konceptualno odreče rabi oznake »subjektiviteta«, se v Heideggrovi razgrnitvi mahinalne narave *Gestella* kot bistva tehnike, kakor izpričujejo tudi predhodno podani navedki, srečujemo celo z njeno poudarjeno rabo. Kako to, da subjektiviteta ni (več) določilo človeškega subjekta, marveč ga celo odpravlja, je pa hkrati lahko še zmeraj in vedno bolj mahinalno določilo uma, s čimer ni

mišljen zgolj kak Heglov »zvijačni um« ali Marcusejev »instrumentalni um«. Tudi če konstatiramo, da funkcijo te umnosti danes opravljata pametni telefon in umetna inteligenca (Fabris 2025), je treba to »revolucijo« funkcionalno vzeti kot evolucijo družbene totalizacije, ki kot taka povzema vse možne oblike prevratne revolucionarnosti, vključno s svojo lastno. Morda bi, sledeč temu, kar smo prej izpostavili kot *medij* in *tehnosfero* totalizacije subjektivitete družbe, tu pristavili še *noosfero*,⁷ ki določa subjektiviteto kot »bistveno zakonitost razlogov, ki nam podajajo možnost«. Te *provizije* ne gre vzeti kot nečesa, kar je dostavljeno od zunaj. *Gestell* v funkcijskem *Bestellen* (prim. Heidegger 2003b; Šegedin 2025) ni nekaj, kar čaka zunaj pred vrati, da vstopi, ko mu jih odpremo, marveč vnaprej prežema sam prag »subjekta«, tako da ta dobrovoljno ali nejevoljno vnaprej razpolaga in je sam razpoložljiv za to, kar mu skozi *totalno subjekcijo* dostavlja subjektiviteta družbe. Ta je vseskozi na delu, ko gre za naša vsakovrstna pričakovanja, ambicije, čustva, občutja, misli in domislice, kreativnost, politične aspiracije, bolnišnice in norišnice, družbeni aktivizem in individualno pasivnost, pa tudi znanstvene dosežke in verska prepričanja, strategije vojn, futuristične arhitekture, delniške trge, cene surovin, življenjske potrebščine ter tako v nedogled (prim. Stiegler 2016).

Michel Foucault, ki je vrsto svojih del namenil genezi subjektivnosti v družbenem, političnem, zgodovinskem, individualnem in biopolitičnem kontekstu, je analize družbene dostavljivosti ter s tem povezanih subjektivacij, subjektifikacij in subjekcij – tu je treba vzeti v poštev vse tri oznake – oprl na *teorijo dispozitivov*. Na njeno veljavnost sta poleg drugih posebej opozorila Gilles Deleuze in Giorgio Agamben. Pomembno je poudariti, da Agamben sam podpira angleški prevod Foucaultovega izraza *dispositif* kot *apparatus*, ki (razen v naslovu) nastopa tudi v angleškem prevodu Deleuzovega spisa o dispozitivu

7 Pojmovanje »noosfere«, ki sta jo že v prvi polovici prejšnjega stoletja uveljavila biokemik Vladimir Ivanovič Vernadski ter jezuit, paleontolog in filozof Pierre Teilhard de Chardin (Fuchs-Kittowski/Krüger 1997), se sicer obravnava kot predhodnik koncepta »antropocena«.

(prim. Klepec 2007, 30). Agambenu to hkrati omogoči neposredno navezavo na Heideggrovo pojmovanje bistvovanja tehnike kot *postavja* (*Gestell*),⁸ ob poudarku:

Izraz dispozitiv torej označuje to, v čemer in preko česar se udejanja čisto delovanje oblasti brez vsakega temelja v biti. Zato morajo dispozitivi vselej mobilizirati nek proces subjektivacije, morajo skratka sproducirati svoj subjekt (Agamben 2007, 21).⁹

Agamben nadalje ugotavlja, da je prav način, kako formacija aparata formulira proces subjektivacije, ključen za obravnavo tega, kar je Foucault imenoval »disciplinarna družba«:

⁸ »Ko Heidegger v delu *Die Technik und die Kehre* zapiše, da *Gestell* na splošno pomeni ‚napravo‘, (*Gerät*), sam pa s tem misli ‚skupek tistega (raz)polagati (*stellen*), ki (raz)polaga s človekom, tj. od njega terja razkrivanje realnega na način razpolaganja (*bestellen*)‘, je bližina z izrazom *dispositio*, ki so ga uporabljali teologi, in Foucaultovimi dispozitivi očitna. Vsem izrazom je skupno, da ponovno napotujejo na izraz *oikonomia*, torej na skupek praks, vednosti, ukrepov, institucij, katerih naloga je upravljati, vladati, nadzirati, usmerjati – v nekem koristnem smislu – vedénja, geste in misli ljudi« (Agamben 2007, 22).

Angleški prevod: »When Heidegger, in *Die Technik und die Kehre* (*The Question Concerning Technology*), writes that *Ge-stell* means in ordinary usage an apparatus (*Gerät*), but that he intends by this term, the gathering together of the (in)stallation [*Stellen*] that (in)stalls man, this is to say, challenges him to expose the real in the mode of ordering [*Bestellen*]‘, the proximity of this term to the theological *dispositio*, as well as to Foucault’s *apparatuses*, is evident. What is common to all these terms is that they refer back to this *oikonomia*, that is, to a set of practices, bodies of knowledge, measures, and institutions that aim to manage, govern, control, and orient – in a way that purports to be useful – the behaviors, gestures, and thoughts of human beings« (Agamben 2009, 12).

⁹ Angleški prevod: »The term ‚apparatus‘ designates that in which and through which, one realizes a pure activity of governance devoid of any foundation in being. This is the reason why apparatuses must always imply a process of subjectification, that is to say, they must produce their subject« (Agamben 2009, 11).

Vsak dispozitiv implicira proces subjektivacije, brez katerega dispozitiv ne more delovati kot dispozitiv vladanja, temveč je zveden na čisto nasilje. Foucault je tako pokazal, kako dispozitivi v disciplinarni družbi, preko niza praks in diskurzov, vednosti in vaj, merijo na kreacijo ubogljivih, vendar svobodnih teles, ki sprejemajo svojo subjektno identiteto in »svobodo« v samem procesu svojega podjarmljenja [*assoggettamento*]. Dispozitiv je torej predvsem nek stroj, ki proizvaja subjektivacije, in samo kot tak je tudi stroj vladanja (Agamben 2007, 26).¹⁰

Deleuze poudari, da se Foucaultova vpeljava teorije dispozitivov navezuje na prehod od *disciplinarne družbe* v *družbo nadzora*:

Nekateri so menili, da je Foucault naslikal moderne družbe prav kot disciplinarne dispozitive, v nasprotju s starimi dispozitivi suverenosti. A temu še zdaleč ni tako: discipline, ki jih opisuje Foucault, so zgodovina tistega, kar korak za korak nehavamo biti, naša aktualnost pa se zarisuje v dispozicijah odprte in nenehne *kontrole*, ki se zelo razlikuje od nedavnih zaprtih [prostorov] disciplin. Foucault soglaša z Burroughsom, ki nam napoveduje prej kontrolirano kot disciplinarno prihodnost. Vprašanje ni v tem, ali je to slabše. Kajti sklicujemo se tudi na produkcije subjektivnosti, ki so se zmožne upreti temu novemu gospodstvu in ki se zelo razlikujejo od tistih, ki so se pred kratkim uporabljale proti disciplinam. Nova svetloba,

10 Angleški prevod: »Indeed, every apparatus implies a process of subjectification, without which it cannot function as an apparatus of governance, but is rather reduced to a mere exercise of violence. On this basis, Foucault has demonstrated how, in a disciplinary society, apparatuses aim to create – through a series of practices. Discourses, and bodies of knowledge – docile, yet free, bodies that assume their identity and their ‚freedom‘ as subjects in the very process of their desubjectification. Apparatus, then, is first of all a machine that produces subjectifications, and only as such is it also a machine of governance« (Agamben 2007, 19–20).

nova izjavljanja, nova moč, nove oblike subjektivacije? (Deleuze 2007b, 12; glej tudi Deleuze/Negri 2002; Klepec 2004; Kri-
vak 2023).

Če ponovno vzamemo v zakup prej omenjeno Wolinovo razlikovanje med klasičnim in invertiranim totalitarizmom, je zlahka moč ugotoviti, da »družba nadzora« že obratuje kot prepoznavna znamka klasičnega totalitarizma. V pogojih invertiranega totalitarizma, ki zaznamuje totalitarium, pa ne gre za družbo ali za kak njen del, ki je pod nadzorom določenega aparata, marveč za *aparaturu družbe*, ki sama vrši nadzor nad samo seboj v funkciji totalizacije lastne subjektivitete. Da bi upor zoper tako »družbo nadzora«, skupaj z revolucionarno spremembo sveta, prepustili, tako kot sugerira Deleuze, agenciji *Nove oblike subjektivacije*, je vsekakor vprašljivo, in več kot to. Namreč: mar ne ravno vedno nove in nove uniforme subjekcij, za silo še obravnavane kot »subjektivizacije« in »subjektifikacije«, ki jih dostavlja mahinalna totalizacija družbene subjektivitete, brez preostanka preobražajo svet v totalitarium? V skladu s pogoji te dostave tudi »svet« funkcionira zgolj še znotraj aparata in kot diapozitiv na ekranu družbene subjektivitete.¹¹

11 »Eno, Vse, Resnično, objekt, subjekt niso univerzalije, temveč singularni procesi, procesi unifikacije, totalizacije, verifikacije, objektivacije, subjektivacije, ki so immanentni določenemu dispozitivu. Poleg tega je vsak dispozitiv mnogoterost [*multiplécité*], v kateri delujejo takšni procesi v postajanju, ki so razločeni od tistih, ki delujejo v nekem drugem dispozitivu« (Deleuze 2007b, 9). Angleški prevod: »The One, the Whole, The True, the object, the subject are not universals but singular processes of unification, totalization, verification, objectification, subjectivation immanent to apparatus. Each apparatus it therefore a multicplity where certain processes in becoming are operative and are distinct from those operating in another apparatus« (Deleuze 2007a, 342).

TVEGANJE DRUŽBE TVEGANJA

Uvodoma je treba pripomniti, da formulacije »družba tveganja«, ki jo je prvi uveljavil Ulrich Beck v svojem delu *Družba tveganja. Na poti v neko drugo moderno* iz leta 1986 (Beck 1986; slov. prevod: Beck 2001), ne moremo jemati kot izgotovljenega teoretskega koncepta,¹² četudi jo še desetletja po nastanku izdatno podpirata sociološka in humanistična stroka, verjetno pa še bolj dandanašnja percepcija »družbene stvarnosti«. Hkrati pa oznaka »družba tveganja« ni zgolj krilatica, podobno kot tudi ne »družba znanja«, »globalna družba«, »informacijska družba«, »družba spektakla« itn.; lahko da se bo zelo v kratkem dodalo še »družbo agresije« ali kaj podobnega.

Morda je še najboljše reči, da gre za *precepcijo*, ki diktira neko tematizacijsko izkustvo ob siceršnjem pomanjkanju učinkovitih družbenokritičnih receptov in formul. Vsekakor je določilno, da se element tveganja v oznaki »družba tveganja« ne povezuje s kakim človeškim delovanjem, marveč s *storilnostjo celotne družbe*. Prvi pomislek je, kako lahko to, kar po splošnem razumevanju in tako rekoč z najmanj tveganja in brez posebnega upravičevanja sprejemamo kot *družbo*, vključuje tveganje, celo *megatveganje*, ki po svoji moči presega siceršnja »tveganja«, od »živiljenjskih« do »ekonomskih«, pa tudi, kakor kažejo najnovejše pobude navijaških vojskovodij, »vojnih«? Kako se lahko »družba« kot subjekt, v katerega zaupamo bolj kot v človeka, boga in svet, v procesu svoje subjektivizacije izkazuje kot »tvegana investicija«?

Danes se gotovo soočamo s pravim navalom najrazličnejših družbenih tveganj, sama družba pa brez najmanjšega zadržka drvi naprej

12 V zvezi s tem tudi Niklas Luhmann, ki se je sam obširno posvečal obravnavi družbe tveganja, pripominja: »Opisi sodobne družbe, ki se danes ponujajo, si ne prizadevajo več za teoretsko dodelanost. Poudarjajo posamezne pojave, ki so po njihovem mnenju še posebej vredni pozornosti, in pri tem tudi ostane. Celo izraz ,kapitalistična družba' ni bil pokrit z ustreznimi ekonomskimi znanostmi in je zgolj sugeriral družbenozgodovinski opis nekega obdobja, tako rekoč narativ. To pomanjkanje teoretske analize je še bolj očitno v primeru ,družbe tveganja' ali ,družbe doživljanja'. Enako velja za ,informacijsko družbo« (Luhmann 2005, 27).

ter *mimo vsega tvega vse*, saj ji je *totalno vse razpoložljivo*. Mar ni formulacija »družba tveganja« potemtakem »trojanski konj« sociološke znanosti in celotnega znanstvenega aparata, ki totalizacijo družbene subjektivitete samo po sebi pušča nedotaknjeno oziroma jo postavlja v funkcijo lastne promocije? Pomisleke v tej smeri je seveda zlahka moč teoretsko odkloniti ali jih kako drugače zavrtni kot neustrezne. S tem se hkrati praktično zastre kritično zavedanje, kako sta naše *obče razpoloženje glede stanja sveta* ter *javno mnenje* postali sumljivo tvegani ter se naznanjata že onkraj normalne človeške občutljivosti in razsodnosti. Ta abnormalnost, ki izdatno vpliva tudi na oblikovanje družbenih normativov in političnih imperativov,¹³ terja, da prevladujoči diskurz družbe tveganja postavimo v kontekst današnjega *izbrisa obzorja sveta*,¹⁴ ki ga lahko neposredno spremljamo na ekranih, druž-

13 Primer za to je, recimo, današnje politično in znanstveno ustoličevanje jedrske energije kot »zelene«, ki pomeni obrat na celi črti, glede na to, da smo od Černobila naprej (ki je tudi neposredno vzpodbudil instalacijo družbe tveganja) bili priča širokim političnim aktivnostim glede zapiranja jedrskih central itn. Da in kako je ekologija postala politična tema, ki ustvarja tudi svojo ekonomijo, terja poseben premislek funkcionalnosti in funkcioniranja evropskih in globalnih političnih institucij in forumov.

Drugi primer je spremljanje rizičnih vojnih razmer na različnih krajih sveta z bojaznijo, da se razširijo in preidejo v spopad večjih razmer, morda celo spopad velesil, ki bi ob uporabi atomskega orožja lahko privedel do uničenja sveta, kar je seveda zlahka mogoče obrniti v prid pokončanja tistih, ki bi z atomsko bombo lahko potencialno uničili svet. Take licemerne bojazni hkrati dopolnjuje nenehno hujskanje k vojnim spopadom in konkretna pomoč v denarju, orožju in moštvu, kar napeljuje k ugotovitvi, da bi za današnjo vojaško, ekonomsko, tehnološko, kulturno in politično gnanje za prevlado nad svetom bila še *najbolj rizična vzpostavitev svetovnega miru*. Dokazov za to res ne manjka. In vsi tako zelo hočejo mir – da ga že v naslednjem hipu pregazijo. Danes bi namesto o »hladni vojni« lahko govorili o *ogrevani vojni*, pa da prinesemo notri še globalno segrevanje.

14 »V svetu, v katerem prevladuje spacialnost, ni prostora za kakršnokoli drugo pojmovanje časa ali kraja od modifikacij spacialnosti – ki je podvrženo številčnemu, merljivemu in izmerljivemu; v takem svetu je tisto, kar je zunaj objektivnosti spacialnosti in številčenja, lahko le subjektivno in tako konvencionalno – ali, lahko bi rekli, »konstruirano«. Težava pa je v tem, da skoraj vse, kar se nanaša na človeka, spada na področje konvencionalnosti in tako nima notranjega temelja ali meje, hkrati pa je v celoti podrejeno domnevni objektivnosti, spacialnosti in številčenju.

bene teorije pa se nanj bore malo ozirajo, kaj šele da bi ga vzele kot ključno predpostavko lastnega ukvarjanja z družbenostjo današnje družbe.¹⁵ Namesto tega se iz teorije same ob vsestranski pomoči raznovrstnih medijskih hiš in mrežastih ohišij *delo teater*. Družba tveganja se še najbolj počuti v združenstvu z *družbo spektakla* (Debord 1999; Gruneau 2017), v kateri na videz ne tvegamo ničesar, v resnici pa pravzaprav – ne da bi se sploh zavedali – vse. To je: *vserazpoložljivost*. Nasledek je lahko samo *kalkulacija*, ki opredeljuje sleherni možnost *kommunikacije*, vključno z znanstveno ali religiozno. Povsod delujoča kalkulacijsko-komunikacijska *ekonomija rizičnosti*, s katero je raba besed »riziko« in »risk«, pa fraze »run to risk«,¹⁶ tudi prvotno povezana, je v skladu s ponudbo in povpraševanjem v strateški spregi z *ekologijo rizičnosti*, ki je zadnja desetletja ubrala ne le katastrofične, marveč že kar apokaliptične tone (Dupuy 2022). *Racionalizacija*,

Sodobni kapitalizem, povezan z modernimi informacijskimi sistemi in utelešen v ,trgu‘ (ki je sam tako informacijski kot ekonomski sistem), postane vseobsegajoč tehnološki ,stroj‘, ki omogoča, da se spcializirana človeška subjektivnost oblikuje na področju objektivno kvantificiranega in oštevilčenega. Poleg tega se pred vseobsegajočim dometom tehnološke modernosti, vključno z njeno instantizacijo v sodobnem kapitalizmu, nikakor ni preprosto obraniti, saj tehnološka modernost zavrača samo idejo meje ali omejitve, od katere je takšna obramba nujno odvisna« (Malpas 2018, 10; prim. tudi Malpas 2024; Neri 2024; Fabris 2024).

15 »S tem ko moč oddajanja in sprejemanja različnih signalov v realnem času odtujuje naravo časovnih razdalj, aktivna optika elektromagnetnih valov izkorišča globino polja, samo realnost našega sveta, ga reducira skoraj na nič, smer dosega katastrofičen občutek zaprtja neka človeštva, ki je dobesedno ostalo brez obzorja« (Virilio 1996, 52).

16 »... iz italijanskega *risco*, *riscio* (sodobno *rischio*), iz *riscare*, ,drveti v nevarnost'. Beseda je negotovega izvora. Angleški izgovor je zabeležen leta 1728. Špansko *riesgo* in nemško *Risiko* sta italijanski izposojenki. Poslovni pomen ,nevarnost izgube ladje, blaga ali drugega premoženja' je znan do leta 1719; od tod tudi razširitev na ,možnost, ki se pojavi v gospodarskem podjetju'. V paru z besedo *run* (v.) iz šestdesetih let 16. stoletja« (<https://www.etymonline.com/word/risk>). *Slovenski etimološki slovar* za »tvegati« navaja, da je »verjetno nastalo iz **ot-vegati* *'prenehati omahovati', sestavljenke iz **ot*, sloven. *od*, in *végati* v pomenu 'omahovati'« (<https://fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar/4293220/tvegati?FilteredDictionaryIds=193&View=1&Query=tvegati>). Prim. tudi poglavje »Koncept tveganja« v Luhmann 1993, 1–39).

informatizacija, kapitalizacija, militarizacija, globalizacija na eni, ter *apokaliptičnost, katastrofičnost, rizičnost, teroriziranost in paničnost* na drugi strani se ponujajo kot določujoče *parakarakteristike* sedanjosti in podobe človeštva, tj. (post)modernosti kot *Dvosmernega? Enosmernega?* ali pa *Brezsmernega!* toka.

Iz naslova Beckovega dela *Družba tveganja. Na poti v neko drugo moderno* je razvidno, da »družbo tveganja« strukturno opredeli kot *konsekvenco modernosti*, kar je še dodatno podkrepljeno s korekcijo »modernosti« v »drugo modernost«. V tej povezavi se kot referenčno delo navaja študijo Anthonyja Giddensa *Konsekvence modernosti* (Giddens 1990). Z Giddensovimi vpogledi je povezano tudi Beckovo nadaljnje strukturno določilo »druge modernosti« kot *refleksivne modernizacije*, ki vključuje tako (refleksivno) scientizacijo in kulturalizacijo kot politizacijo. Oznaka »refleksivnost«, ki ima svoje ekskluzivno in določujoče mesto znotraj oblikovanja novoveške filozofije in formiranja moderne subjektivitete, je tu uporabljena bolj v smislu tega, na kar se (refleksivno) *odzivamo*, kar velja tudi za aspekt *zavedanja rizičnosti*, ki karakterizira sedanji proces modernizacije v primerjavi s prejšnjimi.¹⁷ Ta »refleksijska zarez« je podobno kot »družba znanja« konceptualno šibko zastavljena, vendar indikativna v pogledu tega, da *rizika*, ki naj se ga, ne šele naknadno, marveč *vnaprej*, reflektira, ne producirajo kaki posamezni družbeni subjekti, marveč sam *sistem produkcije in potrošnje v družbi, kot se (jo) danes reflektira*. »Vnaprej reflektirati« tako ne pomeni le »odzivati se« kot »ozirati se na nekaj«, »biti pozoren«, marveč: »držati pod reflektorji« – *vršiti* in izvrševati *nadzor*. Družba, ki sebe reflektira kot rizično, se mora posluževati me-

17 »Medtem ko enostavna modernizacija na koncu umesti gonilo družbenih sprememb v kategorije instrumentalne racionalnosti (refleksije), 'refleksivna' modernizacija konceptualizira gonilo družbenih sprememb v kategorije stranskega učinka (refleksivnosti). Zadeve, ki so sprva nevidne in nereflektirane, a so eksteralizirane, tvorijo strukturni prelom, ki razločuje industrijsko od 'novih' modernosti v sedanjosti in prihodnosti. 'Refleksivna' tako pomeni tudi refleksivno in hkrati zgodovinsko modernizacijo (ki jo je seveda, kot dokazuje pričujoči podjem, mogoče konceptualizirati, tj. reflektirati)« (Beck 1996, 45).

todologije nadzora, ki hkrati služi kot njen *prevladujoči* (čeprav rezervni) svetovni nazor, bolje rečeno, *kot kamera in ekran*, ki lahko prezentira za tvegano karkoli in vse, kar je, cel svet in še *najbolj svet*. Stadion sveta se je skozi to prezentacijo pod reflektorji *neverjetno pomanjšal*. Zato je površno in neustrezno govoriti, kako se svet globalizira, marveč (se) globalizira družba kot subjektiviteta, ki je »ob spoštovanju načel prostega trga« prevzela prevlado nad reprezentacijo sveta in v svoji totalizaciji vrši totalni nadzor. Na podlagi tega vzpostavlja lastno *ekosociologijo*, s čimer ni več in sploh ne mišljena samo kaka družbena teorija ali kritična refleksija. *Ekosociologija* (»eko-« je tu treba strogo razumeti kot sprego eko-nomije, eko-logije, eko-policije, eko-tehnike ter – kar pride celo v prvi škaf – eko-religiologije) je v refleksivni modernizaciji postala ključen *medij* samo(re)produkcije družbe *same*, ki nima pod nadzorom le različnih oblik produkcije in potrošnje znotraj družbe, marveč je vanjo satelitsko in seveda ob asistenci umetne inteligence *vklopljen sistem procesiranja družbe kot take*. To dokazujejo že proračunski stroški nabav institucij v sistemu. Družba v procesu svoje samo(re)produkcije, ki kot »refleksivna modernizacija« združuje družbo rizika, družbo spektakla in družba nadzora, ne funkcionira le kot subjekt ali celo eden od subjektov v določenem sistemu, marveč kot sistemljenje sistema samo(re)produkcijsko sintetizira tako funkcioniranje subjekta kot funkcijo objekta – je *Družba družbe*, kot je v naslovu enega svojih najboljsejših del to formuliral Niklas Luhmann (1997).

Luhmann je v okviru širše zastavljenega razvijanja teorije družbenih sistemov leta 1991 izdal tudi delo *Sociologija tveganja*, potem ko se je že prej udeleževal diskusije o družbi tveganja. Kot ključno nalogo sociološke znanosti predstavi socionomijo refleksivne modernizacije v smeri avtopoietične sistemske komunikacije:

Predvsem je treba natančno opredeliti pojem tveganja in analizirati razloge, zakaj so to pojmovanje in dejstva, na katera se nanaša, v novejšem razvoju družbenega sistema postali vse pomembnejši. Na to vprašanje bomo odgovorili s tezo, da se je

odvisnost družbene prihodnosti od sprejemanja odločitev povečala in danes tako prevladuje v predstavah o prihodnosti, da je bil opuščen vsak koncept »oblik bivanja«, ki – kot narava – notranje zamejujejo, kaj se lahko zgodi. Tehnologija in z njo povezano zavedanje o zmogljivostih sta zavzela ozemlje narave, pri čemer tako predvidevanja kot izkušnje kažejo, da se to prej izkaže za destruktivno kot pa za konstruktivno. Strah, da bi šlo lahko kaj narobe, zato hitro narašča, s tem pa tudi tveganje, ki se pripisuje odločanju. V tej analizi imata pojma odločitev in tehnologija (v smislu, ki ga je treba še opredeliti) pomembno vlogo. Zato je še toliko bolj potrebno že na začetku poudariti, da ne gre za duševne in materialne (strojne) pojave. Naša analiza družbe se ukvarja izključno s komunikacijami. Komunikacija ni nič drugega kot operacija, s katero se družba kot sistem proizvaja in reproducira z »avtopoiezo«. S tem seveda ne zanikamo, da okolje družbenega sistema vsebuje realnosti, ki jih opazovalec lahko opiše kot zavest ali kot stroj (Luhmann 1993, XII).

Luhmannova koncepcija avtopoietičnosti skuša preseči subjektivistično zastavljeno družbeno teorijo in *sistemske fiksira* predstavo družbenosti družbe kot samo-vzpostavljajoče se subjektivitete v procesu refleksivne modernizacije. Z zaokrenitvijo od »družbe tveganja« k »sociologiji tveganja« Luhmann v ničemer ne omaje stališča, da so za zatečeno stanje rizične družbe krivi ekonomski, tehnološki, ekološki, populacijski, politični, kulturni in drugi procesi, ki se odvijajo znotraj družbe ali v konfliktu z njo, *ne pa družba sama*. Če sprejmemo, da fleksija modernosti narekuje proceduro refleksivne modernizacije, nastopi problem, kako naj steče in skozi katere kanale naj poteka komunikacija, ki jo Luhmann šteje za sistemski pogoj samoproizvajanja družbe, saj sicer ta očitno izgubi nadzor, kar predstavlja tveganje posebne vrste. Zato je treba kanale komunikacije speljati skozi informacijo, kar komunikacijo samo napravi za *kanalizacijo informacije*.

Informacijska družba, ki ima moč uniformacije sveta, komunicira na način, ki odpravlja formo *tradicije*, kakor tudi formativa *comunitas* in *civitas*. To neposredno vpliva na institucijo *javnosti* in delovanje t. i. *civilne družbe*, ki se oglašja z najrazličnejšimi pozivi k večji družbeni odgovornosti, pametnim odločitvam, solidarnosti, spreobrnjenju človeka, pa tudi k revolucionarnim spremembam družbenega reda. Vendar pa vsa etika, politika in družbeni aktivizem različnih porekel in usmeritev v tem pogledu ne more ničesar. Prišli smo celo do točke, ko militaristična opcija in strogo nadzorovana organizacija družbene baze, ki jo usmerjajo najvišje politične inštanice, preostaja kot edina solucija, ki zbujajo upanje, da smo še aktivni. Tako v novejši knjigi Slavoj Žižka *Too Late to Awaken: What Lies Ahead When There is no Future?* lahko preberemo:

Situacija je podobna po vsej Evropi, od Nemčije do moje Slovenije. Da bi se spopadli z našimi nenehnimi, naraščajočimi krizami, od groženj našemu okolju do odvijajočih se vojn, bomo potrebovali elemente tega, kar v tej knjigi provokativno imenujem »vojni komunizem«: mobilizacije, ki bodo morale kršiti ne le običajna tržna pravila, temveč tudi uveljavljena pravila demokracije (uveljavljanje ukrepov in omejevanje svobod brez demokratične odobritve).

Nedavno je izšla zbirka kratkih intervjujev in srečanj Bertolta Brechta (večinoma prezrtih ali pozabljenih) z naslovom *Naše upanje danes je kriza*. Bodimo dovolj pogumni, da v celoti podpremo to spoznanje: namesto da bi samo poskušali pobegniti, preložiti ali zmanjšati grožnjo, ki jo predstavljajo štirje novi jezdec apokalipse; namesto da bi še naprej živeli v svoji melanholični apatiji in besno ne delali ničesar, se mobilizirajmo in se lotimo korenin naše krize, z vsemi tveganji, ki jih to vključuje. Kajti največje tveganje danes je, da ne storimo ničesar in pustimo, da se zgodovina odvija po svojem toku (Žižek 2023, 148).

Žižek, ki se v tem pogledu navezuje na svoje predhodne observacije »družbe tveganja« (Žižek 2012), apelira na to, da je nujno treba nekaj storiti, se aktivirati in mobilizirati, tudi v stilu mehkega ali trdega revolucionarnega prevrata, namesto da se lagodno prepuščamo toku zgodovine ter zraven še malo jamramo in bevskamo (nadaljevanje v Žižek 2025a; 2025c). Pravzaprav ima prav. Vendar kaj, če se ključno nelagodje skriva prav v »*toku zgodovine*«, ki nas nezadržno odnaša in ne prizanaša ničemur? Zlahka ga prepoznamo kot »modernost«, težje pa je domisliti, kaj ga poganja, saj kakor da tu ni ničesar, nobene subjektivne ali substancialne podlage. Ne pomaga tudi kvantna teorija in zmešanica hegloheideggerščice v pipeti (prim. Žižek 2025b).

Morda pa moramo pomisliti, še preden karkoli storimo ali napravimo, kako prav *ta nič* poganja modo modernosti, ki v lastni ničevosti vseeno in naravnost z brezobrazno *vseenostjo* uprizarja *totalno mobilizacijo* ter terja vedno več nadzora. To, česar tu bistveno ni, je *obzorje sveta*. Namesto sveta so tu nenehno v obtoku njegovi *mobili*, ki so povsem nadomestljivi in sploh uporabni kot nadomestilo za zgodovinski svet. Kolikor bolj se trudimo, da ta obtok razgllašamo kot moderen, manj je v svojem potekanju zgodovinski: tem bolj se *družbeni pogon* procesira v *totalno mobilizacijo*, ki ji seveda lahko lepše rečemo »refleksivna modernizacija«. Ta v ničemer ne odpravlja nezadržne *fleksije modernosti*, marveč zgolj pripravlja moč upravljanja z njo, kakor pritiče samoupravljalni družbi (izraz po naključju ali ne sovпада z real-socialiteto), kateri smo se nekoč posmehovali. *Fleksija modernosti se sistemsko reflektira v totalizaciji družbene subjektivitete*.

Če se v zvezi s tem poslužimo Baumanove formulacije *Liquid Modernity*, »tekoča modernost«, nastopi vprašanje, kako ta vseskozi vzdržuje svojo *likvidnost*, hkrati pa zapada v *delinkvenco*, poslužuje pa se tudi *likvidacij*. Tekočo modernost, ki drvi, kakor je pokazal Paul Virilio, s totalno hitrostjo in obenem nikoli ne pride nikamor, Bauman sicer prepozna kot moč, ki opolnomočuje samo sebe, a se pri tem izogiba, da jo opredeli kot moč opolnomočevanja *družbene subjektivitete*:

Pogosto s precejšnjo tesnobo omenjamo in objokujemo razkroj socialne mreže in razpad učinkovitih dejavnikov kolektivne akcije, ki sta nepredvideni »stranski učinek« nove lahкости in fluidnosti vse bolj mobilne, zdrsljive, spremenljive, zmuzljive in kratkotrajne moči. Toda socialni razkroj je prav toliko pogoj, kolikor rezultat nove tehnike moči, ki kot svoji glavni orodji uporablja neangažiranost in umetnost bežanja. Če naj se moč svobodno pretaka, mora biti svet brez ograj, pregrad, utrjenih mej in kontrolnih točk. Vsaka gosta in napeta mreža družbenih vezi – predvsem pa teritorialno ukoreninjena napeta mreža – je ovira, ki jo je treba odstraniti. Globalne sile so odločene, da odpravijo take mreže v prid trajne in vse večje fluidnosti tega glavnega vira njihove moči in zagotovi njihove nepremagljivosti. In prav razpadanje, drobljivost, krhkost, prehodnost, trenutnost človeških vezi in mrež močem omogočajo, da sploh opravljajo svoje delo (Bauman 2002, 20–21).

»Tekočo modernost«, ki gazi čez vse meje sveta in vendar ne pride nikamor, je treba pripoznati kot *nihilistično* v tem, da *izničuje obzorje sveta*. Izničevanje sveta mobilizira *subjektivizacijo družbe*, da tvega lastno totalizacijo v funkciji popolne prevlade nad svetom, v katerem funkcionira vse in hkrati nič. Svet je totalno razpoložljiv, hkrati pa se dozdeva slab in neprebavljiv. S tekočim izničevanjem sveta družba iz *niča* prejme moč subjektivitete nad vsem, s tveganjem, da pade pod vse in poide *nazaj v nič*. Moč družbene subjektivitete zato ne trpi nestrpnosti nejevolje nad svetom in sploh ne prenese nobene volje, kaj šele smotrnega delovanja. Vse je na tem, da funkcionira in teče naprej, četudi ne pride nikamor ter je brez cilja in smisla, kar pa sploh ni noben problem, pravzaprav je s tem, da se iz vsega dela problem, izginilo vse, kar bi kakorkoli lahko še predstavljalo problem. Preostaja zgolj še brezciljno vrtenje s tveganjem vrtoglavice.

Nihilizem modernega obtoka ali, kar je pravzaprav vseeno, post-modernega stanja,¹⁸ je prvi prepoznal Nietzsche, ki v enem od fragmentov iz leta 1887 zapiše:

Očitno je, da pobijam ekonomski optimizem: kakor da bi z rastočimi stroški vseh morala nujno rasti tudi korist vseh. Zdi se mi, da je nasprotno res; *stroški vseh se seštevajo v skupno izgubo*: človek se *manjša* – tako da ne vemo več, čemu je sploh služil ves neznanski proces. Čemu? *Nov čemu?* – Človeštvu je ravno *ta* potreben (Nietzsche 1988, 463; Nietzsche 1991, 490–491).

Temu sledi nadaljevanje:

»*Modernost*« pod prisposodbo hrane in prebave (Nietzsche 1988, 464; Nietzsche 1991, 50).¹⁹

V obtoku modernosti, ki ga Nietzsche opredeljuje na podlagi primerjave s prehranjevanjem in prebavo, umanjkanje cilja ni nikakršna

18 »Paradoksalna posledica tega je, da je v tem primeru postmoderno treba označiti kot situacijo, v kateri je preživetje, reziduuum, prestanek, arhaično, dokončno in brez sledi pometeno. V postmoderni je torej izginila sama preteklost (skupaj z znanim 'smislom preteklosti' ali zgodovinskostjo in kolektivnim spominom). Kjer so še ostale njene stavbe, jih je mogoče s prenovo in restavriranjem v celoti prenesti v sedanost kot tiste druge, zelo različne in postmoderne stvari, imenovane simulakri. Zdaj je vse organizirano in načrtovano; narava je bila zmagoslavno izbrisana skupaj s kmeti, malomeščansko trgovino, obrtjo, fevdalno aristokracijo in imperialno birokracijo. Naše stanje je bolj homogeno modernizirano; nismo več obremenjeni z zadrego nesimultanosti in nesinhronosti. Na veliki uri razvoja ali racionalizacije (vsaj s perspektive 'Zahoda') je vse doseglo isto uro. V tem smislu lahko trdimo, da je za modernizem značilno stanje nepopolne modernizacije ali da je postmodernizem modernejši od samega modernizma« (Jameson 1991, 309–310).

19 »Die ‚*Modernität*‘ unter dem Gleichniß von Ernährung und Verdauung.« Upoštevan je redosled fragmentov v izdaji Nietzsche 1988, 464.

ovira, pač pa ga naravnost žene naprej. Nietzsche, s tem ko pobija »ekonomski optimizem«, z ničimer ne spodbi opolnomočenja družbene moči v celotni prehranjevalni verigi. Tudi občasne prebavne motnje ji na tem pohodu ne škodijo, vse dokler v celoti vzdržuje permanentni nadzor, in sicer tako, da, kakor nakazuje že Nietzschejeva diagnoza nihilizma, vse *pade pod nivo*. Družbena moč refleksivne modernizacije se poslužuje nivelizacije sveta (Prole 2024) in vsega bivanja s človekom v funkciji obvladovanja in lastne totalizacije na čelu. Ta moč družbene subjektivitete ni Nietzschejeva volja do moči, saj jo Nietzsche dojema kot imanentno svetu samemu, ne pa kot njegovo izničevanje (Barbarić 2024). Nihilizem, ki zaznamuje totalizacijo družbene moči, v svojem izhodišču in izhodu ni uničevalen, marveč *izničevalen*. Poglavitno tveganje »družbe tveganja« je *izničevanje obzorja sveta*. S tem je nikakor nočemo razbremeniti soudeležbe pri različnih pojavih uničevalnega nasilja in grožnji svetovnega uničenja, kvečjemu nasprotno. In seznam je karseda dolg ter se iz dneva v dan daljša. Vendar pa predpogoj teh uničevalnih učinkovanj tvori *izničevanje obzorja sveta*, ki je stalno in neprenehoma pod nadzorom, da lahko poteka v nedogled.

Ali in koliko je Nietzsche sam že zmogel prepoznati *nihilistično mahinacijo v totalizaciji družbene subjektivitete*, tu ni toliko pomembno. Vsekakor pa so se bili z njo primorani soočiti tisti, ki so ga s kritičnim prosvetljenjskim kladivom ali kakim drugim orodjem obdelovali v svoji delavnicah. Kolikor so se seveda sploh uspeli navezati na njegovo »filozofsko tveganje« – uganko prihodnosti, ki jo obrača kolo večnega vprašanja enakega.²⁰

20 »Vi drzni okoli mene! Vi iskalci, skušnjavci in kdor od vas je z zvijačnimi jadri odplul na neraziskana morja! Vi ugankarji!

Uganite mi torej uganko, ki sem jo takrat gledal, razložite mi torej prikazen najbolj samotnega!

Bila je namreč prikazen in predvidenje: – *kaj* sem takrat videl v prispodobi! In *kdo* je ta, ki more nekoč še priti?

Kdo je pastir, ki mu je kača tako zlezla v goltanec? *Kdo* je človek, kateremu bo tako naj-

Naj spomnimo na zastavek *biopolitike* pri Michelu Foucaultu (Foucault 2015; Esposito 2015) s prognozo nove oblasti družbe nadzora. Učinke in učinkovitost biopolitičnega upravljanja z življenjem je v kontekstu sprejemanja ukrepov za zajezitev pandemije covida vzel v kritični pretres Giorgio Agamben:

Z izrazom »biološka varnost« lahko opišemo oblastni aparat, ki ga sestavlja ta nova religija zdravja, združena z državno oblastjo in njenim izjemnim stanjem – aparat, ki je verjetno najučinkovitejši te vrste, kar jih je poznala zahodna zgodovina. Izkušnje so dejansko pokazale, da so ljudje, ko obstaja nevarnost za zdravje, pripravljeni sprejeti omejitve svoje svobode, ki jih prej nikoli ne bi prenesli – niti tekom dveh svetovnih vojn niti v totalitarnih diktaturah (Agamben 2021, 9).

Tu ni toliko pomembno, koliko se ali ne strinjamo z Agambenovo kritiko spoprijemanja in tveganji, ki jih je pandemija covida prinesla s seboj. Seveda je mogoče navajati tudi drugačne argumente (Nancy 2020), predvsem pa se vprašati, kaj se tu ponuja kot alternativa, ter, ali sploh še preostaja kaka alternativa? Ali pa je treba pripoznati, da je *kooperativa oblasti tehnike in tehnike oblasti* v procesu totalizacije družbene subjektivitete brez alternative.

To kooperativo danes operativno jamči *umetna inteligenca*, ki se je takoj izkazala za skrajno tvegano *orodje* oziroma *orožje* (Raska/Bitzinger 2023; Vallor 2024), ki pa se mu že zaradi dobičkonosnosti nihče ne bo odpovedal, kvečjemu se bodo poskušali normativno formulirati pogoji njegove uporabe, skoraj tako, kot da bi šlo za kak Secret Intelligence Service. A do kdaj?

The Doomsday Clock, »ura sodnega dne«, katere model je leta 1947 ustvarila umetnica Martyl Langsdorf in od tedaj na pobudo znanstve-

težje, najbolj črno zlezla v goltanec« (*O prikazni in uganki*, Nietzsche 1999, 185). Prim. k temu še Heidegger 2003a. O hermenevtični karakteristiki uganke glej Wohlleben 2014.

nikov, ki so sodelovali pri izdelavi atomske bombe v okviru *Projekta Manhattan*, simbolično meri, koliko časa še preostane človeštvu do vsesplošnega uničenja, se je v letu 2024 ustavila 90 sekund pred polnočjo. V izjavi *Bulletin of Atomic Scientists*, ki vzdržuje merilne kapacitete ure, je med drugim zapisano:

Eden najpomembnejših tehnoloških dosežkov v zadnjem letu je bil velik napredek generativne umetne inteligence. Zaradi očitne izpopolnjenosti klepetalnikov, ki temeljijo na velikih jezikovnih modelih, kot je ChatGPT, so nekateri ugledni strokovnjaki izrazili zaskrbljenost spričo eksistencialnih tveganj, ki bi jih povzročil nadaljnji hiter napredek na tem področju. Drugi pa menijo, da trditve o eksistencialnem tveganju odvrčajo pozornost od resničnih in neposrednih groženj, ki jih umetna inteligenca predstavlja danes (glej na primer »Razvijajoče se biološke grožnje« zgoraj). Ne glede na to je umetna inteligenca paradigmatška prelomna tehnologija; nedavna prizadevanja za globalno upravljanje umetne inteligence je treba razširiti.

UI ima velik potencial, da krepi dezinformacije in pokvari informacijsko okolje, od katerega je odvisna demokracija. Dezinformacije, ki jih omogoča umetna inteligenca, bi lahko bile dejavnik, ki bi svetu preprečil učinkovito reševanje jedrskih tveganj, pandemij in podnebnih sprememb.²¹

Vprašanje je, koliko *Doomsday Clock* meri čas in kateri čas, še posebej pa, ali meri zgodovinski čas, ter na kakšen način prizadevanje, da se vzpodbudi zavedanje o globalnem stanju človeštva, ki ga sicer lahko pozdravimo, posega v družbeni čas in prostor, in predvsem, ali upošteva, da subjektiviteta družbe razprostira svojo moč čez vse, brez

21 A moment of historic danger: It is still 90 seconds to midnight. 2024 Doomsday Clock Statement, Science and Security Board, *Bulletin of the Atomic Scientists* <https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time/>.

česar se ne bi mogla povseeniti in izkazovati kot prelomna njena UI (Kaku 2023). Točka preloma, ki preti kot mesto poloma človeštva, je predvidena v samem procesu razvijanja UI; po *teoriji tehnološke singularnosti* naj bi zagotovo, ni sicer gotovo točno kdaj, nastopile razmere, ko bo UI prevladala nad človeškim intelektom in prevzela vse nadzorne funkcije.

Kar bi lahko razumeli: za totalizacijo družbene subjektivitete ne bo nobenega tveganja več, saj bo odpravljeno še zadnje tveganje, ki zadeva položaj človeka v svetu. No, če si dovolimo drobno opazko: ako umetna inteligenca lahko neskončno prehití naravni človeški intelekt,²² bi morda kazalo *upočasniti čas, dati času čas, najti prostor za čas, sprostiti čas*, tako kot se je, dolgo časa nazaj, za filozofijo zavoljo čudenja temu, kar je in ima svoj čas, sprostil v *schole*. *Schole* ni kak čas za oddih, marveč *dih časa* samega.

V tem ne gre prepoznati toliko kakega poziva k umiritvi razmer in pomiritvi duhov, marveč prav *mir* sam. »Mir« izvirno pomeni svet in tako kot *kosmos* neki red dobrega. Ko pozivamo k miru, pozivamo k boljšemu svetu.

Nemara pa bi bilo, če se že postavljamo na stran miru, treba upoštevati, da sta vojna in mir danes zamenjali strani, v skladu s čimer bi kazalo naslov znamenitega Tolstojevega dela *Vojna in mir* danes spreobrniti v *Mir in vojna*, saj brezpogojnost vojne določa pogoje miru in manipulacije z njim. Podobno bi verjetno morali v naslov Kantovega filozofskega načrta *Večnega miru* vpisali »vojna« namesto »mir«. Vendar nas to ne obvaruje pred nelagodjem, da se je filozofija nemara

22 »Ključna zmogljivost v 30. letih bo povezava zgornjih delov našega neokorteksa z oblakom, kar bo neposredno razširilo naše razmišljanje. Tako umetna inteligenca ne bo naša konkurenca, temveč bo postala podaljšek nas samih. Ko se bo to zgodilo, bodo nebiološki deli našega uma zagotavljali tisočkrat večjo kognitivno zmogljivost kot biološki deli.

Z eksponentnim razvojem bomo do leta 2045 svoj um razširili za več milijonkrat. Prav ta nepojmljiva hitrost in magnituda preobrazbe nam bosta omogočili, da si iz fizike izposodimo metaforo singularnosti, s katero bomo opisali našo prihodnost« (Kurzweil 2024, 18). Prim. še Kaku 2023; Olson 2024.

znašla v položaju, ko nima več kaj dosti pristojnosti, tudi ne intelektualne in humanistične, da bi se vpletala v institucije odločanja o miru in vojni danes. Seveda lahko nekdo ugovarja, kako se je filozofija s podobno situacijo izrinjenosti iz družbenega dogajanja soočala že v preteklosti, kar je morda tudi res, vendar nam to ne prihrani današnje diskusije. Ako je seveda že vnaprej ne usmerimo v obračunavanje s sedanjostjo, ki nasploh odlikuje reflekse (odkimavanje in prikimavanje) tekoče filozofske refleksije aktualnosti sveta pod pretvezo bolj ali manj pokončne kritične drže. Za bolj sključene pa še kako pride prav, kot nekaka interpretativna proteza, tudi nenasitno obrekovanje ter zmerjanje nekdanjih in sedanjih filozofskih avtoritet: a. r. e. t. e.

Filozofija danes, skupaj s politiko, znanostjo, tehnologijo, ekonomijo, ekologijo, religijo, kulturo, edukacijo, mediji in vojaško industrijo, stopa, tudi če je ne zastopa, na stran vojne, ne miru. Ker je samo še rezervni del družbenega aparata, ki prevzema oblast nad svetom. Vsa zadovoljna, če ji kdo nameni kako stransko vlogo, sploh pa, če ji podeli nalogo javnega trobila.

Družba tveganja je obračun s sedanjostjo postavila v okvire preračunavanja prihodnosti, glede katere pa nihče od velikih protagonistov – predvsem pa ne »znanost o družbi« – noče polagati računa. Ekologija miru ne pomiri ekonomije vojne. Oboroževalna tekma je v polnem razmahu, tako da opazno primanjkuje vojnih stadionov, v sili pridejo prav tudi vaška igrišča, ki se nato razmahnejo v zastrašujoče vojne poligone. Pali in spali! Pa ostanejo le še propali. Mahajo pa tudi militaristične navijaške skupine. In če kaj od tega morda sproži zgražanje, je odgovor bolj ali manj isti: Dajte nam že mir! Pa se beseda spet sprevrne.

VOJNA NIHILIZMA

Naslov se po vsej priliki zdi nekoliko nenavaden, saj ne postavlja v ospredje nihilističnega razpoloženja, ki zaznamuje in ga še dolgo pušča za sabo sleherni vojni spopad,²³ marveč *vojno, ki jo žene nihilizem*. Če nihilizem po običajnih določitvah razumemo kot razvrednotenje vseh vrednot in ničevost življenjskega smisla, bi vojna nihilizma pomenila neko *vojno za nič*. Za mnoge vojne spopade, če ne celo za vse, lahko sicer ugotovimo, da so se pričeli, potekali in se iztekli za nič, da so bili žrtve nepotrebne, da vojna ni imela nobenega cilja itn. Vendar pa vojna nihilizma ne pomeni vojne za nič v tem smislu, da v njej ne bi šlo za nič, da je brez cilja ali da z njo ni ničesar doseženega, marveč da *neka ničnost sama po sebi žene vojno*, ki lahko pregazi vse. V skladu s tem bi bilo točneje reči: vojna *od* niča in *za* nič.

23 Tako, recimo, že Tukidides v *Peloponeški vojni* opisuje: »V mirni dobi namreč in v urejenih razmerah so države kot tudi njih prebivalci pametnejših nazorov, ker še niso zapadli sili nujnosti; vojna pa, ki jemlje vsakdanjo običajno blaginjo, je nasilen učitelj in usmerja strasti množice, skladno z vsakokratnim položajem. V mestih je bil torej prepir, in kjer je prišlo do njega šele pozneje, je vest o dogodkih imela drugod za posledico še večjo mero pokvarjenosti, ki se je kazala v umazanosti osebnega razračunavanja ter v nezaslišanem načinu maščevanja. Poljubno so spreminjali celo običajni pomen besed, ki velja navadno za oceno dejanj. Nerazsodno drznost so ocenjevali kot zvesto in prijateljsko hrabrost, v trezno premišljeni razsodnosti so gledali olepševanje boječnosti in pametna usmerjenost je veljala za pretvezo nemožatosti; kdor se je lotil vsake stvari s pametjo, je veljal za lenuha, za moškost pa so imeli, če je kdo vzkipel kot blazen. Kdor se je hotel previdno posvetovati, je po splošnem mnenju iskal le upravičen vzrok, da bi stvar opustil. Za zanesljivega moža je veljal, kdor je znal krepko zmerjati; sumljiv pa je postal tisti, ki mu je ugovarjal. Za pametnega so imeli, kdor je koga z zvijačo premagal, še pametnejši pa je bil, kdor je nakano pravočasno zaslutil. Kdor pa je bil že od začetka tak, da se ni posluževal ničesar podobnega, so govorili o njem, da krši prijateljstvo in se boji nasprotnikov. Sploh pa so ploskali tistemu, ki je prehitel drugega, če mu je nameraval kako zagosti, in ki je vzpodbujal druge k stvarem, za ktere niso imel smisla. Strankarska pripadnost je pomenila tesnejšo vez kot sorodstvo, ker je bila prej pripravljena na brezobzirno tvegavost. Takih zvez niso sklepali, da bi čuvali zakone, temveč v lastno korist in obstoječim razmeram v škodo. Prisege, ki so si jih med seboj prisegli, jih niso vezale iz strahu pred božjimi zakoni, temveč mnogo bolj zaradi zavesti skupnih zločinov« (Tukidides 1958, 186–187).

Taka karakterizacija vojne nihilizma sproži nadaljnje vprašanje, kaj opredeljuje ničnost, ki žene vojno, in na kakšen način to modificira samo »bistvo« vojne? Imamo sicer raznovrstne »tipe« vojn, kot so svetovna vojna, državljanska vojna, verska vojna, osvajalna vojna, obrambna vojna, vojna za osvoboditev, vojna klanov, vojna zvezd, vojna živcev itn., vendar pa tovrstne tipologije same po sebi prispevajo le bore malo k temu, da bi na njihovi podlagi lahko podali enotno in merodajno bistvo vojne.²⁴ Pravzaprav sleherni novo vojno karakterizirajo nove značilnosti in to pomeni tudi novi mehanizmi vojnega spopadanja. Vojni nihilizma, ki jo žene nič, pa verjetno sploh ni moč pripisovati kakega bistva in pomena, marveč zgolj brezbištevost in brezsmiselnost, da, celo bolj brezčloveškost kot nečloveškost. Čim manj kot je človeškost zastopana kot bistven vojaški faktor pri fabriciranju vojn, tem bolj se krepi uničevalna moč najrazličnejših vojnih mašinerij in njihove tehnološke mobilnosti, tem bolj pa raste tudi grožnja vsesplošnega uničenja. Te novovojne okoliščine se sicer zastira s tem, da se brezobraznosti vojnega nasilja v skladu s političnimi, ideološkimi in drugimi interesi skuša nadeti kar se da človeški obraz in junaški izraz. Skupaj z Eugenom Finkom bi lahko govorili o novem barbarstvu (glej Barbarić 2023), vendar pri tem nikakor ne smemo šteti za »barbare« *onih drugih*, marveč *nas same* (prim. Rovatti 2011).

K obravnavi teme »vojna nihilizma« me je sicer neposredno vzbudil Wittgensteinov zapis iz leta 1947:

Prav mogoče je, da bosta znanost in industrija ter njun napredek tisto najboljše, kar bo svetu ostalo od našega časa. Da je sleherna domneva o propadu znanosti in industrije za zdaj

24 Problem tipologije vojne sistematično obravnava Rob Johnson v članku »A Typology of Wars and How They End«, ki ga sklene z ugotovitvijo: »Sklepamo lahko, da je vojna manifestacija moči, različna merila za njeno izvajanje, navedena v zgornji tabeli, pa oblikujejo njeno generalno podobo. Vojna je uveljavljanje moči ene entitete proti drugi« (Johnson 2022, 43).

in tudi *dolgoročno* le slepilo ter da bosta znanost in industrija po neskončni bedi oziroma s to bedo nekoč združili svet, hočem reči, ga povezali v eno, v čemer bo potem kajpak bivalo vse drugo prej kot mir.

Znanost in industrija namreč le odločata o vojnah, vsaj tako se zdi (Wittgenstein 2005, 161).

Wittgensteinov zapis je Peter Trawny prevzel kot moto k svoji knjigi *Tehnika.Kapital.Medij. Univerzalno in svoboda* (2022), pri čemer pa je izpustil zadnji stavek, ki omenja odločanje o vojnah, se pa v samem razpravljanju sicer večkrat zadrži pri tematizaciji njegovega konteksta, predvsem kar zadeva opis prelomnih družbenih, zgodovinskih in vojnoprategških učinkov prve svetovne in druge svetovne vojne, pa nadalje hladne vojne ter grožnje s tretjo jedrsko vojno (Trawny 2022, 49–50).

Wittgensteinov zapis dopolnjuje še drugi zapis iz istega leta:

Apokaliptični pogled na svet je pravzaprav tisti, po katerem se stvari *ne* ponavljajo. Ni npr. neutemeljeno verjeti, da pomeni znanstvena in tehnična doba začetek konca človeštva, da je ideja velikanskega napredka zaslepljenost, prav tako ideja dokončnega spoznanja resnice; da ni na znanstvenem spoznanju prav nič dobrega ali zaželenega in da človeštvo, ki hlepi po njem, drvi v past. Nikakor ni jasno, da to ni tako (Wittgenstein 2005, 91–92).

Po Wittgensteinu naj bi o vojni odločali znanost in tehnologija, k čemur pomenljivo prida, da se tako zdi. Pomisliti je seveda še na druge odločevalce, v prvi vrsti na politiko, njene ideologije, njene ekonomske interese itn. V drugem citatu Wittgenstein navede, da je doba znanosti in tehnologije lahko izničevalna za človeškost, da napredek, ki ga omogočata znanost in tehnologija, ne že sam po sebi jamči tudi prihodnosti človeštva, prej nasprotno: grozi, da človeškost kot taka

ostane brez prihodnosti, da se torej izniči njena bistvena možnost in perspektiva. Wittgenstein tu ne nastopa zoper znanost in napredek, marveč opozori na neko nihilistično potezo epohe, v kateri *tehnoznanost nezadržno napreduje, medtem ko človeškost bistveno nazaduje*.²⁵ Kako to, saj vendar tehnoznanost prispeva k življenjskemu standardu, komunikaciji med ljudmi, zdravstveni oskrbi itn., mar ne sleherno zanikanje tega vodi v še neprimerno večje razčlovečenje? (prim. Kroker 2004). V čem naj bi tehnoznanost bistvena ogrožala človeškost? No, obstaja sicer realna grožnja totalne uničevalne vojne, ki nekako visi nad nami, kakor seveda tudi grožnja posledic podnebnih sprememb in drugih naravnih katastrof, lakot, epidemij itn. Vse tovrstne grožnje bi z nekaj politične volje in prizadevanji javnosti, tako se zdi, vendar lahko omejili, če ne kar odpravili. Pozivov k temu je brez števila. Vseeno pa simptomatično manjka moči za to v dobi, ko se krepi zgolj in edino moč – politična, ekonomska, tehnoznanstvena in seveda predvsem vojaška ... Prav gotovo ne le za to, da se zagotovi, ohranja in obrani mir in blago stanje. Je pa seveda še kako pomembno, da kljub silovitim razburjanjem nad stanjem sveta ostanemo mirni, da se ravnopravno umirimo in pomirimo.

25 »Privrženost optimističnemu progresivizmu že dolgo odlikuje mainstream politiko, tako levo kot desno. Ne glede na to, ali je nekdo socialist ali socialdemokrat, neoliberal ali celo neokonservativec, je moč prepoznati tendenco, da lahko oblikujemo svet v skladu z našimi interesi in željami – da lahko ‚naredimo svet boljši‘ – in da je to mogoče z našim vse večjim obvladovanjem različnih oblik tehnologije. Izboljšanje sveta – celo uresničenje neke vrste utopije – je tako v bistvu tehnološki dosežek. Tehnologija je napredna – celo utopična – in napredek je tehnološki. Vendar obstajajo dobri razlogi za predpostavko, da je optimistična progresivnost, povezana s tehnološkim modernizmom, zgrešena in da ne glede na različne instantacije modernosti, s katerimi je tehnologija povezana, in ne glede na to, ali je tehnologija povezana s socialdemokratsko ali neoliberalno agendo, in tudi ne glede na številne koristi od naprednih tehnoloških naprav, bistvena struktura tehnologije vseeno v sebi skriva neko nevarnost. Dejansko je ta nevarnost v tem, kakor bom tukaj argumentiral, da je nevarnost taka, da ogroža samo naravo človeka; ker sta človeško in etično tesno povezana, je to nevarnost, ki ogroža tudi možnost pristnega etičnega življenja« (Malpas 2018, 93. Prim tudi Kroker 2004; Radinković 2022).

Vsa industrija pomirjeval, največja vseh industrij, ne le medicinskih, pač pa tudi in predvsem medijskih, športnih, turističnih, religioznih, akademskih, tehnoloških, javnomnenjskih, potrošniških, mamlarskih ..., je *ubojno sredstvo* vojne nihilizma, kolikor je ne razumemo zgolj kot uničevalne, marveč predvsem kot *izničevalno vojno*. To ne pomeni, da ne sproža nasilja nad ljudmi, marveč da ob tem in pred tem *izničuje bit in bistvo človeka*. Človek bistveno ni več potreben za vojno oziroma: je še kako uporabljen v meri, da je *bistveno postal nepotreben*. Človeškega materiala je sicer za lep čas še vedno dovolj. Ker je bit človeka postala bistveno nepotrebna in brezkoristna, se človeške vire lahko v neskončnost uporablja in zlorablja, pri čemer ne poma-ga nobena etika in morala. Več etik in moral se kopiči, bolj postajajo odvečne.

Vseeno si to, da človek v vojni nihilizma bistveno ni več kak pomemben vojaški faktor, nekoliko težko predstavljamo (Paić 2017). Kdo je potem njen protagonist in kdo so izvajalci, katere vojaške sile in vrste orožja pridejo v poštev, v interesu koga in proti komu se taka vojna odvija? Jo upravljajo, tako kot pripovedujejo, recimo, grški miti, kaki bogovi ali, kot pripovedujejo znanstvenofantastične zgodbe, kaka zunajzemeljska bitja? Je to morda bitka pri Harmagedonu, ki odloča o prevladi dobrega ali zla. Nič od tega oziroma ravno *nič od tega*.²⁶

26 Paul Virilio v svojih analizah tehnološke ali tehnopolitične hitrosti ugotavlja, da je konec prejšnjega tisočletja vojno prostora zamenjala vojna časa, hitrost pa postala njeno ključno bojno sredstvo; medtem ko je »jedrski eksploziv zaključil cikel prostorskih vojn, ob koncu tega stoletja imploziv (onkraj politično in ekonomsko zavzetih ozemelj) začenja vojno časa. V popolnoma mirnem sožitju, brez napovedi sovražnosti in zanesljiveje kot s katero koli drugo vrsto spopada, nas hitrost osvobaja od tega sveta. Soočiti se moramo z dejstvi: danes je hitrost vojna, zadnja vojna« (Virilio 1986, 154–155). Kot referenčna lahko navedemo še druga Viriliova dela (Virilio 1996; 1998; 2002; 2008). Prim. k temu Breuer 1988. Damir Barbarič v svoji sistematični študiji o hitrosti pospeševanja poudari: »Ni dvoma, da obstaja veliko razlogov za mnenje, da se večina odločilnih pojavov našega časa na tak ali drugačen način zbira prav v pojavi vsezajemajočega pospeševanja ter v njem doseže svoj vrhunec in najvišjo izraženo obliko, še posebej če pospešek razumemo v

Vojna, v kateri človeški faktor bistveno ni več pomemben, nadalje verjetno bolj kot na kake vojne, ki se dejansko bijejo, spominja na vojne igrice kot najpopularnejše med računalniškimi igricami. Temu lahko seveda pritrdimo, le da se moramo vprašati, od kod se jemlje ta njihova izjemna popularnost, navkljub vsej široki in glasni sočasni protivojni propagandi, vzgoji za mir, pozivom k pravičnosti in solidarnosti itn.? Mogoče pa je prav ta obsedenost s tehnologijami vojnih igric neki signal, da se odvija vojna nihilizma.

Vseeno se zdi, da virtualnih vojnih igric ne moremo enačiti z igrami, ki se jih v okviru taktik, manevrov, špijonaž, blitzkriegov, manipulacij z javnostjo in podobnega grejo razne vojne mašinerije. Svet virtualnih vojnih igric, kar seveda v nobenem primeru ni kak svet, vendarle ni vojna, ki bi se poigravala s situacijami, v katerih človek povsem konkretno izpade za navadno igračo, čeravno ali pa ravno zato, ker ni več bistveni igralec. Toda vojna nihilizma ne zgolj zabrisuje razlikovanja med virtualno in dejansko vojno, marveč ga *bistveno izbrisuje*, da je možno manipulirati z njim, kolikor ga ni. Ta manipulacija še posebej zaznamuje vojno nihilizma. V njeni moči je, da naredi predpostavko realnosti vsak hip nično, da se lahko realizira nič.

Upravljanje različnih vojnih spopadov, ki smo jim danes priča, ali pa onih iz preteklosti, sicer skuša čim bolj zabrisati negativne in povzdigovati pozitivne plati vojnih dogajanj, se kar najbolj zavarovati

ključnem smislu, približno tako, kakor je pred več kot stoletjem Ernst Jünger govoril o ‚totalni mobilizaciji‘. Obstajajo različni načini za natančnejšo opredelitev tako razumljene pospešitve. Lahko, na primer, govorimo o nenehnem intenziviranju ritma življenja ali o povečanju števila sekvenc dejanj in izkušenj na enoto časa spremembe in, splošneje, o množičnem porastu po enoti časa. Vendar pa je tisto, kar se želi izraziti s pomočjo vseh teh znakov kot eno in isto, vedno večja rast univerzalne dinamizacije in intenzivacije, z drugimi besedami, nenehno naraščajoča tendenca k eskalaciji, napetosti, obremenitvi in preobremenitvi, ki v bistvu opredeljuje moderno in sedanjo dobo, vendar, kot bomo videli, načeloma že zdavnaj opredeljuje celoten novoveški svet« (Barbarić 2025, 16–17). Barbarić svoj razmislek opira tudi na predhodna razpravljanja o pospeševanju kot karakteristiki modernosti pri Paulu Viriliu in Hartmutu Rosi, ob opozorilu, da pravo filozofsko soočenje tu še predstoji (Barbarić 2025, 142). Prim. še Sloterdijk 1989.

pred kritiko javnosti in prikriti nasilna dejanja ter prikazati, kako se vse skupaj dogaja na distanci, zgolj na ekranu, tako rekoč nekje na drugem svetu. Je, recimo, uporaba brezpilotnih letal in dronov kaj manj nasilna od uporabe standardnih bombnikov, če se za napadalce že zdi povsem nenevarna, celo varna, predvsem pa cenejša? (O tem Chamayou 2016). Rado se poudarja tudi »natančnost zadetkov«, ki je, kakor se spodobi, tudi posneta v izborni tehnologiji, da v javnosti ni nelagodja glede morebitnih nedolžnih žrtev. Naknadni obremenilni podatki, ki bi izkazovali drugačno stanje, lahko sicer, če »pricurajo« v javnost, izpadejo škandalozni, vendar konec koncev *who care*. Škandaloznih novic je vendar na pretek, da smo lahko prav vsi židane volje.

Vse to zabrisovanje znamenj vojnega nasilja pa ne dosega tega, kar prihaja z najgrozljivejšim od vseh gostov, nihilizmom, o nasilnosti katerega ni prav nobenih podatkov. Nihilizem *brise horizont sveta*, česar ni videti ne na malih ne na velikih ekranih, saj ti sami služijo nihilizmu za brisalce, pa naj gre za novice, dokumentarne in igrane filme, komentarje, družbena omrežja in sploh vse, kar je moč všečkati.

Brisanje sveta in človeškosti v svetu je odločilno, ko govorimo o vojni nihilizma, ki je lahko uničevalna kot vse druge, vendar pa je določujoče zanj *izničenje, postavljanje v nič, obrezbistvenje, razsvetlovljenje*. Ta komajda zaznavni, hkrati pa neznanški *afekt*, ki je hkrati *efekt* in *desinfekcija brisanja*, je treba zadržati kot določen in odločilen. Je pa najtežje zadržati ravno to določilnost in odločilnost dogajanja nihilizacije, ki je ne moremo reducirati na kako vrsto nivelizacije, pa tudi ne okvalificirati kot »dogajanja«. Naj potem, podobno kot ne moremo govoriti o naravnih dogajanjih, pač pa le o procesih, nihilizacijo, ki zaznamuje vojno nihilizma, označimo kot proces? Lahko neka ničnost injicira neki proces? V krščanskem izročilu je, recimo, beseda o stvarjenju sveta iz nič, vendar nihilizem ne doprinese sveta, marveč ga odnese kot kakšna vojna vihra. Vojna nihilizma je prej *reces* kot pa *proces*. Zato jo bolj kot nihilizacijo kaže obravnavati kot *nihilacijo*. Ta nihilacija ne pomeni kakega pogubljenja sveta ali apokaliptičnega konca sveta, ni tudi posledica kakih grehov, ki jih je zagrešil človek in mora zato plačevati zanje, kot je moč zaslediti, recimo, tudi še v

okoljevarstvenih interpretacijah stanja sveta. Z brisanjem horizonta sveta in nihilacijo, ki je na delu v vojni nihilizmu, se namreč hkrati vzpostavljata *totalna oblast nad svetom* in *golo dobivanje na moči*. Od tod fikcija, ki je že vsesplošno fiksirana, da napredovanje te moči oblikuje *krasni novi svet* v zameno za starega, opešanega, poškodovanega in zgrešenega.

Ta nihilizem kot reces pogreznja v nič hkrati omogoča prevlado nad svetom v celoti, in sicer tako, da ga scela briše. Skupaj z nihilističnim recesom se sprožajo planetarni in medplanetarni procesi, med katere seveda in še zlasti štejemo vojne, ki jih omogočata znanost in tehnika. Vzajemnost recesa in procesa in sosledno vzajemnost regresa in progressa, na katero napotuje že Wittgenstein, za njim pa še vrsta ne le družbenih filozofov, pač pa tudi znanstvenikov,²⁷ vzpodbudi vprašanje, *na čem – potisnjeni vmes med regres in progres – človeško stojimo in kje smo?* Ali se vojna nihilizma odvija »z nami brez nas« prav na tej črti vmes, tj. na bojni črti med recesom in procesom, regresom in progressom? Je mogoče to tista črta, o kateri sta spregovorila Ernst Jünger in Martin Heidegger v svojih dopisih o možni in nemožni definiciji in samem finis nihilizma? Heidegger ga, sklicujoč se na Jüngerjeve formulacije v spisu *Preko črte* (Jünger 2006), ki mu ga je Jünger posvetil ob njegovi šestdesetletnici leta 1949, in ob vpogledu, da je nihilizem na celi črti prešel v finalno fazo svoje dovržitve, v svojem odgovoru pet let kasneje ob Jüngerjevi šestdesetletnici takole opredeli:

27 »Noben svet se še nikoli ni soočil z možnostjo uničenja – v ustreznem smislu izničenja –, ki bi bila primerljiva s to, s katero se soočamo mi, niti s procesom sprejemanja odločitev, ki bi bil vsaj približno podoben tistemu, s katerim se soočamo mi. Tisti, ki ste bili v bitki, veste, kako zapleten, nepredvidljiv in vnaprejšnjemu načrtovanju nedostopen je njen potek, tudi če je bila dobro načrtovana. Nihče nima izkušenj z vojskovanjem v jedrski dobi. To so nekateri od razlogov za ostre razlike glede tega, kakšen del prebivalstva lahko preživi, če naredite to ali ono, ali kaj lahko zaupate našim nasprotnikom in kaj jih morate osumiti, da počnejo. Poleg tega skupnost fizikov zagotovo ni nič bolj kot katera koli druga prosta zla, nečimrnosti ali lastne slave; pričakovati moramo, da se bodo dogajale precej grde stvari in se tudi dogajajo« (Oppenheimer 1984, 141).

V svoji zdravici za Vaš šestdeseti rojstni dan privzemam nekoliko spremenjen naslov razprave, ki ste mi jo posvetili ob enaki priložnosti. Vaš prispevek *Čez črto* je medtem izšel, nekoliko razširjen na nekaterih mestih, kot poseben spis. Vsebuje »presojo položaja«, ki je namenjena »prekoračitvi« črte in se torej ne izčrpa v opisu položaja. Črta se imenuje tudi »nulti meridian« (str. 29). Govorite (str. 22 in 31) o »nulti točki«. Nula naglaša nič, nič praznega. Tam, kjer vse teži k niču, vlada nihilizem. Na nultem meridianu se bliža svoji dovršitvi. Ko povzimate neko Nietzschejevo razlago, razumete nihilizem kot proces »razvrednotenja najvišjih vrednot« (*Wille zum Macht*, št. 2 iz leta 1887).

Nulta črta ima kot meridian svojo cono. Področje dovršenega nihilizma tvori mejo med dvema epohama. Črta, ki ga označuje, je kritična črta. Na njej se bo odločilo, ali se bo gibanje nihilizma končalo v ničnem niču ali pa pomeni prehod na področje neke »nove naklonitve biti« (str. 32). Gibanje nihilizma naj bi potemtakem imelo samo v sebi različne možnosti in bi bilo po svojem bistvu večznačno (Heidegger 1989a, 7).

Frontna linija nihilizma,²⁸ ki jo Heidegger v dopisu razpre kot *cono*

28 Oznako uveljavljamo na podlagi te Heideggrove formulacije: »Kako pa je tedaj s predvidevanjem o prekoračitvi črte? Je človeški sestav že na prehodu *trans lineam*, ali pa je šele stopil na široko polje pred črto? Morda pa smo ujeti tudi v neodpravljlivo iluzijo? Morda je nulta črta v obliki planetarne katastrofe že zdavnaj vzniknila pred nami. Kdo naj bi jo tedaj še prekoračil? In kaj premorejo katastrofe? Svetovni vojni nihilizma nista ne zadržali ne preusmerili njegovega gibanja« (Heidegger 1989a, 15). Heidegger sicer uporabi oznako »gibanje nihilizma« v navezavi na Jüngerjevo formulacijo »totalna mobilizacija«, Jünger, sledeč Nietzscheju, govori o »procesu nihilizma«, vendar, kakor sledi iz navedka, se frontna linija kot »nulta točka dovršenega nihilizma« ne premakne nikamor. »Nulto točko« dogajanja, z opiranjem na Jean-Pierra Dupuya (2023) ter z drugačno diagnostiko in prognostiko »stanja sveta«, izpostavi tudi Slavoj Žižek: »V današnji apokaliptični situaciji je naše skrajno obzorje – futur – tisto, kar Jean-Pierre Dupuy imenuje, fiksna točka: ničelna ura jedrske vojne, ekološki kolaps, svetovni gospodarski in družbeni kaos, ruski

dovršitve nihilizma in v nadaljevanju teksta sooči s prečrtanjem biti, ne obeležuje kakega bojnega polja, na katerem se spopadata sovražni vojski, marveč *vladavino*, »wo alles zu dem Nichts zudrängt« (Heidegger 1978a, 214), »kjer vse navaljuje do nič«.

Vojna nihilizma ima lahko za svojega nasprotnika kogarkoli ali nikogar, saj ne izbira nasprotnikov in sovražnikov, pa tudi ne pristašev in podpornikov, sploh pa ne sredstev, saj ima na voljo samo *voljo*, kolikor ta sama ne da noče ničesar, marveč ji je prav do nič samega in je v tem *totalna*, tako da ji je lahko vse in karkoli na voljo. Predvsem seveda človek, ki je postal nič v niču in nekdo, ki ni *nihče*.²⁹ Največji problem je ravno dojetje te *totalnosti in totalizacije vojne*, o kateri

napad na Ukrajino, ki je prerasel v svetovni konflikt, in tako naprej. Ta ničelna ura je ,privlačevalec', h kateremu teži naša realnost, če je prepuščena sama sebi, tudi če jo odložimo za nedoločen čas. Proti prihodnji katastrofi se lahko borimo z ukrepi, ki prekinajo drsenje proti ,fiksni točki'. Danes razumemo celotno dvoumnost napeva skupine Sex Pistols ,no future' (brez prihodnosti): na globlji ravni ne gre za nezmožnost spremembe, ampak prav za to, za kar si moramo prizadevati: prekiniti sunek, v katerem nas drži katastrofalna ,prihodnost', in utreti pot nečemu novemu, kar ,bo prišlo« (Žižek 2023, 8). Po Žižku je, glede na vsesplošno ujetost v dane razmere in razmerja, edina možna terapija, ki v nadaljevanju nujno sledi, vojni komunizem: »V ,vojnih razmerah za vse' bodo elementi tistega, kar so nekoč imenovali ,vojni komunizem', kmalu postali nuja. Državni aparat bo moral v tesnem sodelovanju z drugimi državami in z opiranjem na lokalno mobilizacijo ljudi uravnavati distribucijo energije in hrane ter preprečiti, da bi družba zapadla v nered. Ne smemo izključiti niti neposrednega poseganja oboroženih sil v družbeno življenje« (Žižek 2023, 119). Vendar pa vojni komunizem vsekakor ne more odpraviti vojne nihilizma, saj mu je ta pripravila cesto in poskrbela za prometni režim.

29 »Spomnite se, kaj je poveljnik ,Sheffielda' Salt dejal o tistem uničujočem raketnem napadu: ,To je osupljivo. To je nova vrsta vojne, ki je strokovnjaki ne poznajo.' Ta zadnji stavek odlično ponazarja sedanjo revolucijo v načinih uničevanja. Doktrina proizvodnje je na bojišču nadomestila doktrino uporabe. Računalnik ima že zadnjo besedo. Če na vojaški akademiji ne poučujejo več uporabe orožja, je to zato, ker je zdaj premalo časa za odločanje. Ne potrebujemo več človeka vojne, tako kot ne potrebujemo več proletarca, ki je bil tudi človek vojne, človek industrijske vojne v velikih jeklarskih industrijah preteklosti, kjer so delali na montažnem traku. Postopna odprava (ki je že precej napredovala) proletariata v industrijskem stroju poteka vzporedno z odpravo posameznikov v vojnem stroju« (Virilio/Lotringer 2008, 179).

je govor zlasti od začetka Velike vojne leta 1914 naprej, ki zabrisuje »vojni status« vojaških sil in civilnega prebivalstva, kakor tudi stanje vojne in miru. Hkrati imamo opraviti še z vzponom totalitarizmov, ki ustvarjajo družbene razmere, ki so po svojih posledicah še hujše od teh, ki jih povzroča vojno nasilje, in pred katerimi še zdaleč nismo zaščiteni tudi znotraj t. i. »demokratskih družb« – v zvezi s čim ne zadostuje spopadanje s »krizo demokracije«, ³⁰ čemur pravzaprav lahko enako dobro služi »hladna vojna« ali pa »konec zgodovine«, ki sledi.

To, kar danes pojmujeemo kot spopad velesil za svetovno prevlado in opredeljuje tudi vse »lokalne« vojne spopade, se ob vsem svojem neznanskem izkazovanju moči in premoči samo po sebi odvija zgolj zavoljo vojne nihilizma, ki ne da noče ničesar – marveč *hoče* prav *nič*. Taka trditev nemara sproži nejevoljo, saj se zdi, da se naravnost norčuje iz resnih političnih, vojnih, ekonomskih, ekoloških in socialnih razmer v svetu in zanemarja grožnjo planetarnega uničenja. Seveda pa se je treba ob tem vprašati, kako so te resne in grozljive razmere nastopile in kako se jih kljub vsemu hrušču in trušču, ki se javlja v zvezi z njimi, pravzaprav niti ne jemlje tako resno in strašljivo. Mar se potem ne bi nekako našla tudi volja za prevladanje in odpravo teh grozljivih razmer? Kaj, če nam tako dobro voljo bistveno jemlje ravno nihilizem, kolikor nam kar iz ničesar vsiljuje zlovoljno voljo za vojno? Kako naj si sicer drugače razlagamo, da ob vsem deklarativnem zavzemanju za mir na vseh koncih sveta poteka nezadržna »oboroževalna tekma«, da še nikoli ni bilo nakopičenega in prodanega toliko orožja kot ravno danes, če seveda ne omenjamo pojavljanja vedno novih in novih vojnih spopadov širom sveta, kjer se to orožje s pridom uporablja proti vsakovrstnim »nepridipravom«.

Zaprepadenost nad tem, da proti temu ne moremo nič, da so tudi mirovne pobude in protivojni protesti zaman, nas seveda lahko spomni in opomni na to, da je v vojni nihilizma *bistvo človeka dano v nič, da je človek obrezbistven v svojem bistvu*, kar mu jemlje tudi *bistveno svobodo delovanja* in sproža nejevoljo nad tem, kar vlada na način totalne

30 Glej Beck 2004; Bauman 2002; Zaborowski 2014.

prevlade nad svetom. Eden ključnih vzvodov te totalne prevlade je, da celote sveta ni več na obzorju, pač pa je *posneta in sneta z ekranov*. Totalna reprezentacija moči ne tolerira nobene bistvene prisotnosti, še posebej ne prisotnosti sveta, saj je »strateški cilj«, ki naj ga sicer brezciljna vojna nihilizma izniči.

Mar je potem kot edini način delovanja in upora preostalo zgolj še to, da ne storimo ničesar in enostavno čakamo, kaj bo? To vsekakor ne more biti čakanje na to, da vojni nihilizma sami od sebe pojenja moč in se konča, če že ni nikogar, ki bi imel to moč, da jo konča, saj nihče ni bil tudi v moči, da jo je začel. In tak *nihče* participira na moči, ki kroži sama v sebi brez začetka in konca in je bistveno neučakana, kar pomeni: zanj ni in ne sme biti karkoli bistvenega, ničesar, kar se ne bi dalo dati v nič.³¹ Vendar pa to hkrati pomeni, da se moči bistveno odteguje odločitev o bistvenem, zavoljo česar vleče vse pod sebe in se opolnomočuje kot moč. Totalno opolnomočenje moči je edini pravi »gospodar vojne«, vsi drugi so zgolj njeni vzdrževalci in v bistvu *niso nič*.

V nasprotju s tem bi čakati na to, kar bo, lahko pomenilo: čakati na to, kar bistveno pride in obeta *bistveno prihodnost, advent biti*, ki bi obšel človeško bistvo in ga osvobodil iz temačne ječe nihilizma. Mor-da pa, tega ne vemo, prav tema niča in zatemnitev nihilizma skrivata v sebi luč razsvetljenja človekovega bistva in bistveno svetlobo sveta. Čakanje, ki izpolnjuje tako bistveno pričakovanje človeškosti, obele-žuje strpnost do tega, kar je bitno naklonjeno in osvobajajoče na na-čin, da sprosti samo ničenje niča, ki ga volja lahko zgolj in edino hoče

31 Bernard Stiegler v tem kontekstu uvede pojma »negantropocen« in »negantropologija« (Stiegler 2018): »Položaj disrupcije in strategija transhumanizma skupaj tvorita novo stopnjo eksosomatizacije, v kateri sestoji noetična organogeneza. Ekso-somatizacija zdaj nastaja v skladu z razvojnimi strategijami gospodarjev neomejene gospodarske vojne, vojne, v kateri sestoji prav ta disrupcija in katere rezultat je že intenzivna de-noetizacija. Le negantropologija lahko predstavlja razumno kritiko tega položaja in zastavkov te vojne – z namenom nujnega in trajnostnega noetičnega miru. Vprašanje je v merilih prevrednotenja, ki jih je zato treba dejavno izluščiti iz tega nihilizma, da bi preskočili ne k nadčloveku, temveč k negantropu« (Stiegler 2022; prim. še Ross 2020).

in utrjuje, da bi se domogla do moči. Moč ni nič drugega kot nič, ki ga je utrdila volja, da bi se potrdila kot moč, zaradi česar je do brezbiestvenosti neučakana. Vsled tega se čakanju pripisuje brezvoljnost, nemoč, brezodločnost, obupanost in ničevost. Vendar pa sleherna možnost delovanja vključuje zadržanje do situacije, v kateri delujemo, na kar napoti že Aristotel s svojo opredelitvijo vrline kot *hexis*.³² Sleherno zadržanje vključuje zadržanost in moment čakanja, pa čeprav najkrajše. Dolgo-trajno čakanje pa lahko, kolikor ga prej ne zgrabi dolgčas, preraste v čuječnost za to, kar nas čaka in se zadržuje v daljši tega, kar danes je. Tako čakanje je obenem *pričakovanje*.

Vojna nihilizma – s tem ko briše horizont sveta – na celi črti jemlje čas in prostor za odločitve in odločnost samo, tako da je vse pehanje za odločitvami in vsakršno postavljanje z odločnostjo v bistvu zaman. Brezbiestveno. A nihče ni niti najmanj pripravljen sprejeti take resnice o resničnosti, raje ostane brez resnice, spričo česar izpade brezresničen tudi nihilizem v naši epohi svetovnih, velesilnih, hladnih in genocidnih spopadanj. Nihilizem v svoji dovršitvi ne pomeni zgolj devalvacije resnice ali – kar je vseeno – inflacije resnic, marveč tudi obrezresničenje resnice nihilizma samega. Enako izgine razlikovanje med nasilnimi in nenasilnimi vojnimi dejanji, kar ne pomeni zmanjšanja, pač pa povečanje nasilja.

32 Aristotel v *Metafiziki* tako glede *hexis* (slov. prevod V. Kalana »stanje«, »drža«, sicer lat. *habitus*, an. *state*, condition, disposition, nem. Zustand) pravi: »Stanje pa se po enem obratu imenuje na primer nekakšna dejanskost (energeia) imetnika ali tega, kar se ima (tou echontos kai echomenou) prav kakor nekakšno delovanje ali gibanje (kadar namreč eno proizvaja, drugo pa je proizvedeno, se vmes nahaja proizvodnje, tako je tudi na sredi med imetnikom obleke in obleko, ki jo nosimo, drža); – izkazuje pa se, da tega stanja ni mogoče imeti (saj bi stopali naprej v neskončnost, če bi bilo mogoče imeti imetje tega, kar imamo), po drugem obratu pa se stanje imenuje razpoloženje, po katerem se nekaj nahajajočega se (to diakeimenon) nahaja v dobrem ali slabem stanju, in sicer ali po sebi ali pa v odnosu do drugega: na primer zdravje je določeno stanje – je namreč takšne vrste razpoloženja. Nato se stanje imenuje tisto, kar je del takšnega razpoloženja, zato pa je tudi odlika delov določeno stanje« (Met. 1022b, Aristoteles 1999, 135; glej še Turk 2015, ki *hexis* prevede kot »zadržanje«).

»Čakanje na bistveno« v nihilističnem vojnem stanju je kontra-punkt »nuje breznujnosti« (prim. Polt 2006), ki po Heideggru zaznamuje v resnici še ne definirano fazo dovršenega nihilizma. V zvezi s tem sam poda »apologijo« čakanja na bistveno v svojem »(po)vojnem zapisu« z naslovom *Večerni pogovor v taborišču vojnih ujetnikov v Rusiji med mlajšim in starejšim*, prvič objavljenem leta 1995 v 77. zvezku *Gesamtausgabe*, ki ga je vzpodbudila nemajhna Heideggrova osebna stiska ob bližajočem se koncu druge svetovne vojne in porazu Nemčije, neposredno pa seveda okoliščina, da sta bila takrat tako njegov sin Jörg in posinovljenec Hermann v sovjetskem vojnem ujetništvu.³³ Kolikor Heideggrovo osebnost bremeni njegova vsaj začasna privrženost nacionalsocializmu, od izida dnevninskih zapisov med letoma 1931 in 1970, naslovljenih kot *Črni zvezki*, pa tudi »bitnozgodovinski antise-mitizem«, lahko seveda tozadevno sklicevanje na Heideggrova zlahka vzbudi pomisleke in je verjetno za marsikoga tudi nesprejemljivo. Tu nam ne gre za to, da bi posebej obravnavali »Heideggrov primer« in ocenjevali relevantnost in še prav posebej nerelevantnost tozadevne recepcije Heideggrove osebnosti in misli.³⁴ Naša predpostavka je, da so Heideggrovi premisleki v času pisanja *Črnih zvezkov*, pa tudi v drugih spisih iz tridesetih let in prve polovice štiridesetih let prejšnjega stoletja, ki jih je skril pri svojem bratu Fritzu – ta je sam nasprotoval nacizmu in tudi zelo zgodaj opozoril na nevarnost izbruha druge svetovne vojne (Zimmermann 2005) –, v mnogočem pokazalni in napotilni v pogledu tistega, kar v tem razpravljanju odstiramo kot *vojno nihilizma*.³⁵

33 Glej k temu sočasna Heideggrova pisma ženi Elfridi (Heidegger 2005, 234–235).

34 O tem Komel 2014; 2020.

35 Heidegger si je v tem obdobju prizadeval razgrniti epohalno bistvo nihilizma in se ob tem ni mogel niti ni hotel izogniti dolgoročni karakterizaciji vojnega dogajanja v epohi dovršenega nihilizma. V najbolj strnjeni obliki je podana v Heideggrovih zapisih, ki so nastali ob sklenitvi strateškega pakta med Hitlerjem in Stalinom (tako vključujejo tudi daljše razpravljanje o komunizmu) in pričetku druge svetovne vojne leta 1939. V uredništvu Petra Trawnyja so izšli leta 1998 kot 69. zvezek *Gesamtausgabe* pod naslovom *Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns*.

Omenjeni *Večerni pogovor*, ki se naslovno povezuje z nemško besed za Zahod, *Abendland*, »večerna dežela«, ki še čaka na to, kar ji je usojeno v bitnozgodovinskem horizontu,³⁶ se zaključi s pripisom, datiranim na dan, ko se je končala druga svetovna vojna:

Grad Hausen v dolini Donave, 8. maja 1945

Na dan, ko je svet slavil svojo zmago

in še ni uvidel, da je že

stoletja premaganec

lastne vstaje (Heidegger 2004b, 247).

Pripis bi seveda lahko interpretirati v smislu, da Heidegger pač noče priznati nemškega poraza in zategadelj ob *Stunde null* razglasi poraz celega sveta. Heideggeru zaradi nemškega poraza gotovo ni bilo vseeno, vendar je iz konteksta celotnega pogovora moč razbrati, da ga noče opravičevati s svetovnimi razmerami niti mu ne gre za kako obrambo nacionalnega.³⁷ Heidegger sicer ne postavi v ospredje »nemške krivde«, ki je postala diskusijska tema v povojnih dopisovanjih z

2. Koinon. *Aus der Geschichte des Seyns*. Slovenski prevod Aleša Košarja je izšel leta 2010 (Heidegger 2010). Podana razvijanja v velikem delu korespondirajo z zapiski v *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, Frankfurt/M. 2014.

36 »V poslovljenosti skrita zahodna dežela ne tone, marveč ostaja, s tem ko čaka na svoje prebivalce kot dežela zatona v duhovno noč. Dežela zatona je prehod k začetju – v začetju skrite – zgodnosti« (Heidegger 1995, 80).

37 »Mlajši: Nacionalno in internacionalno sta tako izrecno isto, da kadar se sklicujeta na subjektivno in ponašata z dejanskim, oba enako malo vesta, predvsem pa lahko vesta, čigave posle neprestano opravljata.

Starejši: Posel opustošenja in s tem dela na ljubo stopnjevani delovni zmožnosti. Potemtakem ne moremo postati Nemci, torej pesnikujoči in misleci, torej čakajoči, dokler se ženemo za nemškim v smislu nacionalnega.

Mlajši: Če pa smo Nemci, naj bi se tudi ne izgubljali v nekem meglenem internacionalizmu.

Starejši: Z vidika nacionalnega in internacionalnega sploh ni mogoče povedati ničesar več o tem, kaj pravzaprav smo« (Heidegger 2004b, 243).

Jaspersom (Jaspers 1946; Jaspers/Heidegger 1997), pa tudi ne žrtev, ki jih je terjala zmaga nad nacizmom, da ne omenjamo milijonov žrtev nacističnih taborišč. A če pomislimo, kaj vse je v pogledu svetovnega dogajanja sledilo in še vedno sledi po 8. maju 1945 – čez tri mesece je bila, recimo, odvržena atomska bomba na Hirošimo, ki je ne obeležujemo kot konca druge svetovne vojne, pač pa kot napoved nove hladne vojne³⁸ –, nam Heideggrova konstatacija gotovo da misliti, in sicer prav z ozirom na to, kar izpostavljamo kot vojno nihilizma, vsled katere je svet sam in vse to, kar pojmujeemo kot svetovno dogajanje in zgodovino, *poraženec*, morda še točneje *poraženec lastne zmage*.

Nihilizem je v *Večernem pogovoru* izrecno poudarjen, in sicer v zvezi z opustošenjem, ki »nikakor ni šele posledica svetovnih vojn, ampak sta svetovni vojni s svoje strani zgolj posledici opustošenja, ki že stoletja najeda Zemljo« (Heidegger 2004, 217). To opustošenje ni opustošenje življenja, tako kot si zamišljamo puščavo, marveč nasprotno, da »se pod na videz zagotovljenim, stopnjujočim se življe-

38 Po dnevu zmage leta 1945 smo, recimo, priča tudi masovnim izvensodnim eksekucijam pripadnikov jugoslovanskih kvizlinških enot, kakor tudi navadnih civilistov, ki so jih britanske vojne oblasti na Koroškem, kamor so se umaknili iz strahu pred maščevanjem, izročile jugoslovanski vojski (prim. Komel 2012). Te okrutne okoliščine, ki jih je še dodatno zaznamoval sistematični komunistični teror v prvih letih po koncu druge svetovne vojne, vse do danes ter – kar se zdi še posebej zlastašujoče – danes znova pogojujejo politične delitve in celotno družbeno diskusijo v Sloveniji, čeprav je po prvih demokratičnih volitvah leta 1990 tedanji novoizvoljeni predsednik slovenskega parlamenta France Bučar razglasil konec državljanske vojne in je bilo pričakovati, da bo v samostojni Sloveniji stekel proces državljanske sprave. Namesto tega se ob sleherni priložnosti in tako rekoč v stanju bojne pripravljenosti skuša bodisi povzdigovati bodisi spodbijati zgodovinsko veljavo in pomen upora proti okupatorjem med letoma 1941 in 1945, ki se ga, kar je mogoče treba posebej poudariti, še zdaleč niso udeleževali zgolj tisti, ki so sledili direktivam komunističnega revolucionarnega vodstva, ki je po vojni zmagi leta 1945 prevzelo državno oblast v Jugoslaviji.

Ne le nasilje vojn ob razpadu Jugoslavije, pač pa tudi vse nadaljnje in današnje vojne, kjer v ospredje rineta predvsem vojni v Ukrajini in Gazi (glej Di Battista 2024, reference bi tu šle preko Sirije, pa do Irana ter v nedogled), je moč obravnavati bodisi kot daljnovidni bodisi kot kratkovodni nasledek »dneva zmage«, 8./9. maja leta 1945.

njem lahko dogaja zanemarjanje, če ne celo preprečevanje življenja» (Heidegger 2004b, 219). Nihilizem se javlja iz zapuščenosti bivajočega od biti, pri čemer bivajoče vseeno še vedno in vedno bolj »obstaja« in utrjuje obstojnost svojega obstoja kot *moč*.³⁹

Kako razumeti »zapuščenost od biti«, ki opredeljuje nihilistično dobo opustoševanja Zemlje in potemtakem tudi to, kar pustoši kot vojna nihilizma? Ta vojna od nič in za nič je, kakor namigne mlajši sogovornik v *Večernem pogovoru*, zla in zlonosna kot »uporniško, ki počiva v gnevem, in sicer tako, da gnevno na določen način skrije svoj srd, hkrati pa z njim neprestano grozi. Bistvo zla je gnev upora, ki nikdar ne čisto izbruhne in ki se, kadar izbruhne, še potuhne ter se v svojem pritajenem groženju pogosto naredi, kot bi ga ne bilo« (Heidegger 2004b, 214). Zla in njegove zlonosnosti ob tem ne moremo pripisati samemu ničenju nič, marveč je vpisano v tisto, kar v ničenju na način *izničevanja* stiska vmes in povzroča stiske, in tudi tisto stisko brez stiske, ki zaznamuje nihilizem kot *stisnjeni-tiščeči nič*. Zapuščenosti od biti odgovarja totalna razpuščenost – lahko tudi nadzorovano sistematična ali sistemsko kontrolirana – tega, v kar smo stisnjeni, kar pritiska na nas, nas tišči zapuščene v lastnem bistvu in iz česar se skušamo na vse kriplje izviti.

Z eksistencialnega vidika Heidegger v spisu »Kaj je metafizika« iz leta 1929, h kateremu se v prej omenjenem dopisu Jüngerju sam porne, govori o stisnjenosti človeka med bit in bivajoče, v ontološko diferenco, kar človeka opredeljuje kot tega, ki prestaja razliko biti in bivajočega in, kolikor bit *ni nič* bivajočega, za *Platzhalter des Nichts* (Heidegger 1978a, 118), »tega, ki drži prostor nič«. Vendar pa zapuščenost od biti, to, da »z bitjo ni nič«, postavlja človeka v drugačen položaj, ki ni ta, da prestaja in vzdrži nič. Ravno tega človek, ki v svoji brezbitvenosti ni nihče, ne zmore. V tem smislu ne gre za drugačen

39 »... nihilizem [je] lahko zgodovinsko nekaj resničnega le tedaj, če se godi kaj takega kot zapuščenost bivajočega od biti, katere zapuščenost pa bivajočemu vseeno še pusti biti« (Heidegger 2004b, 220).

položaj, marveč brezpoložajskost⁴⁰ oziroma, kot pove Heidegger, *brezdomovinskost*⁴¹ *nikjeršnje človeškosti* na ničelnih položajih vojne nihilizma, ki priznava zgolj in edino pozicioniranje moči. Ker ta *nihče* ne vzdrži *polemosa*, ki je, sledeč Heraklitu, položen v razkrivanje biti v bivajočem, ki samo sebe skriva in sili v bistveno odločitev, se gre svetovne vojne.⁴² Zapuščenost od biti ga prepušča brezbitnemu kompleksu bivajočega, ki je v svojem gnanju za ničem pognan v vojno nihilizma.

40 »Nevarnost tehnologije, ki postane nevarnost šele z radikalno obliko specializacije, ki nastopi s sodobnim tehnološkim razvojem, je v tem, da zastira kraj – da zastira tisto omejeno, a odprto področje, ki daje prostor preprosti prisotnosti sebe, drugih in sveta. Ko se ta prostornost zastre z obravnavo kraja kot zgolj pozicije, z efektivnim izbrisom razlike, s preoblikovanjem človeškega, nečloveškega, instrumenta in stvari v elemente znotraj sistema potrošnje in proizvodnje, prenosa in akumulacije, koristi in tveganja, ostane svet odtujitve, razseljenosti in dezorientiranosti. Tehnologija ne odpravlja kraja, temveč ga pozablja in zastira« (Malpas 2022, 165).

41 »Brezdomovinskost postaja usoda sveta. Zato jo je treba misliti usodno bitno-zgodovinsko« (Heidegger 1967a, 209). Prim k temu Erzetič 2023. Nesituiranost humanosti ne prizadeva le smiselnega konteksta humanizma, pač pa zadeva tudi metatekst posthumanizma (prim. Valentič 2023). Alain Badiou tu govori o »destrukciji inkorporacije preteklosti«: »To je v resnici tisto, kar nihilizem je, ta primer destrukcije, ki naredi sedanost neprimerno za bivanje; ‚nenaseljivo‘ pomeni, da ne omogoča dovolj časa, da bi bila naseljiva, ne ustvarja bivališča, pri čemer ‚bivališče‘ pomeni možnost soočanja z nečim. S Heideggerjevim besednjakom bi lahko rekli, da gre za odteg neodtegnjenosti, za razpustitev prisotnosti. Ta razpustitev je tudi destrukcija inkorporacije preteklosti, ne njenega spomina ali zgodovine, vsekakor pa njene sedanje vitalnosti« (Badiou 2018, 225).

42 V *Črnih zvezkih* tozadevno lahko preberemo: »Vojna ni, kot še vedno meni Clausewitz, nadaljevanje politike z drugimi sredstvi; če ‚vojna‘ pomeni ‚totalno vojno‘, tj. vojno, ki izvira iz neobzdrane mahinacije bivajočega kot takega, postane preobrazba ‚politike‘ in *razodeva*, da je ‚politika‘ izvrševanje neobvladanih metafizičnih odločitev, ki se ne domore do samega sebe. Takšna vojna ne nadaljuje nečesa že navzočega, temveč ga prisili v izvajanje bistvenih odločitev, ki jih samo ne obvladuje. Takšna vojna ne dopušča več ‚zmagovalcev‘ in ‚poražencev‘; vsi postanejo sužnji zgodovine biti, za katero so se že na začetku izkazali za premajhne in so bili zato prisiljeni v vojno.

‚Totalna vojna‘ še bolj neizogibno prisiljuje ‚politiko‘, tem bolj ‚realna‘ že je, v formo zgolj izpolnjevanja zahtevkov in priganjanj bitno zapuščenega bivajočega, ki sebe

Tu ni naš namen, ali vsaj ne poglobitni namen, da bi podrobneje razčlenjevali Heideggrove preudarke o vojni v bitnozgodovinskem kontekstu, ki sicer, kakor smo že poudarili, ponujajo ključne vpogledе in izhodišča za opredelitev vojne nihilizma. Vojne nihilizma ne gre razumeti na način, da bi se bivajoče prerivalo z bitjo in jo skušalo ziniti čim dlje od sebe, ravno nasprotno: ničenje prihaja iz dalje biti same.⁴³ Čim bolj je bit daljna, tem bolj postaja bivajoče eno ob drugem brezdistančno, tem hujše je medsebojno ruvanje. Šibkost biti utrjuje

zagotavlja edino še z odrejanjem in urejanjem za brezpogojno načrtovanje preračunljive premoči stalnega premočevanja čistega razvitja moči.

To, da takšna vojna ne pozna več ‚zmagovalca‘ in ‚poraženca‘, ni posledica tega, da so za oba moči izenačene ter tako ali drugače utrpita enako škodo, temveč temelji v tem, da morata nasprotnika *oba* in *vselej* ostati znotraj bistveno neodločenega – najprej ne poznata in preračunavata nič drugega kot svoje ‚interese‘ – sama vojna jima *ne dopušča*, da bi tako eden kot drugi podvomila v te ‚interese‘ in karakter njihovih možnih ‚ciljev‘.

Toda vojna lahko s tem, da oba tišči ob tla v vidnem krogu tako ali tako nedoseženih in morda razdejanih interesnih možnosti, privede do *roba* osmislitve – sama je ne nikoli pusti vznikniti, saj potrebuje svoj najlastnejši temelj. Boj kot vojna *ni* ‚očē vseh‘ stvari, če to ime pomeni vse, kar ni in v najbolj odlikovanem smislu *ni*. Nikoli ni generator in gospodar *b i t i*, temveč vedno le *bivajočega* – *b i t* ne priznava generiranja in ne dopušča obvladovanja. *B i t* je ‚neprimerljiva in brezodnosna – ker do-godevanje v brezdan‘ (Heidegger 2014, 141–142). Heidegger tudi v drugih zapiskih vztraja pri razlikovanju med bojem (*Kampf*) in vojno (*Krieg*), s tem da slednjo pojmuje kot nihilizacijo prvega.

43 Tozadevno stanje, na Heideggrovi sledi, porefektira tudi Alain Badiou: »Tu je še ena definicija naše dobe, ki jo je predlagal Heidegger: *Gestell* je bit sama ‚v samo-ogrožajoči resnici svojega bistva‘. Bit sama je ta, ki se absolutno izpostavlja nevarnosti resnice svojega lastnega bistva, nevarnosti, da ni nič drugega kot razpoložljivost za voljo, voljo do moči. Zato lahko našo dobo označimo kot nihilistično, ker v njej bit sama ogroža resnico svojega bistva. To je nihilizem v najstrožjem pomenu besede, tj. lik, v katerem se bit izpostavlja svojemu lastnemu izničenju, v katerem se bit predstavlja kot razpoložljiva za lastno uničenje. V tem smislu nihilizem seveda ni nikakršna ideologija, svetovni nazor, zunanji pojav ali prepričanje. Nasprotno, je lik zgodovine biti same, tistega trenutka, ko se bit ne more predstaviti drugače, kot da je v celoti razpoložljiva« (Badiou 2014, 321). Iz navedka je razvidno, da Badiou misli bit (ko se naslavlja na Heideggrovo *b i t*) identitetno in ji na tej podlagi pripiše »blašeno krivdo«, kot da bi bila *b i t* subjektiviteta in ne družba, v katero Badiou vsemu navkljub ohranja neomajno vero in polaga upe.

mahinacijo moči bivajočega⁴⁴ in mobilizira voljo in nejevoljo bitja, ki mu Nietzsche pravi *noch nicht festgestellte Tier, še ne izgotovljena žival*, ki pa vsepovsod rine na položaje (prim. Heidegger 2003c).

Ob tem nastopi vprašanje, koliko in ali vse to, kar smo naznačili o vojni nihilizma, lahko prispeva, če že ne k preprečevanju, pa vsaj k boljšemu razumevanju vojnih spopadov, ki smo jim danes priča, pravkar tudi na evropskem prostoru, ki se sicer vse od konca druge svetovne vojne rad ponaša z blagostanjem miru. Prav gotovo malo ali celo nič, seveda vse dokler tega nič ne dojamemo iz mahinacije izničevanja, ki ima to moč, da žene vojno nihilizma, ki lahko pregazi svet. Tedaj bi se domnevna nebistvenost vojne nihilizma v pogledu soočenja z aktualnimi vojnimi dogajanjem morda pokazala na drugačen način bistvena, namreč v pogledu, da se danes *pozablja na brezbitvenost človeka*, kar vodi v *humanitarno spozabljanje* – tudi same aktualne vojne so postale oziroma se jih dela za brezbitvene. A od takega *bistvenega spomnjenja in opomina* smo, kot se zdi, še precej daleč ali celo vedno bolj *daleč*, morda pa, da samo ne vemo, kako *blizu*. Da to ni v naši moči, morda edino reši človeško bistvo iz primeža moči, ki je zato, da si podredi totalno vse, sama ujeta v vojno za nič od nič. In kot jetniki te ujetosti se počutimo nadvse svobodne in mogočne.

Čeprav verjetno tu ni ravno pravo mesto za pripovedovanje zgodb, naj, kolikor zgodbe vendar pridejo prav za to, da nas na kaj spomnijo, bežno napotimo na Platonov mit o vojščaku Eru, Pamfilijcu (*pamphylos* dobesedno pomeni »od vseh človeških rodov«), s katerim se zaključu-

44 »Mahinacija opolnomoči moč v njeno bistvo. To pa je to pre-močenje. V pre-močenju je premaganje in izničevanje. Izničevanje tukaj ne pomeni odstranjevanja in zgolj spravljanja iz navzočega in veljavnega, tudi ne misli uničevanja in razbijanja v smislu razkrajajočega razkosavanja navzočega. Izničevanje je tu ‚pozitivno‘, sprevažanje v nično. Ker pa mora zdaj biti polasčanje moči kot nečesa brezpogojnega tudi samo takovrstno, je tudi pre-močenje popolnostno izničenje. Popolnost tu nima sumaričnega, temveč po bistvu umerjeni karakter; ne zajame le vsega bivajočega, temveč pred tem bit samo. Popolnostno izničenje je opustoševanje v smislu urejanja pušče. Opustoševanje potem nikakor ne pomeni zgolj kasnejšega ‚pustošenja‘ in izpraznjevanja navzočega, temveč usklajevanje zanesljivega spodkopavanja vsake možnosti sleherne odločitve in vseh odločilnih okrožij« (Heidegger 2010, 38).

jejo razpravljanja v *Politeji*. Mit pripoveduje o vrsti demonskih preizkušenj, ki jih mora Erova duša prestati ob svojem povratku na ta svet (glej Barbarić 2004, 43–83), in na najboljši način povzame *čakanje na bistveno*. Zadnja od teh preizkušenj je, da se vsa žejna poda preko poljane reke *Lethe*, reke Pozabe. Čim manj vode se žejna duša napije iz reke Pozabe, ki ji Platon pravi tudi reka Brezskrbnosti, katere vode ne vzdrži nobena posoda, tem večja je možnost, da se bo v trenutku naslednjega življenja spomnila na bistveno. A nič ni gotovo, še manj je bistvenost vnaprej izgotovljena. Kar je bistveno, je videno kot ideja.

Danes, ko se zdi, da je reka pozabe speljana po vseh informacijskih in komunikacijskih kanalih, se lahko vprašamo, kaj naj prebudi v nas skrb za to, da nas pozaba bistvenega ne povsem preplavi? Ali pa vprašujemo narobe, če naj »bistvo« pomeni *bitstvo* in »bit« sama gre *zabiti* ter je treba *venomer* vse znova začeti od začetka. Začetek pa je kot počelo in načelo že od nekdaj tu in ne počne ničesar. Ni v vojni.

NIHILIZEM IN NESODOBNOST FILOZOFIJE

Nihilizem je edina filozofija, ki organično izvira iz sodobnega razprtja, razkola družbe in človeka, sodobna kultura ne more producirati boljše »filozofije« (Kosovel 1977, 648).

Približno sto let je, odkar si je Srečko Kosovel to ugotovitev zapisal v svoj dnevnik. Zdi se, da navedba iz Kosovelovega dnevnika izraža nasprotje tistega, kar sugerira naslov našega razpravljanja, s tem da razpoloženje nihilizma povezuje z nesodobno situacijo filozofije. Po Kosovelovem razumevanju je nihilizem edino pristno spričevalo sodobnosti filozofije. Vendar Kosovel ne pravi, da je sodobna filozofija postala nihilizem, pač pa, da je filozofija deležna situacije, ki jo temeljno konfigurira nihilizem. Zavrlo tega je v posebni, in to pomeni nihilistični konstelaciji, postala *nesodobna*. To ne pomeni le, da se ne vklaplja v čas, ki ga doživljamo in preživljamo, ter v družbo, v kateri delujemo, sodelujemo in razdeljujemo, marveč da je postavljena pred vprašanje *same mere dobe*, v podobi oziroma brezpodobi katere⁴⁵ ni *sodobnosti*. Vendar pa se, če nihilizem tako vzamemo kot epohalno mero filozofije, najdemo pred novo aporijo, kolikor dobo nihilizma temeljno določa to, da je brez konca, da je neskončna brez mere (prim. Nielson 2008), da je vse bivanje do neskončnosti brez mere (prim. Barbarić 2011), in da ni nič od ničesar, predvsem pa, *da ni nič od sodobnosti*, ki ni podobna sami sebi.

To neskončno brezmerje nas ne le preganja v našem prebivanju in sobivanju, pač pa – od njega pognani in zagnani – predvsem *mi sami nezadržno ženemo in gonimo njegovo funkcioniranje*. Vse je podrejeno moči neizmerne funkcije, ne da bi v njem lahko našli kakršen koli red, razen *brezredja nihilizacije*. Ki je najhujše od vsega, saj izsiljuje, da *začnemo sovražiti vse na tem svetu*.

45 Prim. Heidegger 1960/61; Pač 2022b, 5–54; Urbančič 2011, 517–520.

Glede na to *brezmernost*, ki jo trpimo, in *neizmernost*, ki jo sami ženemo, je verjetno neprimerno govoriti o situaciji filozofije v epohi nihilizma ali o duhovni situaciji našega časa, kolikor je situiranost v nečem že uspravljena v nerazpoloženju vserezpoložljivosti.⁴⁶ Položaj je neodločljiv in prav v svoji neodločljivosti razpoložljiv. Da vsi ogreti pričnemo mrziti vse. Kako lahko pristanemo na tem?

Sam sem zato precej okleval, ali naj temo tega razpravljanja formuliram na ta način, da razpoloženje nihilizma soočim z nesodobno situacijo filozofije. Pomislek je, ali s tem ne nehote niveliramo samega izkustva nihilizma, ki že dolgo časa zaposluje ne le filozofijo, teologijo, sociologijo in najrazličnejše kulturne študije, pač pa morda še

46 Hartmut Rosa v delu *Unverfügbarkeit (Nerazpoložljivost)*, 2018), ang. prevod *The Uncontrollability of the World* (2022), predlaga »alternativno« perspektivo *nerazpoložljivosti* sveta, vendar se pri tem orientira, kakor kažejo še njegova druga dela (Rosa 2005; 2010; 2016; 2026), na postopanja in postopke v svetu in znotraj družbe, ne pa na sam horizont sveta, ki ga totalizacija družbe briše in vzpostavlja moč nad vsem. Ker nam je vse potencialno na dosegu in razpoložljivo, se pri tem počutimo, kot da ni nobenega pritiska nad nami in stiske v nas. V pospeševalniku se vsak znajde, kakor ve in zna, vendar kot že vnaprej priključen na aparat moči, ki uravnava njegova svetna naravnjanja. Da bi od tega pričakovali spremembo sveta, potem ko zahteve po njegovi revolucionarni menjavi niso izpolnile pričakovanj, pomeni kvečjemu neko izravnavo pričakovanega v družbeni poravnavi. In prav ničesar več. Sam sem to nekje poimenoval *inverzna utopija*: »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 zglada slabše, kot se še spodobi, se obdajamo s človekoljubnostjo, solidarnostjo, humanitarnostjo, socialnostjo itn. – s tem da vsakdo dobro ve, da se mora ustrezno distancirati od drugega, saj drugače lahko izgubi namestitvev in tvega, da ga mlin-sko 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 povratek v kolesni vrtnec, 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« (Komel 2016, 84–85).

bolj literaturo in umetnost (glej Hillebrand 1991; Smith 2018), hkrati pa kljub vsej tej zaposlenosti in poslovanju z njim (Kroker 2004; Tartaglia/Llanera 2021; Paić 2021; Esposito 2024; Gertz 2024; Komel 2025; Komel, Dean/Rocha de la Torre/Fabris 2024) še naprej in morda vedno izostaja vprašanje, kaj pravzaprav izpolnjuje naše razumevanje nihilizma oziroma kaj pomeni sama *smiselna izpraznjenost* razumevanja nihilizma. Kateri afekt je tu na delu, če ne afekt *nihilizacije*, ki ga hkrati sodoloča aktualni *efekt moči*. Kaj v tem oziru pove *infekcija humanosti* z njim, zoper katero ni cepiva?

Neko nasilje, recimo vojno nasilje, pa tudi nasilje kakenga posameznika ali skupine, sicer lahko označimo kot nihilistično, pa vendar v samem dejanju nasilja ne najdemo ničesar nihilističnega, tudi ne v občutju nemoči, da ne moremo ničesar storiti; navkljub zgroženosti nas nihilistično razpoloženje zgolj in samo *pusti prazne*. Enako velja za situacije, v katerih sami delujemo nasilno in zavest o nasilnosti lastnega ravnanja povzroči, da se počutimo prazne, kakor da se nič od tega, kar smo storili ali povzročili, ni resnično zgodilo, tudi če imamo slabo vest. Nihilistična psihopatologija (prim. de Sousa/Stellino 2002), ki pa se noče nikjer soočiti z lastno sovražnostjo, bo pa že raje vruga izganjala.

Smiselna izpraznjenost, ki spremlja sleherno nihilistično razpoloženje in razumevanje, pri tem vendarle ni katerakoli, saj nas prizadeva v samem človeškem bistvu, torej v načinu, kako se človek izpolnjuje ali ostaja neizpolnjen v svoji človeškosti in se bivanjsko obrezbistvi. Glede na okoliščino, da je svet danes do te mere prenapolnjen s človeškimi deli in nedeli, da ga bo ravnokar razneslo, je nihilistično izpraznjenost smisla človeške eksistence in koeksistence težko že omenjati, verjetno pa tudi zadnje, kar bi veljalo misliti in premisliti. A tisto zadnje in poslednje lahko pomeni prvo in prvotno.

Zaradi take komajda izkusljive nihilistične izpraznjenosti – če rečemo »praznine« (prim. Michel 2024), to že pomeni neko določeno polnino – filozofije ne moremo *narediti sodobne* ali je priložnostno *malo posodobiti* že s tem, da se ji priključi še obravnava nihilizma, kar je sicer prešlo v postmodernistično modo, izrazito nagnjeno k temu,

da se filozofija naredi čim bolj *primerna času*, ne da bi ob tem kakorkoli podrobneje stopila v ospredje sama *primernost mere časa* oziroma *primernost razmerja do nje* in *nesorazmerje bivanja z njo*.⁴⁷ Velja prepričanje, kako je *neprimeren čas* za to. Se pa zato vrstijo primerjave brez kraja in konca. *Vendar se nič ne primeri*. Še več, vprašanje mere časa so komisarji modne filozofije skupaj z opredelitvami resnice, bivanja, mišljenja, duha, lepote, delovanja itn. uvrstili na seznam za izbris, da bi jih priložnostno lahko ponovno izvlekli in razstavili po dekonstruktivističnem modelu kot nekakšni fizikulturi ali celo kar kultu postmodernosti. Velik del filozofske produkcije, ne glede na to, kako se sama sebe opredeljuje, ni namenjen njegovi promociji, ki se noče več deklarirati kot ideologija in vendar ne ponuja ničesar drugega kot ovekovečenje ideološke ikonografije na položajih vserazpoložljivosti. Post-pozicioniranje post-modernizma ne pomisli, v kak položaj smo postavljeni, v kaki situaciji smo se znašli in jo predpostavljamo kot *mero časa*.⁴⁸ Ponuja se sicer nešteto izhodov iz najrazličnejših kočljivih

47 Nizajo se primerjave brez kraja in konca, vendar *se nič ne primeri*. Nič ni na tem, da je, vse bo, če bo, *potem*. Glede primera s postmodernizmom velja pomisliti, ali ni mahinacija nihilizma to, kar moderiranje modernosti generira oziroma regenerira v modo postmodernizma. Ali se postmoderna, ki zase trdi, da je sicer *condition*, »stanje« (Lyotard 2002), vendar *keine Epoche*, »ni epoha« (Gumbrecht 1991), v celoti gledano ni sama privedla *pred sodobno situacijo*, v »izhod iz modernizma« (Welsch 2002; 2009), »preboletje metafizike« (Vattimo 1997), »mišljenje razlike« (Vattimo 1980; Weimann in Gumbrecht 1991), »postkolonialistični diskurz« (Spivak 2008), »kulturno logiko poznega kapitalizma« (Jameson 2001) in nenazadnje v »dekonstrukcijo« (Norris 1982). Ali gre pri tem le za reprogramatično konstrukcijo? (prim. Woodward 2009). Z Nietzschejem, avtorjem, ki ga postmoderni tako cenijo (po »koncu avtorstva«, seveda), bi lahko komentirali, »kako je resnični svet končno postal bajka«. Kjer se »zgodovina« strne v »zgodbo«, postane nihilizem še močnejši, čeprav kaže prijaznejši obraz in je sprejet celo kot šansa (Vattimo 1997), če ne drugače kot moč virtualnosti (Deleuze 2011; Komel 2019). Tu ne gre za kritiko avtorjev ter avtoric in njihovih del, ki se klasificirajo kot postmoderna, marveč za to, da prepoznamo *postmodernistični vzorec*, na podlagi katerega beremo njihove napise, razbiramo njihove zapise ter zbiramo njihove podpise.

48 »Nihilizem je *pojavno* zanikanje vrednot: v bistvu, v svojem eksistencialnem praznačetku, je *zanikanje časa*, v prvi vrsti. Nemogoč je nihilizem, ki bi bil samo zanikanje vrednot, ker so nemogoče vrednote zunaj časa; čas je čas vrednot, čas njihovega

situacij tega sveta, vendar so, ker se ne ovemo, kako smo se znašli v njih, vsi po vrsti *brez izhodišča v svetu samem*. Zakaj pa je svet izhodišče, zakaj se svet začne in konča?

Spričo tega je vredno vsaj opomniti, da je v enem najstarejših filozofskih pričevanj, ki je pripisano Anaksimandru, mislecu, ki je v ἀπειρον, tistem *neomejeno brezmejnem*, uzrl ἀρχή vsega, že določilno obeležena mera časa, in sicer v formulaciji κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (DK 12 B1), »po redu časa« (Fragmenti predsokratikov 2012).⁴⁹

Red časa se običajno razume tako, da kasnejše sledi prejšnjemu, da čas teče in da vse stvari na svetu, tudi mi sami, vstopamo vanj in izstopamo iz njega. Ta splošna predstava o redu časa v zvezi s prej in potem, ki nam omogoča merjenje časa, tudi nakazuje, da čas ne le teče in mineva, marveč tudi nastaja, kar je povezano z ustreznim, primeranim, zrelim, ugodnim oziroma pravim trenutkom časa, ki so ga Grki

ustvarjanja in čas njihovega uničevanja. Nihilizem uničuje vrednote, ker tako ,uničuje' čas, njegova nemogočnost se vidi navsezadnje ravno v tem, ker ne more uničiti časa, ker je sam zajet s časom, ker je čas uničevanje vrednot. Ni nihilizma, ki ne bi bil ,metafizičen', v smislu, da ni nihilizma, ki ne bi bil ,na strani' večnosti. Nihilizem je sam po sebi bistveno protisloven, obrnjen proti času, z obrnjenostjo, ki ga ,izdaja' kot od sebe zelenega in neskončno priklicevanega Večnega. Nihilizem ravno kot uničevalec časa je tvorec večnosti. Tisto, kar mora ustvariti, to ni kaka vrednota (v imenu katere poruši druge vrednote, vendar s tem poruši tudi njihovo absolutnost), temveč je to ta večnost, ki je nerazdružljiva z vrednotami; med njo in vrednoto (kot bistveno-časovno) ni pobotanja. Duh majhnega kraja pade v nihilizem s poskusom vzpostavitve večnosti in je proti vrednotam, ki jih želi narediti večne ravno s tem, ker jih želi ovekovečiti, jih iztrgati iz časa, bodisi v obliki absolutne resničnosti bodisi v obliki trenutka-ne-navadnega, iz časa izvzetega, ,nad-časovnega' duha. Navideznost spopada nihilizma pobožene resničnosti in aristokratsko-senzacionalistične negacije te resničnosti se razkriva ravno skozi ta nihilizem, do katerega se pride po različnih poteh, ki pa je enoten po svojem bistvu, po zanikanju časa« (Konstantinović 2024, 91).

49 Mero časa, kot jo podaja Anaksimandrov izrek, sicer obravnava Emanuele Severino v svoji študiji *O bistvu nihilizma* (Severino 1982) in v mnogih drugih svojih delih, pri čemer se kritično ozira na Heideggrov tozadevni premislek (Heidegger 1977), vendar je usmeritev njegovih razmišljanj dokaj, če ne kar povsem, drugačna od tiste, ki jo ubiramo v tem razpravljanju.

imenovali *καίρως* (prim. Theunissen 2000). Vsekakor danes zaradi vsaj na videz ogromnega navala priložnosti prevladuje »nelagodje v kulturi«, da ni več časa za nič, da moramo čim prej napredovati, da moramo nenehno pridobivati čas. To pridobivanje časa, da ne rečemo *prisiljevanje časa*, predpostavlja *aktiviranje časa* v funkciji njegove *aktualizacije*.

Aktualnost filozofije se danes v javnosti večinoma meri le na podlagi trenutnega statusa filozofije – ali celo filozofov in filozofinj – v zvezi z akademskimi, raziskovalnimi, kulturno-medijskimi, družbenopolitičnimi in drugimi podobnimi položaji.⁵⁰ Ta, v veliki meri samozadostna predstava o aktualnosti filozofije že v osnovi zastre enega ključnih, če ne celo ključni vidik javljanja nihilizma danes, ki je, kot je bilo v nekaterih relevantnih študijah o nihilizmu že izpostavljeno,⁵¹

50 V tem smislu se lahko strinjamo z Alainom Badioujem, ko v uvodu k svojim razmišljanjem o *filozofiji in aktualnosti* (skupaj s Slavojem Žižkom, 2012) ugotavlja: »Najprej se moramo, menim, osvoboditi napačne predstave, da filozofija lahko govori o vsem. Ta predstava pripada liku televizijskega filozofa: govori o družbenih problemih, o problemih aktualnih dogodkov ... Zakaj je ta predstava napačna? Ker filozof ustvarja svoje lastne probleme; ker je izumitelj problemov in ne nekdo, ki ga televizija lahko vsak večer vpraša za mnenje o aktualnih dogodkih. Pravi filozof sam odloča, kateri problemi so pomembni. Predlaga nove probleme, filozofija je predvsem izumljanje novih problemov.

Iz tega sledi, da se filozof vmešava, ko mu v neki situaciji, naj bo ta zgodovinska, politična, umetniška, ljubezenska, znanstvena ali kakršna koli, določene zadeve veljajo za znak, da je treba izumiti novo težavo. Da, filozof se vmešava, ko v aktualnih dogodkih odkrije znake, da je potrebno izumiti novo vprašanje in novo iznajdbo. Tako se poraja vprašanje: pod kakšnimi pogoji filozof v določeni situaciji najde znake za novo vprašanje in novo mišljenje? Na tej točki bi rad začel našo razpravo.

Najprej uvedimo pojem »filozofska situacija«. V svetu se dogajajo vse mogoče stvari, ne da bi bile to situacije za filozofijo, filozofske situacije. Zato se vprašajmo: kakšna je situacija, ki je dejansko situacija za filozofijo, situacija za filozofsko mišljenje?« (Badiou/Žižek 2012, 7, glej tudi Badiou 2018).

Badiou načeloma zavrača aktualizacijo filozofije, vendar kljub temu poudarja, kako je sedANJI izziv filozofiranja, da »izumlja nove probleme«. Če naj se filozofija kakorkoli sooči s svojo nesodobno situacijo, je to gotovo najslabše, kar se ji lahko pripeti. 51 »Na »koncu zgodovine« ali v »postzgodovini«, v pepelu utopije, se zdi, da razum danes ni sposoben ustvariti simboličnih izkušenj, o katerih bi se lahko sporazumeli.

povezan prav s takim *tako rekoč neobvladljivim osredotočanjem na aktualnost in na aktualizacije tistega vedno enako novega*. Ali je »aktualizacija« sploh pravi izraz za to procesijo, recesijo in koncesijo, ki se tu odvija, naj ostane odprto.⁵² Pomembna je *nenehno aktivna nuja aktualizacije*, ki prevzema vso svobodo, resnico, ustvarjanje, mišljenje, vero, raziskovanje, željo, voljo, telo, dušo in duha. Vseeno je, če dodamo »moj« in »naš«, »tvoje« in »vaše«, saj onole subjektivno zavedanje o obstoju poganja le prisila k delovanju, čeprav je to delovanje pod prisilo zadnja zadeva, ki bi si jo »onale« kot svobodna bitja priznala. Tisto, kar nas osvobaja v in predvsem *od* naše narave, pa je *družbeno inscenirano*. Ne človek kot svobodni subjekt, marveč osvobajajoča subjektiviteta družbe stopa na sceno, kar se v družboslovnih študijah obravnava skoraj kot nekaj naravno danega. Družbena subjektiviteta se je povečevala kot naravni reducent. Človekovo prebivanje in sobivanje sta v tem antropocenskem scenariju zreducirani na svojo družbeno funkcijo in po tej reduktivni funkciji – *nihilizirani*. Neobrzdana mobilizacija tehnike, kapitala in orožja ni pogoj za funkcioniranje in

Grozi mu, da se bo skrčil v cinično razumnost, ki se, da bi omilila nelagodje zaradi izgube gravitacijskih središč, zadovolji in opaja s tukaj in zdaj, s sedanjostjo v njeni najbolj točkovni in minljivi aktualnosti, s smislom v njegovi najbolj neposredni potrošnji. Tudi to je nihilizem« (Volpi 1999, 97). Dodati je treba le: prav *to* danes vlada kot nihilizem!

52 Damir Barbarič v svoji študiji *Ubrzanje* (Pospešek, 2025) ugotavlja, da je »bistvo popolnega pospeška v tem, da se vsaka konkretna sedanjost vedno hitreje opušča, da bi naredila prostor za prihodnost. In ker v časovnem poteku, ki ga predstavlja premica, vsak trenutek, ki prihaja iz prihodnosti, takoj postane sedanjost, in na ta način se prihodnost utrdi kot tisto, kar bo nujno takoj opuščeno in odpravljeno, se zdi mogoče, da jo preventivno predvidimo in utrdimo kot sedanjost tukaj in zdaj. Celoten proces te medsebojne zamenjave mest med sedanjostjo in prihodnostjo – natančneje povedano: nenehno predočanje prihodnosti kot že prisotne – naposled vodi do tega, da celokupni čas postane enotna, izpraznjena, vseobsegajoča sedanjost, ki se razteza v neskončnost in na površini sicer deluje raznolika, v vseh smereh vzgibana in tako rekoč nemirna, vendar v svoji skriti notranjosti, to je v svojih globljih plasteh, ostaja mirna in nepremična. Skoraj vsi bolj pronicljivi teoretiki sodobnega sveta so v njem prej ali slej opazili močno zakoreninjeno strukturno togost in zavrtost; togost, ki onemogoča vsa prizadevanja za radikalne, resnično bistvene družbene in politične spremembe« (Barbarič 2025, 143).

funkcionalizacijo družbe, marveč jo, nasprotno, subjektiviteta družbe postavlja v funkcijo lastne totalizacije, ki kot taka odpravi *zgodovino* kot subjektivno formo duha in duhovno formacijo subjekta.

Ta anonimni aktiv moči, ki je udomačen, ponotranjen, posvetovljen in humaniziran kot »družba«, se poslužuje vseh prisilnih nihilizacijskih sredstev. Pritiskanje aktualizacije ne potrebuje družbenega nadzora, ker ga pod visokim pritiskom samo vključuje v svojo funkcijo. Pri tem se tisto, kar se manifestira kot medijska javnost družbe in se demonstrira kot globalna svetovna družba, ne prepozna kot *totalitarni aparat moči*, ki izkorišča vse aktualnosti *nihilizacije*. To, da se je nihilizem spremenil v mahinacijo aktualizacije, pomeni, da se najavlja v funkciji in kot funkcija mahinalne moči razpolaganja nad vsem, da bi ga naredil razpoložljivega brez *videza prisile in nasilja*. Ni nasilen družbeni totalitarizem, pač pa silna totalizacija družbe. Nihilistično sproženi mahinaciji se ni treba predstavljati kot avtoritarna sila, saj je vse postalo *avtomatsko*, kar pomeni: vedno znova aktualno. Na ta način se tudi naše človeško delovanje avtomatizira in uniformira,⁵³ razlika med delovanjem ljudi in delom strojev izgine.

Verjetno je ključno vprašanje filozofije, kako misliti aparat te moči, ali je to moč sploh moč misliti? Kaj bi tu sploh pomenilo »misliti«? Da se še naprej zabavamo z najrazličnejšimi subjekti in objekti družbene produkcije in potrošnje? *Kot da bi se vse odvijalo v aktovki družbenega subjekta, ne pa v agenturi družbene subjektivitete.*

53 »V tej deekonomizaciji, ki se spreminja v desocializacijo, predmeti ne morejo več biti nosilci. Niso več neskončno investibilni, saj so postali *popolnoma* predvidljivi, to pomeni *popolnoma nični*. Postanejo nič: *nihil*. V tem smislu je dovršen računalniški kapitalizem *dovršitev nihilizma*. S popolno in splošno avtomatizacijo se zdi, da ta računalniški nihilizem, v katerega se je kapitalizem strukturno spremenil, ustvarja novo obliko totalitarizma« (Stiegler 2015, 87). »Deekonomizacija« in »desocializacija«, o katerih govori Stiegler, ne pomenita, kot je razvidno iz njegovih razlag, nič manj, marveč *neizmerno več* »ekonomije« in »družbe«.

Nesodobno situacijo filozofije lahko obravnavamo kot posledico nihilizacije časa v prisili aktualizacije oziroma v aktivaciji brez presanka, vendar moramo ob tem pomisliti, da je aktualna ujetost v drvenje časa, od katerega ne preostane nič in kjer umanjajo sleherno stanje, prostor, kraj, situacija, položaj in zadržanje, sama po sebi *nasledek tistega*, kar je filozofija v svojem času domislila kot *aktualnost*. Kako misliti nihilistično sprevrženje v moč nezadržne aktualizacije, ki krati možnost misli ter štopa sleherno možno miselno utemeljitev, iz *nesodobnosti situacije*, v katero je filozofija samo sebe spravila s tem, da je *pripravila podlago opolnomočenju te moči in pri tem sama ostala brez podlage*? Filozofija je povsod na položajih, a sama ni v položaju, da poda svoje razpoloženje v razpoložljivosti vsega po vsem. Položaj ji zagotavlja zgolj to, da je *povsem razpoložljiva in tako vselej na položajih*.

Prvi korak bi morda lahko bil, da nesodobnosti filozofije podelimo neko pozitivno veljavo, namreč v tem smislu, da je filozofska misel lahko edino kot *nesodobna* – kar ne pomeni zgolj neaktualna – *pozorna do mere časa*. Morda se nam s tem odpre drugačen horizont, kot je moč neomejene aktualizacije in funkcionalizacije – ne le kakršenkoli drug horizont, ampak *svetovni horizont*. Ne-kraj nihilizma namreč zaznamuje prav to, da na horizontu ni ničesar, da je horizont izbrisan. To izginotje svetovnega horizonta nam izhodiščno izpričuje aforizem 125. iz Nietzschejeve *Vesele znanosti*, ki skozi pripoved o norem človeku razodene smrt Boga, s katero postane vse na zemlji in v nebesih nično in brezbrizno – puščava.⁵⁴ In četudi je vse dovoljeno, ali prav zato, ker je vse dovoljeno, ne pomaga, kot zabiča drug glasitelj

54 »Norec pa se je pognal mednje in jih prebadal s pogledi. ‚Kam je izginil Bog?‘ Vam bom jaz povedal! *Umorili smo ga*, vi in jaz! Vsi mi smo njegovi morilci! Ampak kako smo to storili? Kako smo mogli izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da smo z njo odbrisali vse obzorje? Kaj smo naredili, ko smo to Zemljo odvezali od Sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se gibljemo mi? Stran od vseh sonc? Kaj ne strmoglavljamo kar naprej, in sicer vznak, vstran, naprej, na vse plati? Je sploh še kje zgoraj in spodaj? Ali ne blodimo skozi neskončni nič? Kaj ne sope v nas prazen prostor?« (Nietzsche 2005, 480–481).

nihilizma v 19. stoletju, Fjodor Mihajlovič Dostojevski, da se človek povzdigne v boga.⁵⁵ *Smrt Boga* je določilna ničelna točka⁵⁶ svetovnega horizonta, na kateri pade in se izniči visoko cenjena avtoriteta aktualnosti skupaj z njenim avtorjem in se hkrati začne totalizacija neke avtoritarnosti, ki ne potrebuje več posebne avtorizacije z naše strani.

»Aktualnost«, če jo razumemo iz lat. *actualitas*, gr. ἐνέργεια, nem. Wirklichkeit, hr. *zbilja*, slov. *dejanskost*,⁵⁷ je prednostni koncept filozofije vse od njenih začetkov, na podlagi katerega ta obravnava sovisje biti in misli, uma in zgodovine⁵⁸ tega, kar je Aristotel poimenoval νόησις

55 V Bratih Karamazovih vrag pravi Ivanu Fjodoroviču: »Po mojem mnenju ni treba prav ničesar rušiti, treba je samo v človeštvu uničiti idejo o Bogu, nato se je treba lotiti stvari! S tem, s tem je treba začeti, o slepci, ki ničesar ne razumete! Brž ko se vse človeštvo do zadnjega odpove Bogu (in jaz verujem, da se bo to razdobje, paralelno razdobjem v geologiji, uresničilo), bo sam po sebi, brez ljudožerstva, padel ves bivši svetovni nazor in to je glavno, vsa prejšnja npravstvenost in vse bo novo. Ljudje se bodo združili, da vzamejo od življenja vse, kar jim more dati, a brezpogojno samo za njihovo srečo in radost na tem svetu. Človek se bo poveličal v duhu titanskega, božanskega in bo postal človek-bog. S tem ko bo človek vsako uro neomejeno premagoval naravo s svojo voljo in znanostjo, bo tudi vsako uro okušal tolikanj visoko naslado, da mu bo nadomeščala vse nekdanje upe nebeških naslad. Vsakdo se bo zavedal, da je ves umrljiv in da zanj ni vstajenja, in bo sprejel smrt ponosno in mirno kakor bog. Iz ponosa, bo razumel, mu ni treba godrnjati zaradi tega, ker je življenje le trenutek, in bo vzljubil svojega brata, ne da bi terjal za to kakršnokoli plačilo. Ljubezen bo zadovoljevala samo trenutek življenja, toda sama zavest njegove trenutnosti bo okrepila njen ogenj toliko, kolikor se je prej raztapljala v upih o neskončni ljubezni v večnosti onkraj groba ... No, in tako dalje in tako dalje, vse po tem kopitu. Zelo prijazno!!« (Dostojevski 1976, 182). Prim. tudi Stellino 2015.

56 Namesto tega se vedno znova postavlja v ospredje, kako so določene družbene razmere na ničelni točki, brez zavedanja, da je tu v ozadju na delu totalizacija družbe, ki to ničelno točko in izničenje terja zase, tj. za lastno opolnomočenje.

57 »Medtem nastopi epoha biti, v kateri se ἐνέργεια prevede z *actualitas*. Grško se zagrne in se do danes javlja le še v rimskem obeležju. *Actualitas* postane *Wirklichkeit*. *Wirklichkeit* [dejanskost] postane objektivnost. Toda tudi ta potrebuje, da ostane v svojem bistvu, v predmetnosti, značaj prisotnosti. To je prezenca v reprezentaciji predstavljanja. Odločilni obrat v u-sodbi biti kot ἐνέργεια tiči v prehodu k *actualitas*« (Heidegger 1977, 371; prim. še Heidegger 2003d).

58 V uvodu k *Predavanjem o zgodovini filozofije* Hegel v zvezi z razumevanjem razvoja filozofske misli opozori: »Da bi razumeli, kaj je razvoj, moramo razlikovati

νοήσεως (*Metafizika XII*, 9, 1) in nato Hegel kot *Denken des Denkens*, *mišljenje mišljenja*, kot *um*, ki se zaveda samega sebe, in ga povzdignil v božanstvo (prim. Hegel 2023, 175). Spričo tega se nam dandanašnja zasedenost in obsedenost z aktualnim zdi naravnost banalizacija tega

med dvema – tako rekoč – stanjema. Eno je tisto, kar je znano kot nagnjenost, sposobnost, biti sam po sebi, kot ga imenujem (*potentia*, δύναμις). Druga določitev je biti za sebe, resničnost (*actus*, ἐνέργεια). Pravimo, da je človek razumen, da ima razum po naravi; tako ga ima le v nagnjenosti, v zametku. Človek ima razum, pamet, domišljijo, voljo, ko se rodi, že v maternici. Otrok je tudi človek, vendar ima le sposobnost, realno možnost razuma; je tako dober, kot da nima razuma, ta še ne obstaja v njem; še ne more storiti ničesar razumnega, nima razumnega zavedanja. Šele ko postane tisto, kar človek je, njegovo, torej razum za sebe, ima človek resničnost v kakršni koli obliki – je resnično razumen in zdaj za razum« (Hegel 1986a, 39–40). »Nemška beseda ‚Wirklichkeit‘ tradicionalno prevaja latinsko ‚actualitas‘, ki pa prevaja grško ‚energeia‘ (in včasih tudi *entelecheia*). Gre za uresničitev (generične, torej možne) oblike, ki kot taka vedno pripada nekemu *notranjemu potencialu* ali *dispoziciji* stvari ali (možnemu) procesu. Angleška beseda ‚actuality‘ je medtem izgubila konceptualne povezave z *obliko* ali vrsto ali tipom tega, kar nekaj *dejansko* je. Danes se uporablja v smislu zgolj *empirične prisotnosti*, ki jo neposredno zaznavajo čuti in prevladujoče *sile*. Aristotelovi besedi ‚energeia‘ in ‚entelecheia‘ v nasprotju s tem ustrezata *dejanskemu vzroku* nekega *pojavnosti*, tako kot se določena stvar kaže v *pojavih*, ki jih povzroča. *Obstoj* vzroka se kaže v njegovem učinku. Ta trditev predpostavlja nekaj predznanja o potencialih vzročne stvari, njenih močeh, silah ali dispozicijah. Ker beseda ‚aktualnost‘ ne vsebuje nobenega konceptualnega sklica na takšno teoretično *oblikovano* strukturo in *njeno* uresničevanje, ni dober prevod za nemško besedo ‚Wirklichkeit‘. Področje *aktualnosti* v sodobni angleščini je področje neposrednih izkušenj, pojavov. Hegel uporablja besedo ‚Realität‘, ker ima nemška beseda ‚Aktualität‘ poseben pomen ‚pomembne nove zadeve‘. Nemška beseda ‚Wirklichkeit‘ izraža naslednje značilnosti: nekaj realno (*wirklich*) obstaja, če se ne le zdi, da obstaja, ali se kaže, da obstaja. Če nekaj realno obstaja, *deluje*. To pomeni, da po splošnih vzročnih zakonih proizvaja ustrezne pojave, do katerih imamo dostop z različnih perspektiv, tj. razlikujemo ‚dejanski predmet‘ (*das wirkliche Ding*) od njegovih pojavov – glede na različne položaje v času in prostoru. To vključuje nekaj trenutkov daljše trajanosti, ki daleč presegajo vsakršno pojmovanje nečesa, kar se nanaša samo na dejanskost« (Stekeler-Weithofer 2018, 63–64; prim. tudi celotni zbornik, posvečen Heglovemu pojmovanju *Wirklichkeit*, Menegoni in Illetterati 2018).

visokega, pravzaprav kar vzvišenega filozofskega pojma.⁵⁹ Da imamo danes opraviti s široko in raznovrstno banalizacijo izkustva sveta⁶⁰ in

59 »Nem. *Aktuell*: ‚pomembno za sedanjost, sodobno, aktualno, nujno‘ (sredi 19. stoletja), prej ‚resnično, dejansko, sedanje‘ (prva polovica 18. stoletja), izposojenka iz francoščine *actuel* ‚dejansko, pričujoče, učinkovito‘ (danes tudi ‚sodobno, povezano s sedanjostjo‘). Ta izhaja iz poznolatinškega *actuālis* ‚dejaven, učinkovit, dejanski‘, ki je izpeljan iz glagola lat. *agere* (*āctum*) ‚gnati, delovati‘ (glej *agieren*). Izraz se je po francoskem vzoru sprva uporabljal v pomenu ‚dejanski‘, v drugi polovici 19. stoletja pa je postal modna beseda, ki so jo najraje uporabljali novinarji v pomenu ‚nov, sodoben. Pomen v francoščini izhaja iz ‚na tiru‘ in preko ‚namenjen skupni rabi‘ vodi do ‚splošen, trivialen‘« (<https://www.dwds.de/wb/aktuell>).

Michel Foucault ugotavlja, da Kantov spis »Kaj je razsvetljenstvo?« vzpostavlja povsem novo stališče do aktualnosti in ga povezuje s kasnejšimi Baudelairejevimi opisi modernosti: »Ko pomislim znova na Kantov tekst, se sprašujem, ali ne bi mogli modernosti dojeti prej kot držo (*attitude*) kot pa zgodovinsko obdobje. In z ‚držo‘ mislim način navezovanja na sočasno realnost; prostovoljno izbiro, ki jo naredijo določeni ljudje; in nazadnje, način mišljenja in občutenja; tudi način delovanja in vedenja, ki istočasno označuje razmerje pripadnosti in se predstavlja kot naloga. Do neke mere nedvomno podobno tistemu, kar so Grki imenovali etos. In zato je mislim, da bi bilo bolj koristno kot poskusi razlikovanja ‚moderne dobe‘ od ‚predmoderne‘ ali ‚postmoderne‘, če si prizadevamo ugotoviti, kako se drža modernosti od svojega formiranja naprej spopada z državami ‚protimodernosti‘. Da bi na kratko označil to držo modernosti, bom vzel skorajda nepogrešljiv primer, namreč Baudelaire; kajti njegova zavest o modernosti je široko priznana kot ena najbolj izostrenih v 19. stoletju.

1. Modernost so pogosto opredeljevali kot zavest o diskontinuiteti časa: prelom s tradicijo, občutek novosti, vrtoglavice pred bežečim trenutkom. In res se zdi, da prav to pove Baudelaire, ko definira modernost kot ‚prehodno, bežno, kontingentno‘ (Slikar modernega življenja, v *Zbrana dela*, zv. 4, Dreieich 1981, str. 286). Toda biti moderen zanj ne pomeni pripoznavanja in sprejemanja tega neprestanega gibanja; nasprotno, pomeni privzetje določene drže do tega gibanja; in ta hotena, težavna drža ni drugo kot ponovno zajetje nečesa večnega, ki ni onstran sedanjega trenutka, niti za njim, ampak v njem. Modernost je različnost od mode, ki zgolj postavi pod vprašaj tok časa; modernost je drža, ki omogoča, da dojamemo ‚heroični‘ vidik sedanjega trenutka. Modernost ni fenomen občutljivosti za bežečo sedanjost; modernost je volja do ‚heroiziranja‘ sedanjosti« (Foucault 1987, 42–43).

60 Radomir Konstantinović v svoji *Palanki* opredeli banalnost kot »prvo načelo ničā«: »Človek je dejstvo med dejstvi tega dejstvenega sveta, sveta, preverljivega s skrajno hitrostjo in skrajno učinkovitostjo, tako da tu ne more biti niti gibanja preverjanja: svet je preverjen, tudi v tem ‚gotov‘, izčrpan svet, bil je prej, kot je bil. Jaz kot dejstvo dejstvenega sveta sem se zgodil pred samim sabo in zunaj samega sebe, ker zunaj tega

da ta zaznamuje naše nihilistično razpoloženje (Ludes 2018), verjetno ni potrebno posebej izpostavljati,⁶¹ tudi ni potrebno posebej navajati tistega, kar je Hannah Arendt v nekem drugem kontekstu izpostavila kot *Banalität des Bösen* skupaj z *Gedankenlosigkeit*, ki karakterizirata totalitaristično zlovest brez vedenja in vesti.

Nivelizacija vsega in vsakogar na aktualno predpostavlja, da ni ničesar zunaj tega, kar se aktualizira, iz česar sledi *nihilizacija sveta*, v katerem vse lahko samo še funkcionira in razen tega nič. V skladu s tem oziroma v tej funkciji se vztrajno in brez razlike brišejo človeške identitete, ki jih nadomeščajo vsakovrstne identifikacije z aktualno družbenim. Naposled tudi moč aktualnega samo še zgineva v nezaznavnosti, neprepoznavnosti in brezvrednosti, z drugo besedo: *v nihilizaciji in nihilizmu*.

V družbenih teorijah se to opisuje kot učinek modernizacije, seveda brez premisleka tega *učinkovanja* ter njegove *učinkovnosti* in *učinkovitosti*.

Postavlja se vprašanje, v kolikšni meri je tu sploh še možno povedati karkoli bistvenega, kaj šele izraziti duh časa, ki se mu je nadelo *čin subjektivnosti* in se ga razlaga na način učinka subjekta ali kot zločin nad njim. V kritičnem razpravljanju, napravljanju, popravlja-

,preverjanja'. Moja senzacija samega sebe je lahko samo hipno razodetje *navzočnosti*, ki, ko se je skušam zavedati, kakor vsakršno absolutno dejstvo, z bliskovito bistrostjo pade v tautologijo kot samo-označenje z brez-izraznostjo» (Konstantinović 2024, 87). Kot drugo načelo niča Konstantinović navaja senzacionalizem.

61 Izhajajoč iz Aristotelovega pojmovanja ἐνέργεια in Heglovega pojmovanja *Wirklichkeit* se Michael Marder v svoji študiji *Energy Dreams: Of Actuality* (2017) ukvarja s preoblikovanjem našega odnosa do aktualnosti, ki ga zaznamuje neomejena poraba energije: »Za nas je realnost le vmesna postaja na avtocesti neomejenih možnosti. Energijo črpamo iz predpostavke, da je potencialnost brezmejna in da jo prav ta brezmejnost sploh omogoča. Za takšnimi predpostavkami se ne skriva le zanemarjanje, ampak uničenje resničnosti. Bolj ko govorimo in delujemo v imenu neskončnih možnosti, bolj negotova in končna postaja končnost. Energijo črpamo iz pomanjkanja energije, tako da uničujemo in razgrajujemo strukturo bivajočega. Največji sovražnik današnjega človeštva, našega planeta in materialnega bivanja kot takega je nebrzdana možnost, ki svet vedno bolj dela nemogoč« (Marder 2017).

nju in pospravljanju je *činovniška kriza subjekta* (prim. Vattimo 1981; Cadava/Connor/Nancy 1991; Žižek 1999; Klepec 2004; Pippin 2005; Butler 2015; Lubczonok 2017; Gabriel 2024; Plesa 2025), ne *pa sama situacija*, ki aktualizira, aktivira in pritiska na subjekt in ga spravlja v »stisko«. Čas subjekta je minil, pravi aktualna postmoderna teorija, vendar je subjekt, zlasti kritični subjekt, še vedno intenzivno zaposlen s svojimi večjimi in manjšimi krizami in hipokrizijami ter je tudi uspešno kapitaliziral svojo lastno kapitulacijo.

Postmoderni diskurz (iz latinskega *discurrere*, »razteči se«, »razširiti se«) še vedno pluje po *bežeči situaciji modernosti* (Bauman 2002), ki nikjer ne doseže sodobnosti, je samo aktualna, ne pa zgodovinska na način epohalnosti, ki bi *odobrila* dobo sodobnosti, kot jo je nekoč *idea tou agathou*, ideja dobrega, ki po svoji možnosti presega bitnost. *Ali kot jo bo nekdaj dogodje, bitno-zgodovinsko vzdržano (epechein) u-očenje (Er-eignis – Er-äugnung)?*

Govoriti o duhu časa in stanju duha je sicer še vedno in morda tudi vedno bolj »privlačno« in »popularno«, a le tako, da pospešuje nivelizacijo, kanalizacijo in devalvacijo aktualnosti v postmoderni aktualizem, ki se ga ne usmili noben duh, in če se slučajno ga, je takoj deležen zasmehovanja ter preobražen v prikazen, vredno pomilovanja. Kritični duh je, kot sta pokazala Valery (2005) in Husserl (1989), postal neduh krize.

Karl Jaspers v prvem poglavju »Nastanek epohalne zavesti« svojega dela *Duhovna situacija časa*, ki je prvič izšlo leta 1931 in je bilo od takrat večkrat ponatisnjeno in dopolnjeno, ugotavlja, da je celotna razprava o krizi modernizma zaznamovana s pomikom *časa kritike v krizo časa*:

V Heglovi dialektiki je bila podoba celotne svetovne zgodovine način, na katerega se je sedanost ovedala same sebe; ostala je druga možnost, da se konkretna zgodovina goji v njenem daljnem bogastvu in se *pozornost* usmeri *izključno na sedanost*. Že Fichte je v svojem delu *Grundzüge des gegenwär-*

tigen Zeitalters podal takšno kritiko časa, sicer z metodološkim sredstvom abstraktne konstrukcije svetovne zgodovine od začetka do končne izpolnitve (kot sekularizacija krščanske filozofije zgodovine), vendar s pogledom na njeno najglobljo točko: na sedanost kot dobo popolne grešnosti. Prvo celovito kritiko svojega časa, ki se je po svoji resnosti razlikovala od vseh prejšnjih, je podal *Kierkegaard*. Njegovo kritiko prvič slišimo kot kritiko tudi našega časa; kot da bi bila napisana včeraj. Človeka postavi pred nič. *Nietzsche* mu je sledil nekaj desetletij kasneje, ne da bi poznal *Kierkegaard*a. Videla sta prihod evropskega nihilizma, v katerem sta svojemu času postavila neizprosno diagnozo. Oba filozofa sta bila za svoje sodobnike kurioziteti, ki sta sicer vzbudili senzacionalnost, vendar ju še niso jemali resno. Predvidela sta, kar je že bilo, ne da bi to takrat vzbudilo zaskrbljenost; zato sta šele danes postala povsem aktualna misleca.

Devetnajsto stoletje je zaznamovalo – v primerjavi s *Kierkegaardom* in *Nietzschejem* – *mračnejše zavedanje časa* (Jaspers 1979, 12–13).

Z Jaspersom se vsekakor lahko strinjamo, kar zadeva pionirsko vlogo *Kierkegaard*a in *Nietzscheja* – in morda bi lahko dodali še *Marxa*⁶² – za razvoj sodobne filozofije, v kateri je sedanost v svoji *sodobnosti* sama sebi postala problem, in za s tem povezano *kritiko časa* v nasprotju s časom kritike, kot jo poudarja Kant v predgovoru h *Kritiki čistega razuma*:

62 Jaspers se v svojem delu *Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung* (*Filozofska vera v luči razodetja*), ki je izšlo leta 1948, sicer nekoliko podrobneje ukvarja tudi z *Marxom* in *Dostojevskim* (zlasti z njegovim romanom *Bratje Karamazovi*). V *Kierkegaardovi* diagnozi časa ni pomemben samo njegov »eksistencialni obrat«, pač pa tudi njegovi vpogledi v »oblast množic« (glej *Kierkegaard* 2018; Tuttle 1996; Komel 2025).

Naša doba je prava doba kritike, ki se ji mora podvreči vse
(Kant 2019, 11).

Po Kantu je sodobnost te dobe in njene filozofije utemeljena v kritičnem duhu. Kantova inavguracija kritičnega duha najde svoj popolni izraz v znameniti Heglovi formuli iz uvoda k *Orisu filozofije pravice* (1821):

Kar je umno, je dejansko;
in kar je dejansko, je umno (Hegel 2013, 23).

V luči te formule Hegel definira filozofijo kot »svoj čas, zajet v mislih« (Hegel 2013, 24).⁶³ Opredelitev spremlja opomba, ki že meče določeno senco na aktualnost filozofije kot »svoj čas, zajet v mislih«, in sicer:

Če rečemo še besedo o poučevanju, kakšen svet mora biti, pa filozofija tako ali tako vedno pride prepozno. Kot *misel* sveta se v času pojavi šele, ko je dejanskost že dokončala svoj proces omike in se izgotovila (Hegel 2013, 25–26).

Seveda smo v skušnjavi, da v tej Heglovi formulaciji prepoznamo določeno nesodobnost filozofije. Nastopi tudi vprašanje, ali je mogoče v Heglovi filozofiji in klasičnem nemškem idealizmu najti predznake dobe nihilizma (prim. Pöggeler 1970; Kobe 2005). Seveda bi lahko dodali še prisotnost nihilizma v duhovni zgodovini 19. stoletja (prim. Stewart 2023) in jo nato primerjali s tisto v 20. in 21. stoletju (Volpi

63 »*Hic Rhodus, hic saltus*. Pojmiti to, *kar je*, je naloga filozofije, kajti to, *kar je*, je um. Kar zadeva individuum, je tako ali tako vsak *sin svojega časa*; tako je tudi filozofija *svoj čas, zajet v misli*. Prav tako nespametno si je domišljati, da bi katerakoli filozofija lahko segla preko svojega pričujočega sveta, kot da bi individuum preskočil svoj čas, skočil preko Rodosa« (Hegel 2013, 24).

1999). Ali je tak interpretativni vidik sam po sebi dovolj, da se ustrezno poda *epohalnost nihilizma*, ki skozi filozofijo zgodovinsko deluje tako, da njeno kritično pozicijo privede v krizo duhovne situacije časa, kakor to formulira Jaspers?

Čeprav je vnovična obravnava misli Kanta, Fichteja, Hegla, Schellinga, Schopenhauerja, Kierkegaarda, Marxa, Nietzscheja, Jaspersa, Husserla, Heidegggra itd. filozofsko zagotovo ne le spodbudna, marveč tudi zavezujoča, nas lahko neosmišljen nagib k aktualizaciji filozofske tradicije oddalji od imanentne zgodovinskosti filozofije, ki vključuje *epohalno izkušnjo nihilizma* kot svoj ključni *dogodek*, ki ga merodajno opredeli Nietzsche v 343. paragrafu *Vesele znanosti* »Kako je z našo vedrostjo«:

Največji novejši dogodek – da je »Bog mrtev«, da je vera v krščanskega Boga postala neverjetna – začenja že metati svoje prve sence na Evropo. Vsaj nekaj redkim, katerih oči, katerih *nezaupljivost* v očeh je zadosti močna in tenkočutna za ta igrokaz, se pač zdi, kakor da je zašlo eno od sonc, kakor da se je nekakšno staro globoko zaupanje spremenilo v dvom: tem se mora naš stari svet dozdevati vsak dan bolj večeren, bolj sumljiv, bolj tuj, »starejši«. V glavnem pa je mogoče reči: dogodek sam je veliko prevelik, preveč oddaljen, preveč ob strani od zmožnosti dojemanja številnih, da bi se smelo reči, kakor da je le glas o tem *že prišel*; nikar šele, da že številni vedo, kaj se je pravzaprav zgodilo – in kaj vse se mora poslej zgoditi, potem ko je bila ta vera spodkopana, saj je bilo postavljeno na nji, naslonjeno nanjo, vanjo vraslo: na primer naša celotna evropska morala (Nietzsche 2005, 221).

Epohalna izkušnja nihilizma terja osmislitev, v kateri se mislenje samo zgodovinsko preokrene in s tem nujno postane nesodobno za

celotno filozofsko izročilo.⁶⁴ V epohalni izkušnji nihilizma se kot obrat smisla, sledeč 345. paragrafu Nietzschejeve *Vesele znanosti*, naznani, kakor v neki igri senc, prav ta *zadržanost sodobnosti*, ki je *epohalna*, pri čemer je potrebno vzeti v zakup rabo besede *ἐποχή* v grški astronomiji, pri stoikih in skeptikih ter nadalje v Husserlovi transcendentni fenomenologiji⁶⁵ in Heideggrovem zasnutku zgodovine biti. Ob tem je treba še poudariti, da se beseda *epoha* od 18. stoletja naprej uporablja v smislu začetka časovne faze, obdobja, razdobja, dobe.⁶⁶ Da bi lahko čas in prostor miselno prosto dojemali, je potrebna izkušnja epohalnosti. O zgodovinskosti aktualnosti, resničnosti, realnosti, prisotnosti, položaju in situaciji lahko govorimo le *pod plastjo epohalnosti*.

V svojih prvih predavanjih po drugi svetovni vojni v študijskem letu 1951/52 z naslovom *Kaj pomeni misliti*, ki se navezujejo na njegov premislek dovršenega nihilizma kot *dobe zapuščenosti (od) biti*, Heidegger opozarja na posebno zadržanost misli, ki določilno zaznamuje naš čas:

*Najpomiselnejše v našem pomisljivem času je,
da še ne mislimo* (Heidegger 2017, 13).

64 Heidegger v spisu »Konec filozofije in naloga mišljenja« naknadno pripomne: »Epohalno ni času primerno [*Zeitgemäße*], marveč tisto času neprimerno [*Unzeitgemäße*] za epoho« (Heidegger 2019a, 71).

65 Prim. Held 2013. »Tako ugotovimo, da na začetku zgodovine te besede, ki bo za Husserla postala odločilna – in sicer prav zaradi svoje skrivnostnosti –, *ἐποχή* pomeni ‚prestanek svetlobe‘« (Rovatti 1989, 278).

66 »*Epoche* f. ‚časovno obdobje‘. Mlat. *epocha*, grško *epoché* (*ἐποχή*), določen čas, po katerem se meri čas, dejansko, zaustavitev, zadrževanje, zaviranje, prekinitev, točka mirovanja, fiksna točka, iz grškega *épéchein* (*πέχειν*), ustaviti se, zadržati se, počakati, v 17. stoletju prevzeto v nemški jezik. Vendar pa samostalni v nemščini, tako kot v sodobni francoščini (v nasprotju z grščino in latinščino), označuje ‚časovno obdobje pomembnih zgodovinskih dogodkov‘. Samo v fiksni povezavi *Epoche machen* (18. stoletje), ki prevaja francoski izraz *faire époque*, je še mogoče prepoznati pomen, ki je bil v francoščini na prelomu iz 17. v 18. stoletje običajen, in sicer ‚čas, v katerem se zgodi nekaj pomembnega (in ki se zato lahko obravnava kot začetek novega časovnega obdobja)‘; v tej povezavi *epochemachend* part. adj., uvajanje nove epohe, pomembno (18. stoletje); *epochal* adj., pomemben, latinizirana izpeljanka iz 20. stoletja« (<https://www.dwds.de/wb/Epoche>). Prim. tudi Rovatti 1989, 277–278.

Seveda bi Heideggrovo konstatacijo, da v našem negotovem času še ne mislimo, lahko vzeli za potrditev Heglove teze, da filozofsko razmišljanje nujno zamuja to, kar se odvija kot zgodovinski proces. Toda Heidegger ne govori o zamudi teorije v primerjavi z realnostjo, ampak o *zgodnosti mislenja*, ki *pred časom* odločilno določa nesodobno situacijo filozofije. Heidegger ne kritizira časa in ne išče izhoda iz krize kritičnega mišljenja. Prav tako se ne pritožuje nad banalnostjo našega časa, v katerem nihče ne razmišlja. V tem primeru bi bil to brezsmiseln čas, ne pa pomisljivi čas. Ugotovitev, da danes še ne mislimo, vsekakor daje misliti, lahko jo pa seveda tudi gladko zavrremo kot navadno filozofsko domislico in ekskluzivizem.

Če sploh kaj, potem lahko Heideggru gotovo priznamo to, da se je zavedal, kako je »mišljenje« danes vsemogočno in človek brez vsakršnih pomislekov računa z njim. Izumlja celo superinteligentne stroje, da bi lahko računsko razpolagal z vsem in vsakim (prim. Gabriel 2018). Vendar v to aktualiziranje bivajočega v njegovi bivajočnosti kot v aktualno metafiziko ni vračunana izguba biti, ki sama po sebi ni nič bivajočega in epohalno z njo sploh »ni nič«, kot Heidegger poudari v svojem premisleku bitnozgodovinske dovršitve nihilizma (prim. Heidegger 1971). Dovršena metafizika nihilizma se izvršuje kot *nihilizacija* in ima v tem pogledu izvršilno moč *perfektizacije*. V tej luči oziroma zatamniti Heidegger razglasi skrajno nesodobnost filozofije danes v smislu njenega *konca*.⁶⁷ Dovršitev nihilizma in nihilizacija

67 »Kaj pomeni govor o koncu filozofije? Konec nečesa prehitro razumemo v negativnem smislu, kot golo prenehanje, kot izostanek nekega napredovanja, če ne celo kot propad in nezmožnost. V nasprotju s tem pa govor o koncu filozofije pomeni dovršitev metafizike. A dovršitev ne pomeni popolnosti, tako da bi morala filozofija ob svojem koncu doseči najvišjo popolnost. Ne manjka nam samo vsakršno merilo, ki bi nam dovoljevalo, da bi popolnost neke epohe metafizike ocenjevali glede na kako drugo. Sploh nimamo pravice, da bi ocenjevali na tak način. Platonovo mišljenje ni popolnejše od Parmenidovega. Heglova filozofija ni popolnejša od Kantove. Vsaka epoha filozofije ima lastno nujnost. Da neka filozofija je, kar je, moramo preprosto priznati. Saj vendar ne gre, da bi eni dajali prednost pred drugo, kakor je to možno glede različnih svetovnih nazorov. Stari pomen naše besede ‚konec‘ pomeni isto kot kraj: ‚od enega konca do drugega‘ pomeni: od enega kraja do drugega.

sveta *spravita filozofijo do konca*, vendar tega konca ne gre razumeti na način, da v našem času ne več filozofsko mislimo, marveč da *še ne mislimo* tistega, kar daje misliti, namreč da *končno* mislimo bit na *kraju* razlike biti in bivajočega, ki jo metafizično izvrševanje nihilizacije kot tako zatira in zastira. *Konec filozofije je epohalni kraj razlike*.⁶⁸ *Konec biti, ne bivajočega*, skriva v sebi začetek mislenja s konca filozofije.

Prav tako bi bilo napačno razumeti, da takoj, ko mislimo bit samo, že *mislimo*. Misliti o biti sami pomeni isti, čeprav ne povsem enak nihilizem, kot tisti, ki vse reducira na računanje z bivajočim, saj uveljavlja višjo aktualnost biti proti aktualizaciji bivajočega. Potrebno je razmišljanje *v* in *skozi* razliko med bitjo in bivajočim, ki predpostavlja epohalno nesodobnost »še-ne-misliti«. Ne gre torej za mislenje, ki še ni prišlo do misli, ki še ni doseglo identitete s seboj, ampak za mislenje, ki je na poti k razliki in tako epohalno zmisli na predčasnost »še-ne«. Tako odmerjanje mislenja nima nič opraviti z odmerki aktualnega v času, marveč ga določa in o njem odloča *mera časa*, to pomeni: *razlika*, ki se vmes epohalno odpira kot »še ne«. »Še ne« povezuje v sebi *nesodobnost filozofije* in *epohalnost nihilizma*. Razmik razlike odmakne tisto, kar se aktualno vsiljuje, drugam, tako da ga je mogoče izkusiti in misliti še na drug način. V »še ne« se odvija epohalni odmik od nihilističnega zagona k aktualnemu.

Epoha dovršenega nihilizma od filozofije terja, da potegne epohalno potezo v odnosu do sebe same, do konstelacije svoje lastne situacije. Beseda »epohalnost« tu nastopi v dveh ozirih, in sicer v smislu »zdržnosti« in »zadržanosti« in v smislu »začetka dobe«. Oboje je vsebovano v reku »še ne mislimo«. Ključno je, da se epohalnost odstre kot kontrapunkt aktualizaciji, ki sprosti *kontrado filozofije*, kolikor je ta, po Heideggru, *prišla do konca* (Heidegger 2019a).

Konec filozofije je kraj, tisto, v čemer se celota njene zgodovine zbira v svoji skrajni možnosti. Konec kot dovršitev pomeni to zbiranje« (Heidegger 2019a, 70–71).

68 »Notrina raz-ločenja je tisto zedinjajoče Διαφορά, skozi-nosečega iznosa. Raz-ločenje iznaša svet v njegovo svetenje, iznaša reči v njihovo zaročanje. Z iznašanjem nosi eno k drugemu« (Heidegger 1995, 22).

V primerjavi s Heideggrom, namerno, še vedno ohranjamo poimenovanje *filozofija*. Njegovo razločitev filozofije in mislenja je sicer mogoče razumeti v smislu epohalnega preloma, vendar pa lahko hkrati zastre odločilno zadevo, namreč da filozofija z epohalnim okretom mislenja vendar *ostane ista*. Heidegger to po svoje izpove z naznačitvijo, da je *Ereignis*, dogodje, potrebno »misliti iz istega po istem k istemu« (Heidegger 2019b, 34), ki jo podpre še z opredelitvijo fenomenologije kot tautološkega mislenja – *tautòphasis* (Heidegger 2025b). To zveni »paradokсно«, vendar gre za epohalno pra-dokso *zgodovinskosti* filozofije v smislu *usojanja dogodja* mislenja samega. Istost kot so-dobnost.

Poudarili smo, da se nihilizem pojavi v prilogi opolnomočenja moči nad vsem, kolikor sproži nihilizacijo obzorja sveta, ki se razprši v nesorazmernosti aktualizacije. Kako lahko filozofija epohalno izide iz tega kroga moči nihilističnega praznega teka, če se, vsaj tako se zdi, vedno bolj zapleta v tisto, kar lahko tako ali drugače pomeni njen propad? Takšen sodoben propad pa nima nič opraviti z nesodobno situacijo konca filozofije kot njenega epohalnega mesta.⁶⁹

Ta zapletenost in zaplet, ta aporija, pa odpira še en moment epohalnosti, ki ga doslej v povezavi z nesodobno situacijo filozofije še nismo posebej poudarili. Filozofskega mislenja ni mogoče obravnavati kot kognitivne dispozicije človeka, čeprav ga je v določeni meri mogoče predpostavljati pri vsakem od nas. Filozofsko misljenje ne izhaja iz tega, kar nas opredeljuje v biološkem, antropološkem, kognitivističnem in tehnološkem smislu. Ne izhaja niti iz razumevanja človeka kot družbenega bitja. Vprašanje, kaj človeka kot človeka določa in opredeljuje, je *zadeva filozofije same* in hkrati *prizadevanje človeka*, da bi mislil filozofsko. To velja tudi za nesodobno situacijo filozofije v dobi nihilistične mahinacije, ki jo prestajamo v naši človeškosti in je še ne zmoremo izrecno misliti, mislimo pa jo lahko šele, ko jo *do-mislimo*.

69 Heideggrova opomba v spisu »Konec filozofije in naloga mišljenja«: »Epohalno ni tisto, kar je sodobno, ampak tisto, kar je nesodobno za epoho« (Heidegger 2019, 70).

Kot poudarja Heidegger v svojem predavanju »Kaj je filozofija?«, filozofsko mislenje določilno izhaja iz tega, kar prestajamo v naši človeškosti (prim. Rocha de la Torre 2019), to je iz nedoločnega, a vendar odločilnega razpoloženja ali patosa, ki nas prevzame v našem svetnem pre-bivanju:

Že grška misleca Platon in Aristoteles sta opozarjala na to, da sodita filozofija in filozofiranje v tisto dimenzijo človeka, ki jo mi imenujemo razpoloženje (Stimmung) v smislu ubranosti in odmerjenosti-uglašenosti.

Platon pravi (*Teajtet*, 155d): μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.

»Prav zelo namreč je filozofov ta πάθος – čudenje; ni namreč kakega drugega obvladujočega Odkod za filozofijo razen tega.«⁷⁰

Danes morda ni več ničesar, kar bi nas lahko začudilo in spričo česar bi obstrmeli. Čudenje je nadomestilo strmenje v zaslone kot praksa neprestanega posodabljanja življenja. Svetna antipatija filozofije kot epohalno nerazpoloženje v njeni nesodobni situaciji je danes – če *dandanes* sploh še je kak »danes«, in ne zgolj in samo še *danzadnevnost* – vnaprej opredeljena z *nihilizacijo*. Nihilizem je tisto, kar filozofija brez danes, včeraj in jutri najde v sebi, in način, kako se sama nahaja, tako da na obzorju vidi *le nič od nič*a (prim. Bunta 2007). Nihilizacija sveta v nas in med nami ne pomeni le bivanjske in sobivanjske nerazpoloženosti, marveč predvsem razpoložljivost, ki je na oblasti, *da omogoča totalizacijo moči in nič drugega kot neizmernost te moči*. Ostaja odločilno vprašanje, ki kot »neodločeno« vse prepogosto pod-

70 Heidegger 1967b, 403. Urbančič prevede »im Sinne der Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit« kot »v smislu ubranosti in od-merjenosti uglašenosti«, kar je pomenljivo v pogledu razvija v zaključku našega razpravljanja. Glede nemškega besednega sklopa *Stimme* (glas) – *Stimmung* (razpoloženje) – *Bestimmung* (določitev) – *Übereinstimmung* (soglasje) glej Komel 1996, 140.

lega pasivnosti, patetiki, patologiji in splošni antipatiji ter le izjemoma vzbudi *filozofski patos*: v kakšni situaciji se nahajamo in kje se nahajamo, ali sploh še kaj najdemo, predvsem pa, kam iščemo? Tako vprašujoči se brez glasu iztrgamo iz pritiska situacije časa v *tišino filozofije*.

Vprašanje nas iztrga iz svetovnih razmerij, v katera smo vpeti, čas in prostor za *trenutek prestaneta*. Ta trenutek je v epohalnem smislu mogoče razumeti iz bližine tega, kar Platon v dialogu *Parmenides* opisuje z ἐξαίφνης, namreč: »dieses wunderbare Wesen [φύσις ἀτοπός], der Augenblick, liegt zwischen Bewegung und Ruhe als außer aller Zeit«, »to čudovito/čudežno bitje [φύσις ἀτοπός], trenutek, leži med gibanjem in mirovanjem kot zunaj vsega časa ...« (Platon, *Parmenides*, 156d–e; Platon 1991, 96–97, namenoma ohranjamo Schleiermacherjev prevod). »Zunaj vsega časa«, »kar ni v nobenem času« (ἐν χρόνῳ οὐδὲνι οὕσα), tu ne pomeni preprosto nečesa, kar obstaja zunaj in mimo časa, ampak neki *iz-ven časa in sebe* samega, ekstatiko, ki *nas potegne s seboj*. Kam? Tja, kjer srečamo mero časa, po katerem razumemo tudi našo človeško eksistenco kot u-časnjeno. A zakaj le *ekstatično* v trenutku? *Kraj trenutka*⁷¹ je *onkraj* konca in *tokraj* začetka. Vpad v tisto, v kar vedno že padamo kot najlastnejši čas brez lasti, bi lahko razlagali kot »transcendenco«, »eros«, »entuziazem« ali kot »dionizično opojnost« v nasprotju z »apolonsko jasnostjo«. Vendar pa v tem tiči nevarnost, da nošnja filozofije v iz-nosu mislenja v od-nos biti, ki edino lahko *pridobi dobo sveta*, razumemo kot skok v neznano in nepoznano. Filozofsko mislenje, tako rečeno, *zadržano naprej skače nazaj* ter v svojem epohalnem začenjanju sprostre dobo našega prebivanja in sobivanja v svetu. Sprostrtje tu ni toliko povezano z vznemirljenostjo vznesenosti in navdušenja, kakor z *odmerjenostjo*, ki *jemlje od mere časa*. Samo *odmerjenost* lahko epohalno vzdrži neizmerno mahinacijo nihilizacije.⁷²

71 Heidegger se posluži poimenovanja *Augenblickstätte* (Heidegger 1989b, 437). Prim. tudi Barbarić 2004; Nielsen 2022.

72 Odmerjenost nam podaja napis Μηδὲν ἄγαν (*Ničesar preveč*), ki je skupaj z napisom Γνῶθι σεαυτὸν (*Spoznaj samega sebe*) stal na vhodu v Apolonov tempelj v Delfih (prim. Platon, *Protagoras*, 343a–b). Napis se nanaša na nič kot *ključno mero*.

Odmerjenost ni le ključno obeležje filozofskega mislenja, marveč sam njegov *ključ*, ki odpira okna človeške duše in duhovna vrata sveta v razved, tako težko, tako lahko.

Nihilizacija pa poteka onkraj vseh mer in se hrani iz neizmerne moči nad vsem, kjer »nikoli ni ničesar preveč«.

NIHILIZACIJA V SMISELNI DEZORIENTACIJI

Naslov »Nihilizacija v smiselni dezorientaciji« ne uvaja kake nove teme, samo pozornost do nje je bila dolgo, predolgo odvrnjena, ali se jo je v najboljšem primeru nadomeščalo z bolj prikladnimi in manj zahtevnimi refleksijskimi okviri pisanja po kalnih vodah, kjer polagoma, a vztrajno, potone vse. Na glavo obrnjene ladje se potem celo predstavlja kot glavne adute v spopadu duhov. To je danes približno »humanistika«. Kaj potem sploh še lahko *nagovori misel* in nekako »ima smisel« ter bi ponudilo neko smiselno orientacijo, kakor jo je, denimo, podal Jan Patočka s tem, verjetno za sodobnost sedanje dobe že docela odmaknjenim napotilom:

Zdi se, da je druga svetovna vojna Masarykovo filozofijo kompromisa z njenim združevanjem pozitivističnih in kantovskih motivov ter Masarykov razsvetljensko obeleženi humanizem potisnila v ozadje kot ideološko konstrukcijo. Po drugi strani pa ni mogoče reči, da je Nietzschejeva zemeljsko-nadčloveška komponenta v vojnah dvajsetega stoletja kjerkoli odigrala odločilno vlogo. Vojne dvajsetega stoletja, gledano z njihove ideelne plati, so boj med »polovičarstvom« takšnih formacij, ki se sklicujejo na humanizem in tradicionalno religijo, ter nihilizmom totalnosti, ki se sicer sklicuje na zemeljsko, vendar nikakor ne v obliki trde discipline, ki mora neizogibno predhoditi »nadčloveku«. Nietzschejev poziv se dodatno uveljavlja v tem, da zemeljsko vse manj razumemo zgolj kot dejstvo, temveč kot obveznost, kot nekaj, pred čimer si ne smemo zatiskati oči, česar ne smemo obravnavati kot nekaj ravnodušnega, temveč kot izpolnitev, s katero je paradoksalno povezan globlji smisel.

Ta problem globljega smisla, ki se skriva v tem, od česar človek beži, česar se boji, pred čimer se skriva, je morda Nietzschejeva velika skrivnost. V tem se, če jo pravilno razumemo, v veliki meri strinja z Dostojevskim: Če pšenično zrno, ki pade v zemljo, ne umre, ostane samo ... To pa

zahteva, da se vprašanje smisla, vprašanje dejanskega smisla nasploh, ki sta ga Kant in poznejša tradicija formulirala zgolj v smislu smotrnosti, postavi v vsej njegovi širini (Patočka 2002, 48–49).

Navedek iz spisa Jana Patočke »Vprašanje smisla v epohi nihilizma: Masaryk – Dostojevski – Kant – Nietzsche – Heidegger« nas neposredno uvede v duhovnozgodovinsko razsežje nihilističnega precepa in smiselne dezorientacije. Tvori tudi neposredno spodbudo za premislek, ki bi, kot marsikaj drugega, kar zadeva polje smisla, sicer izostal. Če upoštevamo kulturne in družbene tokove ter dogajanja v 20. in 21. stoletju, lahko rečemo, da se je Nietzschejeva napoved dveh stoletij nihilizma, ki prihaja kot najgrozljivejši vseh gostov, uresničila. Vendar, ali se nihilizem lahko *uresniči* na način kot ga, recimo, Marx terja od filozofije, namreč da se udejanji v revolucionarni praksi, katere resničnost je podobno problematična, kot je resnica nihilizma? Z nihilizmom smo v situaciji, da se nam izmuzne ne le njegovo uresničenje in resničnost, marveč se bistveno *odtegne* tudi sama njegova *resnica*, to, kar nihilizem *je*, s tem da hkrati prevladuje zaznava, da ga sploh *ni*, da je zgolj umislek in fantazma. Vrh tega je treba ugotoviti: naš »kognitivni aparat« je premeščen na drugo *izvršilno raven opolnomočenja moči, ki jo sproža nihilizacija nihilizma*.

Leta 1786 je v *Berlinische Monatsschrift* izšla Kantova razprava *Kaj pomeni orientirati se v mišljenju*, ki vsebuje dve pomembni opombi. V prvi Kant pove:

Orientirati se v mišljenju nasploh pomeni: da se v jemanju-za-resnično, spričo nezadostnosti objektivnih principov uma, odločamo po nekem subjektivnem principu le-tega (Kant 1990, 425).

Treba je priznati, da je Kantova opredelitev orientacije v mišljenju nadvse lapidarna, saj ne zajame ničesar drugega kot zgolj nujnost

sklicevanja na subjektivno podlago. V drugi pripombi Kant to subjektivno predpostavko orientacije karakterizira kot razsvetljensko držo:

Samostojno misliti se pravi: iskati najvišji preskusni kamen resnice v samem sebi (tj. v svojem lastnem umu); in maksima: vseskozi samostojno misliti, je razsvetljenje. Za to ni potrebno toliko znanja, kot si domišljajo tisti, ki postavljajo razsvetljenje v znanje; ker je to prej negativno načelo uporabe lastne spoznavne zmožnosti, pogosto pa je ta, ki je v znanju nadvse bogat, v uporabi le-tega najmanj razsvetljen. Posluževati se svojega lastnega uma ne pomeni nič drugega kot to, da pri vsem tem, kar naj bi domnevali, vprašamo sami sebe: ali lahko naredimo razlog, zakaj nekaj domnevamo, ali tudi pravilno, ki sledi iz tega, kar domnevamo, za obče načelo svoje umske uporabe? Ta poskus lahko napravi vsak s samim seboj; in takoj bo videl, da ob tem poskusu zgineta praznoverje in sanjaštvo, čeprav še zdaleč nima znanj, da bi oboje ovrgel iz objektivnih razlogov. Kajti posluhuje se zgolj maksime samoohranitve uma. Razsvetliti posamezne subjekte z vzgojo je prav lahko, le mlade glave moramo zgodaj začeti privajati na to refleksijo. Razsvetliti neko dobo pa je zelo dolgotrajno; kajti srečamo se z mnogimi zunanjimi ovirami, ki vsako vrsto vzgoje deloma prepovedujejo, deloma otežujejo (Kant 1990, 430).

Kant, sodeč po podanem, ne bi bil preveč navdušen nad današnjo promocijo »družbe znanja«, saj po njegovem razsvetljenem merilu nekdo lahko še toliko zna, pozna in ve, pa vendar ni zmožen samostojno misliti in pogreša orientacijo v mišljenju in delovanju. Ob tem se vsekakor poraja pomisel, kako se v današnji družbi znanja počuti nekdo, ki tvega, da misli in deluje s svojo glavo, morda celo kaj malega občuti s srcem, dušo in telesom? Srce, duša, duh, telo, skupaj z glavo, gotovo ne igrajo nobene osrednje vloge znotraj repertoarja družbe znanja. Njena »orientacija« oziroma »organizacija« ne vključuje nobenih vlog, marveč samo vložke, pa seveda veliko ložo

umetne inteligence za povrh. Poglavitni vložek pripade poglavarju Kapitalu. Skupaj z nadležno tetko Krizo očitno rabita še malo dobre družbe, poleg družbe znanja jima je tu na voljo še, denimo, družba spektakla, kjer glavo, dušo, duh in srce kvečjemu najdemo med rekviziti za telovadbo, čeprav naj bi ta skladno s svojo spektakelsko funkcijo poglavitno osrčevala, navduševala in duhovičila, poleg tega, seveda, da krepí telo. Prav tako »družbe tveganja«, ki se vsiljuje kot bolj resnobna in statistično podprta sorodnica družbe spektakla, nikakor ne skrbi, vsaj ne prvenstveno, da povsod po svetu prevladuje brezsrčnost, brezdušnost, duhamornost in brezglavost. Pač pa zanimanje sprožajo razne tehnično sperfekcionirane bombe in podnebne katakombe, pa plombe lačnih, žejnih in pobitih.

Brutalno. Brutalizem kot nova različica ideologije? Inačica nihilizma, ne? Hudomušno bi lahko pristavili, da je v splošni dezorientaciji *brutalizem* postal edina orientacija, ne glede na to, v kateri točki njegovega programa imaš priliko nastopati ali te zgolj po naključju zrinejo tja (Ludes 2018). Humanistom se to upira, saj tako ne more biti, tako ni prav, a je brutalistični nihilizem edina nazorska orientacija, ki preostane? Raj za populiste. Komunisti kličejo po upor. Kapitalisti pa prodirajo. Krampi in melone. Treba je spremeniti svet, kapitalno in, če je treba, tudi brutalno. Morda pa najprej brutalno in potem kapitalno. Težava je le, da je ta, zdaj dodobra *zbrutalizirani svet* že krepko spremenjen, za redke na bolje, za večino na slabše, vsaj tako izpričujejo statistike in prepričujejo kolumnisti v medijih. In se obsojanje krivic prevesi v samopomilovanje in krivdo. *Parola*, kako ne bi smelo biti, tako kot je, se izcimi v *kontrollo* tistega, kar počnemo in česar vse smo krivi. Lastni gnev pa preostane kot *edina pravičnost* med nezadržnim bojem za pravice raznih vrst, porekel, spolov in prepričanj. Slednje, prepričanja, pa so morda nekaj najbolj izkrivljenega, saj so tu na delu samo sami že prepričani. Prepričani ne ve, in tudi ko se ove, je na koncu.

Prikrade se pomisel, mar ni tudi nihilistična krivda, še tako globoko (vase prepričana?), da tako ne more in ne sme biti, vendar zakrivljena od neke *nihilizacije*, ki je speljana skozi različne tipologije *dezorientiranosti*. Tipično zanjo je, da se izganja ne le *miselna*, marveč

predvsem *smiselna orientacija*, ne da bi se sploh zavedali, zakaj se nam godi taka krivica. In ali ni krivda za to vendarle predvsem v nas samih? Res je, nihilistična krivda je zgolj in izključno krivda *izgnancev iz smisla*, ki jim preostane samo še *brutalizem* kot znamenje nihilističnega precepa. In kaj imamo potem tu še za misliti, dajmo se raje delati, kot da nas sploh ni. Pa če je že treba biti, bodimo vsaj v dobri družbi, recimo, *znanja*. Pravzaprav v posmeh vsemu, kar bi bilo človeku nenazadnje le treba pripoznati, preden ga umetna inteligenca brez avtorskih pravic potopi v antropocenski mrk (Vallor 2024; Olson 2024). A kaj bi lahko še pomenilo to pripoznanje sicer vsem dobro poznanega človeka, osvobojenega kot družbenega bitja?

Razsvetljenski program, ki je svobodomiselnostno orientacijo povzdignil do neba in jo hkrati prizemljal, je privedel do vladavine družbe znanja, predvsem pa: *do oblasti družbe sploh*. Pod to oblastjo človeku ni pripoznano, da je družbeno bitje zato, ker je človek, ki misli, čuti, ocenjuje, deluje, ustvarja itn., marveč ga šele *družba naredi za človeka*, lahko pa ga seveda tudi gladko *odpravi kot človeka*. Od kod aparat družbe jemlje to moč? Gotovo od nas samih, vendar pa njegova moč ne zavisi od naše volje, pač pa od tega, kako se vzpostavlja kot moč in edino kot moč.

Človek kot družbeno napravljeno in upravljano bitje se ravna po različnih družbenih zahtevkih, imperativih, volilih, vodilih, predpisih, direktivah, zakonodajah ..., ki mu na prvi pogled povsem zadovoljivo zapolnijo smisel, s čimer postane odvečen sleherni nagib k smiselni izpolnitvi. Polna konzerva smisla z videzom družbene izpopoljenosti in zadovoljstva učinkovito nadomešča orientacijo v mišljenju, ki se jo sicer obravnava pod rubriko kognitivnih kompetenc, še bolj pa orientacijo v smislu, ki bi verjetno spadala med komunikacijske kompetence. Odvečno je postalo tudi spraševanje o lastnem položaju v svetu, saj naše razpoloženje usmerja samo to, da je potencialno vse razpoložljivo, se pravi v potenci razpolaganja. Če to pri kom sproži slabo razpoloženje in smiselno dezorientacijo, da nima nobenega privilegiranega položaja, se ga postavi na razpolago kot primerek socialne psihopatologije. In takih ni malo, pravzaprav smo to nekako mi vsi. *Mi vsi smo na položajih vserezpoložljivosti.*

Medtem ko Kantov spis postavlja v ospredje *orientacijo v mišljenju*, se kot problem našega časa postavlja *orientacija v smislu*, *smiselna orientacija* oziroma *dezorientacija*, in sicer, kolikor jo imanentno zadeva *nihilistični precep*. Miselno orientacijo svobodne uporabe uma Kant izenačuje s kritično razsvetljesko držo, medtem ko našo sodobnost že dolgo zaznamuje kriza razsvetljenstva oziroma *porazsvetljenska kriza smisla*. Že pred stoletjem in pol se je pri Nietzscheju zaostрила do razpoloženja izgube smisla modernosti, ki se ga je oprijelo poimenovanje *evropski nihilizem*.

Tu seveda ne moremo podajati neke podrobnejše slike koncepcij in recepcij nihilizma v 19., 20. in v 21. stoletju znotraj filozofije, literature, umetnosti, kulturne in družbene teorije ter kritike, tudi če bi se omejili zgolj na slovenski prostor. Nisem tudi niti najmanj prepričan, da bi od takega prikaza lahko kaj miselnega in smiselnega pridobili; naposled se vse zvede na to, da nihilizem dojamemo kot navadno *prikazen*, ki vsepovsod straši in še zmeraj ne odneha. Kar seveda ni daleč od resnice. Pa vendar: kaj je nihilizem kot ta *prikazen zgodovine*, še določneje moderne, postmoderne ali poznomoderne zgodovine, ki je v znamenju pomiritve celo razglasila svoj lastni konec? Je potemtakem modernost in duh modernizacije ta, ki zastrašuje in ustrahuje? Čeravno smo kot Evropejci in Zahodnjaki nadvse ponosni na to moderno rast, napredek, razvoj in vzpon, nas brez kakega konkretnega povoda, pa tudi brez posebne prizadetosti pregazi brezobčutje, da *ne pridemo nikamor* in pred nami *zazija prepad smisla*. Ta teror nič in terorizem ničevosti se ne bi mogla vršiti, če se v zgodovinskem razvitju in odvitju ne bi hkrati zvijačno vil neki *nič od nič*, tj. *nihilizacija*, ki ni zgolj kako nihilistično razpoloženje, marveč razpoložljivost *brez sleherne razpoložljivosti*. V nihilizaciji nihilizma pojenja sleherni obup, dvom, dolgčas, naveličanost, zgroženost, pa tudi čudenje, vzhičenost, veselje in navdahnjenost. Nič več se ne *zgodi* tako, da *je*. In nič ne *poteka* tako, da *obstoji*. Lahko pa se karkoli producira in kakorkoli reproducira. A le tako, da v naravi ni več nič naravnega in v zgodovini nič več zgodovinskega.

Nihilizem torej, kot *zgodovinsko naravno naravnan iznič*, oziroma z besedo misleca, ki je imel glede nihilizma v prejšnjem stoletju največ tehtnega povedati, Martina Heidegggra, strašilo *konca zgodovine biti same*. Če je Ivan Urbančič na Heideggrovi sledi v svojem zadnjem obsežnejšem delu iz leta 2011 spregovoril o *zgodovini nihilizma* (Urbančič 2011), s tem gotovo ni bila mišljena kaka pojavnost nihilizma v določenem zgodovinskem obdobju, marveč *zgodovinskost sama, epohalna dogodba nihilizma v samem bistvu človeškosti*, se pravi v načinu, kako ta človeškost dojema svoj lastni smisel in smisel biti sploh, ali pa – *in to je nihilizacija* – zapade in propade v vsakovrstno *nedojemljivost*, tako da izpade epohalno bistvo biti same *brezbistveno in brezsmiselno*. Kar je celo vsečno. Ta *izpad* je določilno znamenje zgodovinskega padanja, *dekadence*.⁷³ Moderne človeškosti bistveno ne nosi odnos do biti. Zgodovinski doprinos prenašanja biti same odnaša *nič* in *ničevost*, ki nas stisne v *precep*, da tega, kar *prestajamo* v lastni človeškosti, *nihče* ne more *prenesti*. Je pa že bolje, da se *izčlovečimo*. Popomodernimo. Zavaljo tega izčlovečeni *komaj-da-še nikdo-vsakdo* sledi zgolj še temu, kar tempo popomodernjenosti diktira kot *modo vsako-niča*. Tudi precep nihilizma se v tem izčlovečenju prikazuje zgolj in samo kot modni dodatek *vsakoničnosti*. Da je vsakdo lahko vse, a le tako, da ni nič, razodeva v nekem skrajnem prikrivanju in izkrivljanju *precep nihilizacije v nihilizmu*, v katerem *ni za biti*, hkrati pa *bolje kot biti*, se pravi: *biti nič, nikdo*.

Epohalna obrezbistvenost, ki zaznamuje nihilistični precep, s tem da v bistvu ne pelje nikamor, razen do nič in nazaj, kar v perspektivi pogleda naprej sproža *bivanjsko dezorientacijo*, lahko v nas spodbudi, recimo temu, *postmodernistično nečimrnost*, da pričnemo pripovedovati zgodbe o nihilizmu. Še pred postmodernističnimi reklamnimi agencijami sta za to poskrbela Nietzsche z zapisom »Kako je svet

73 Ivan Urbančič je v svojih dveh knjigah *Zaratusetrovega izročila* (1993, 1996) to *zgodovinsko dekadenco* obravnaval kot določilno za nastop nihilizma samega, vsa njegova nadaljnja dela do *Zgodovine nihilizma* so poskus soočenja s tem vpogledom. Najtežji korak je priznanje »dekadence«, »padanja«, »niveлизacije« kot nihilizacije v dovrševanju in izvrševanju nihilizma samega.

postal bajka» v *Somraku malikov*, pa še maloprej Dostojevski v *Bratih Karamazovih* z Ivanovo gimnazijsko zgodbo o *Geološkem obratu*, na katero Ivana spomni hudič. Če že, vsi popomoderjeni, govorimo o »koncu zgodovine«, zakaj ne še reči, da nam ni več tudi do pripovedovanja zgodb? A brez zgodovine, zgodb, dogodkov in godov zgleda, da človeku živeti ni. Kar pa je ravno povod za vsestransko manipulacijo smiselne orientacije. Danes je to postala ena najdonosnejših industrij, ki ne proizvaja kakih avtomobilskih plehov, marveč *vsečloveško plehkobo*. Za plečate investitorje vseh vrst in prstov so dobički vnaprej zagotovljeni. Izgube, tudi v vrsti ljudi, tako ali tako ne štejejo, da bi nanje kazali s prstom. Predvsem pa spričo vseh mogočih naštevank (*Erzählungen*, pripovedk) nikakor ne pride v poštev zgodovina, ki naj bi se ji pripetil bridki konec.

Tako tudi Heideggrovo bitnozgodovinsko misel, ki odpira mero-dajno filozofsko orientacijo domislitve nihilističnega precepa v *nuji breznujnosti*, celo najbolj cenjeni med njegovimi razlagalci obravnavajo kot narativ, bolj nazorno: kot ceneno domislivo nekega filozofskega cepca v precepu nihilizma.⁷⁴ To nas seveda že vnaprej odvezuje od vsakega osnovnega, kaj šele temeljnejšega premisleka, kar si danes sicer potihoma ali na glas obeta sleherni filozofski člančič ter zraven še modruje in se dela pametnega. Si domišlja, da je zagrabil resnico samo, s tem da nekaj vtipka. Prilepi zraven še malo etike, patetike in poetike, pravzaprav je etiket za cel paket, družbenokritičnih paštet pa prav tako.

Precep nihilizacije nihilizma topogledno zaznamuje okoliščina, da *sploh in nikoli* ne pridemo v precep. Smo tako rekoč precepljeni, hkrati pa je na zalogi dovolj cepiva *nihil* zoper sleherni smiselček, ki bi slučajno kje kihnil.

74 Tako, recimo, Peter Trawny v svojem pred kratkim osveženem uvodu v Heideggrova superkritično in brez sleherne samokritičnosti ugotovi: »Heideggrova ‚zgodovina biti‘ ne more biti nič drugega kot pripoved sebe nenehno deavtorizirajočega avtorja« (Trawny 2024, 82). O zgodah in nezgodah politične naracije, ki se ob podpori raznoraznih trobentačev izstrelji kot iz topa, sicer Vlasisavljevič 2012.

Zato je še enkrat potrebno poudariti – *in ni za povedati, kako si je treba biti svesten tega* –, da *brezsmiselnost kot nihilizacija smisla in brezbitvenost kot nihilizacija biti hkrati izničujeta in ničita resnico nihilizma samega*. Resnica nihilizma, to, da nihilizem je in vlada, se nam skozi nihilizacijo *odteguje*, kar nas potegne v kolesje potegovanja za resnico in v nihilistični precep. S tem je povezana specifična *okolnost prinašanja naokrog*, ki se prevaža na *kolesu resnice* in ki spravlja v nejevoljo mnoge resnicoljube kolesarje, ne da bi si lahko kakorkoli bili svestni, *po čigavi volji, predvsem pa, po kateri moči*:

Čim manj je resnice, tem močnejša postaja resničnost vsega tega, kar nam je na voljo kot povsem razpoložljivo, ki pa kot da je brez obzorja sveta – brezresničnost. Resničnost kot res-ničnost je zgolj še rezervni del *virtualnosti*, ki je ne gre dojeti le kot umetnosti možnega, marveč predvsem kot *veščino moči in njene oblasti*, način, kako *moč pride na oblast* (prim. Komel 2019b).

Razpoloženje nihilizma se nas polašča s pooblastilom tega, kar nam je v tekoči modernosti (Bauman 2002), družbi tveganja (Beck 2001), pa v družbi spektakla (Debord 1999) brezmejno razpoložljivo. Čim bolj so nam dosegljive vse destinacije sveta, tem bolj smo v zagati *glede smeri sveta* (»kam vse skupaj gre«) in *naše usmerjenosti v njem* (»kje smo, kam gremo«). Zaradi tega je tudi nemogoče računati na kakršenkoli resen spoprijem z anihilizacijo resnice nihilizma, če pa že, je to pospremljeno s prepričanjem, da jo lahko obvladamo in prevladamo kot vse drugo. Si domislimo, recimo, kak poceni antropocen. S tem seveda ravno pridemo pod oblast volje do moči in omagamo v lastnem bistvu, bivanjsko nejevoljni, ampak funkcionalno močni. Na *enosmerni ulici* (Benjamin 2002). Na odcepu za funkcijo. Dokler vse funkcionira, navigacije sploh ne zmoti, da ni sveta.

Nihilistična cepitev eksistence na odcepu za funkcijo in sosledna smiselna dezorientacija, *da ni sveta*, sta povod, da sem v naslov tega razpravljanja postavil oznako *nihilizacija*, in ne nihilizem. Z *nihiliza-*

*cijo*⁷⁵ in *nihilacijo* (prim. Plesa 2025) ter nadalje *anihilacijo* (smisla in biti v njuni resnici) je mišljeno *izničevanje smisla* in *ničenje bistvenosti*, in ne kaka pojavnost uničevanja, pa naj bo še tako zastrašujoča. Vulkani, poplave, epidemije in podobne nevšečnosti so lahko uničevalne, ne moremo pa jih okarakterizirati za nihilistične, pač pa lahko za nihilistične štejemo vojne, ideologije, celo kulture, skratka vse, kar sloni na *odločitvah* človekovega delovanja in sodelovanja. Za odločitve je potrebna odločnost, spričo česar *nihilizacija smisla*, ki se *vtika* v vse, kar človek počne, ni šele kak nasledek tega, kar nekdo v svojem delovanju hoče ali noče in na podlagi tega nekaj naredi ali postori. Delovanje je v svojem osnovnem delovnem načrtu podvrženo *nihilizaciji v smiselni orientaciji*, ne da bi si bili tega sploh *kakorkoli svestni*. Do take mere, da v resnici sploh nočemo več svobodno *delovati*, marveč se nam hoče – in to še kako hoče! – samo še *dejstvovati* in *udejstvovati*. Brez sleherne vesti in z največjim občutkom svobode!

To *brez-vest*, ki ni šele nasledek našega hotenja, marveč hotenje in nehotenje sami sledita iz nje, bi lahko opredelili kot orientacijsko onesmisljenost, ki vznika iz ponikanja v *nihilizacijo nihilizma*. Izraz »nihilizacija nihilizma« je, sicer mimogrede, v dvajsetih letih prejšnjega stoletja že uporabil filozof frankfurtske šole Alfred Seidel (1927), vendar je s tem menil zoperstavljanje nihilizmu, medtem ko imamo tu opraviti s procesom – kolikor sploh gre za kak proces; bolje bi bilo reči *kanalizacija* v običajnem in informacijskem kontekstu – *nihilizacije v nihilizmu samem*, ki nas spravlja v *nihilistični precep in forsira onesmisljenost* ob hkratnem razmahu brezmejne moči nad vsem. *Moč* tu ne pomeni kake poljubne politične, ekonomske ali vojaške sile ter prevlade, marveč *oblastno moč družbe same kot subjektivitete, ki se totalizira skozi mahinacijo, da je človeku vse na voljo*. Do te mere, da ne potrebuje več samega sebe, kar morda sproža neobzdržano hlastanje po drugih in drugem. A ta obet stalnega, neprestanega in neskončnega zadovoljevanja človekovih potreb povratno sproža v njem nepremagljivo nezadovoljstvo in celo

75 Oznako »nihilizacija« merodajno uporabi že Nietzsche: »Logično zanikanje in nihiliziranje sveta sledi iz tega, da moramo bit postavljati nasproti nebiti in da se taji pojem ‚nastajanja‘ (s tem da ‚postane nekaj‘)« (Nietzsche 1991, 330).

zgroženost spričo stanja sveta ter nejevoljo odpora in upora. Predvsem pa *zapor smiselne orientacije*, ki kot tak terja *totalni nadzor*.

Tu namenoma govorimo o *zaporu*, in ne o *zaporu*. »Zapor« v prvi vrsti opredeljuje to, da ni orientacije, da ni obzorja, kar ni zgolj dezo-orientacija v običajnem pomenu »zgubljanja nekje«, marveč umanjka možnost orientacije sploh, kjer se ne moremo več zgubljati, kar je samo po sebi težko »predstavljivo«. Predvsem pa je nepredstavljiva pomisel, kako dezorientacija izhaja iz tega, da je orientacije preveč, ne premalo, da jo imamo čez glavo in smo *preorientirani*. Razlog za to je podan v sami *pred-po-stavljenosti* subjektivitete, ki s svojo navigacijsko aparatu-ro-diktaturo ne obvladuje le, rečeno s Kantom, sleherne naše predstave, marveč uveljavlja nepredstavljivi *totalni nadzor* nad vsem in vsakim orientacijskim poljem, dokler ne zapre sleherne predstave in obzor-ja sveta kot bivajočega v celoti. Ne gre za to, čemur običajno rečemo »družbeni nadzor«, ampak za *družbo nadzora*,⁷⁶ ki predvsem pazi, da ni opaziti kakega smisla, čeprav nam je vsiljeno *preveč orientacije*, tako da ima vse in vsak smisel – pa vendar *nič* in *nihče*. Zaradi pretirane orienta-cije ne vidimo, še slutimo ne – *iztirjanja* smisla. Vsled tega se krepijo in množijo organizacije, organizmi, organi, orgle in orgije nesmisla.

Tu se je zdaj treba vprašati: *kaj je smiselna orientacija? Kaj je orien-tacija? Kaj je, če sploh je, smisel?*

Glede rabe oznake »smiselna orientacija« se lahko najprej opremo na delo Petra Bergerja in Thomasa Luckmanna *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka* (1999). Osebo je bila sicer zame ključna razprava Jožeta Pučnika *Kultura, družba in tehnolo-*

76 Tako Michel Foucault v *Kaznovanju in nadzorovanju* (2011) ugotavlja premeno Benthamove zaporniške sistematizacije *panopticum*a v ekskluzivni servis družbe nadzora. »Panopticon je bil hkrati program in utopija. Toda že za čas Benthamova so regulacijo prostora, opazovanje, imobilizacijo, skratka disciplinarno oblast, presegli mnogi drugi, precej subtilnejši mehanizmi regulacije populacijskih pojavov; tu mislim predvsem na kontrolo fluktuacij in s tem na zagotavljanje ravnotežja v številu prebivalstva. Zaradi pomena, ki ga pripisuje pogledu, je tendenca Benthamove misli arhaična; zaradi splošnega pomena, ki ga pripisuje tehnikam oblasti, pa zelo moder-na« (Foucault 1991, 51).

logija iz leta 1988, kjer je uvodoma podana opredelitev »orientiranja kot proizvodnje smisla«:

Delovanje v strukturah je predvsem orientiranje kot proizvodnja smisla in v tem omogočanje življenja. To ni več zgolj kognitivni problem in tudi ne zgolj problem resnice, saj presega njen domet. Osrednji pomen dobi smisel in z njim tehnologija njegove proizvodnje. To pa je vsakokratna kultura v vsej razsežnosti svojih oblik (Pučnik 1988, 5).⁷⁷

77 Pučnik 1988, 5. Nadalje velja napotiti na opredelitve orientacije pri Tinetu Hribarju. V zadnjem poglavju svoje knjige *Moč znanosti* iz leta 1985 »Moč znanosti in prihodnost« zapiše: »Devetnajsto stoletje je bilo stoletje produkcije. Dvajseto stoletje je stoletje organizacije. Enaindvajseto stoletje bo stoletje orientacije. Produkcija temelji na delu. Organizacijo obvladuje volja do moči. Orientacija izhaja iz želje, ki je oprta na neko vedenje« (Hribar 1985, 308). Hribarjeva opredelitev je tako kot Pučnikova oprta na sistemsko družbeno teorijo, vendar pa *element kulture*, ki ga postavljata v osredje tako Pučnik kot Hribar, prej napotuje na zgodovino kot na sistem. Hribar hkrati podaja še hermenevtično opredelitev orientacije, ki jo veže na *razumevanje smisla* in *dopuščanje biti*: »Pustiti biti, razumeti vse in vsako bivajoče oz. njegovo bit, pomeni odpreti se orientaciji, ki ni podvržena delovnim smotrom ali ciljem volje do moči, marveč sovпада s smislom biti« (Hribar 1985, 315). Tretja Hribarjeva opredelitev orientacije je aksiološka in je povezana z *vrednostno središčnostjo svetovnega etosa*: »Če svetovni etos in njegove osrednje vrednote ne bodo postali univerzalni okvir globalizacije, njena aksiološka orientacija, bo o vsem odločala zgolj in samo premoč. Edino svetovni etos kot minimalni, prav zato pa tudi ireduktibilni skupni imenovalac med seboj sicer razlikujočih se svetovnih civilizacij (kultur, religij) omogoča, da se izognemo spopadu med njimi. Če ga namreč v vlogi skupnega imenovalca hkrati prepoznamo kot merilo in postavimo za kriterij, kaj je in kaj ni dobro, kaj pelje k strpnemu sožitju in obzirnemu sočutju, kaj pa vodi v brezobzirno soočanje in nasilno nestrpnost« (Hribar 2003b). V zvezi z opozorilom glede nevarnosti popolnega zavladanja »premoči« velja še napotiti na Hribarjevo delo *Obvladovanje sveta in svetovni etos* (2003a) ter razpravo »Mir in vojne v dobi globalizacije«, kjer uvodoma poudari: »Kulture so producentke smisla. Osmišljajo smisel življenja na različnih koncih Zemlje živčih ljudi. Brez smisla človek nima orientirja. Zato v 21. stoletju pred produkcijo, ki je bila odločilna v 19. stoletju, in

»Orientacija« naj bi na splošno pomenila: »ugotavljanje svoje lege, svojega položaja glede na določene točke, znamenja, usmeritev, naravnost, sporočilo« (SSKJ). Oznaka se je v slovenščini uveljavila pod vplivom nem. *orientieren* in fran. *orienter*, kjer pomeni »določiti vzhod, ugotoviti, kje je vzhod«. Francoska beseda *orient* se je razvila iz lat. glagola *oriri* v pomenu »dvigati se, vzhajati, nastajati«, ki napotuje na *orīgō*, »izvir, izvor«. Slednje napotilo na *izvir* in *izvor* ima posebno veljavo, saj smiselno orientacijo lahko razumemo kot *izvorno iskanje in najdevanje smisla* – ne sledenje smislu v zasledovanju njegovega izvora, marveč izvirno dajanje smisla pred slehernim njegovim podajanjem.

Smiselna orientacija je zasnovana na izviranju in vznikanju smisla, v dezorientaciji pa smisel ponikne. Pomembno je, da imamo v slovenščini še eno besedo za orientacijo, in sicer *razved*, *razvedeti*, *razvedeti se*.⁷⁸ *Razved* ne pomeni kar »razgleda« in »razgledanosti«. »Razvedo-

pred organizacijo, ki je bila ključna za 20. stoletje, stopa v ospredje prav orientacija. Kajti brez orientacije zgubita smisel tako produkcija kot organizacija, tako delo, princip produkcije, kot volja do moči/oblasti, princip organizacije« (Hribar 2006, 4).

Svetovni etos kot aksiološka orientacija predpostavlja *etos sveta*, *etos prebivanja v svetu*, *etos sveta* kot *prebivališča* (*oikoumene*, *v̑sel'enaja*). Prebivanje je po svoji *svetnosti* smiselna orientacija in se lahko izraža v *svetovnosti*, *svetosti*, *posvečenosti*, *posvetnosti*, *svetovljanstvu*, *prosveti*, *svečanosti* in *razsvetljenosti*.

Skladno s širitvijo strategij obvladovanja sveta se v 21. stoletju pogloblja tudi nihilistični precep, dezorientacija pa je postala ključno orodje v širjenju prvega in orožje v poglobljanju drugega. Werner Stegmaier je z vidika »filozofije orientacije« (Stegmaier 2008) podal soočenje z nihilizmom, vendar se zdi, da to ni mogoče tako, da povabimo na pogovor iz oči v oči Nietzscheja in Luhmanna (Stegmaier 2016; 2024) in pri tem pod mizo skrijemo preobrazbo *volje do moči* v *opolnomočenje moči družbe*, ki jo kot tako omogoča nihilizacija v nihilizmu samem.

78 »Razved -ēda m (ē é) knjiž. ugotavljanje svoje lege, svojega položaja glede na določene točke, znamenja; orientacija: megle so motile razved / imeti dober čut za razved« (SSKJ). Cigaletov *Deutsch-Slowenische Wörterbuch* pod geslom *orientieren* navaja: »v. a., *einen Riß*, obrazek po solnci narediti, narejati, postaviti po štirih straneh sveta, kakor ležē; v. r., *sich orientieren*, *einorten einordern*, razvediti se, razvedati se (V.), razgledati se in najti, kje je jutro, kje poldan i. t.; znajti se v kaj, zvediti se, razgledati se v čem in ravnati se; seznaniti se s čim, udomačiti se kje; *er ist schon orientiert*, je že doma« (Cigale 1860, 1297).

vati/razvedeti se« ni isto kot »razgledovati/razgledati se«, tako kot videti ni isto kot gledati. Nekdo lahko gleda, pa ne vidi. Nekdo lahko vidi, ne da bi gledal. Tudi ugledati in zagledati ni isto kot uvideti. V igri je dovršnost videnja in nedovršnost gledanja, pri čemer morda velja napotiti na Aristotelovo zapažanje, kako vid v primerjavi z drugimi čuti odlikuje to, da se dovrši na tem, kar vidi, na podlagi česar se je možno vprašati, ali ni na tej posebnosti dovršnega vida in dovršene vidnosti predzačrtana sleherna možnost orientiranja.⁷⁹ Iz tega »prao-orientacijskega razveda« se pri Platonu, ki tudi sam večkrat obravnava čutilo vida, porodi verjetno najvplivnejša *filozofska smiselna orientacija, nauk o idejah*, ki lahko prevzema forme ideacije, idejnosti, idealnosti, idealizacije, idolizacije in ideološkosti. Imamo orientacijo v prostoru in orientacijo v času, tako v »zunanjem« kot »notranjem« prostoru in času. Orientacija se vzpostavlja po zvezdah, po soncu, po planetih, po Luni ter na Zemlji, ki po zemljevidu gleda na štiri strani neba, sever in jug, vzhod in zahod, zapisane tudi na kompasu ali kar v koledarju.

Razved zajema tako zor kot nazor, tako zrenje kot obzorje, stran in prostranstvo, tako jasnenje kot zjasnjenje, s katerim se v orientaciji nekaj *izkristalizira*. Odkod izvira orientacijska kristalizacija? Od tam, kamor kaže? Izvira orientacija v noči iz noči? A kako je nekaj takega, kot »noč«, zame *tu* in hkrati *tam*?

Kako pa vemo, kje je levo in desno, spodaj in zgoraj? Tu se rado navaja *občutek ali čut za orientacijo*, ki ga Kant »izkoristi«, da dokaže subjektivni izvor in pogojenost vsega našega orientiranja,⁸⁰ čemur

79 »Svetloba, ta „medij“ vida, je na sebi neskončno lahka, odprta in se brez odpora širi, je kratko malo – prosojnost. Za razliko od drugih čutov smo pri gledanju prosti in načeloma nedotaknjeni. Pa tudi to, kar vidimo, stoji prosto pred nami na neki razdalji, počiva samostojno in mirno v sebi« (Barbarić 2004, 10).

80 »Orientirati se pomeni, v pravem pomenu besede: iz ene dane smeri neba (od štirih, v katere razdelimo horizont) najti ostale, posebno vzhod. Če zdaj gledam sonce na nebu in vem, da je poldne, potem znam najti jug, zahod, sever in vzhod. V ta namen pa vseskozi potrebujem občutek razlike na svojem lastnem *subjektu*, namreč desno in levo roko. To imenujem občutek, ker ti dve strani, razen v zoru, ne

je neposredno oporekal Heidegger v *Biti in času* s pripombo, da subjektivni občutek za orientacijo že predpostavlja *prebivanje v svetu*.⁸¹

kažeta nobene opazne razlike. Brez te zmožnosti: da pri opisu nekega kroga, ne da bi na njem potreboval kakršnokoli različnost predmetov, razlikujem gibanje z leve na desno od tistega v nasprotni smeri in da s tem a priori določim različnost v položaju predmetov, bi ne vedel, ali naj postavim južni točki horizonta zahod na desno ali na levo, da bi tako krog, prek severa in vzhoda, ponovno zaključil na jugu. Pri vseh objektivnih datah na nebu, se *geografsko* vendarle orientiram samo s pomočjo *subjektivnega* razloga razlikovanja (*Unterscheidungsgrund*); in če bi v enem dnevu po čudežu vsa ozvezdja sicer ohranila isto obliko in isti medsebojni položaj, le da bi njihova prejšnja, zahodna smer zdaj postala vzhodna, bi v naslednji jasni zvezdni noči sicer nobeno človeško oko ne zapazilo niti najmanjše spremembe in celo astronom bi se neizogibno *dezorientiral*, če bi bil pozoren zgolj na to, kar vidi, in ne hkrati tudi na to, kar čuti. Tako pa bi mu povsem preprosto pomagala ta sicer po naravi dana, toda zaradi pogostega prakticiranja priučena zmožnost razlikovanja prek občutka desne in leve roke; in bo, če le pogleda polarno zvezdo, ne samo zapazil spremembo, ki se je pripetila, ampak se bo tudi ne glede na leto lahko *orientiral*.

Ta geografski pojem postopka orientiranja lahko razširim in pod tem razumem: orientirati se v nekem danem prostoru nasploh, torej zgolj *matematično*. V neki znani sobi se lahko v temi orientiram, če lahko primem le en sam predmet, katerega mesto imam v spominu. Toda tu mi očitno ne pomaga nič drugega kot zmožnost določitve položaja po subjektivnem razlogu razlikovanja (*Unterscheidungsgrund*): kajti objektov, katerih mesto naj najdem, nikakor ne vidim; in ko bi mi nekdo za šalo prestavil vse predmete, sicer v istem vrstnem redu, z desne na levo, bi se v sobi, kjer bi bile vse stene povsem enake, sploh ne mogel znajti. Tako pa se kmalu orientiram s pomočjo golega občutka razlike mojih dveh strani, desne in leve. Ravno to se dogaja, če naj po noči grem in se primerno obrnem na meni sicer znanih ulicah, kjer pa zdaj ne razločim nobene hiše« (Kant 1990, 424).

81 »Z golim občutkom različnosti mojih dveh strani se v svetu ne bi mogel nikoli znajti. Subjekt z ‚golim občutkom‘ te različnosti je konstrukt, ki zanemari resnično ustrojstvo subjekta, namreč: tubit s tem ‚golim občutkom‘ vselej že je in mora biti v nekem svetu, da bi se lahko orientirala. To postane jasno iz primera, s katerim skuša Kant pojasniti fenomen orientiranja.

Denimo, da vstopim v poznano, vendar temno sobo, ki je bila med mojo odsotnostjo preurejena tako, da vse, kar je stalo na desni, zdaj stoji na levi. Če naj se orientiram, potem mi ‚goli občutek različnosti‘ mojih dveh strani prav nič ne pomaga, dokler ne dojamem določenega predmeta, ‚čigar mesto imam v spominu,‘ kakor Kant mimogrede pravi. Kaj drugega pomeni to kot: nujno se orientiram v in iz neke vselej-že-biti-pri ‚poznanem‘ svetu« (Heidegger 1997, 159–160). Stegmaier navaja tudi Wittgensteinovo korekcijo Kantovega razumevanja »občutka za orientacijo«: »Že

Celotna analiza *pomenskosti najbližjega okolnega sveta (Umwelt)* v *Biti in času* se vrti okoli problema orientacije, ki jo usmerja *sprevidevnost (Umsicht > razved)*. Okolica, okoliš, okolje, okolni svet, ne predstavlja kar prostora nasploh, marveč *prostor znanega*.⁸² V okrožju tega znanega in poznanega oziroma vsega tistega, kar ima za nekoga pomen in mu je pomembno, imajo ključno orientacijsko vlogo *znakovna napotila*.⁸³ Vendar se vsa pomenskost in znakovnost

Kant je spoznal, da logično mišljenje, na katerem je skupaj z zaznavanjem utemeljil spoznavanje, ni dovolj za orientacijo v svetu: Po njegovem slavnem traktatu ‚Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju?‘ je za to potrebno tudi in predvsem razlikovanje med levo in desno, območji v prostoru, ki ju ni mogoče zaznati in logično opredeliti le krožno; Wittgenstein na to opozarja že v *Logično-filozofskem traktatu* (6.36111). Usmerjanje v levo in desno ni, kot je domneval Kant, ‚po občutku, saj tu ni ničesar občutiti, marveč se je po Wittgensteinovih pojmih treba naučiti neke ‚tehnike‘, ki jo bolj ali manj dobro ‚obvladamo‘ (*Filozofske raziskave* 150, 199 in drugje), se v njej nekako ‚izurimo‘ (*Filozofske raziskave* 6, 630). Temu se, kot je mogoče videti, dodajo še druge tehnike orientiranja, kot so videti nekaj kot nekaj, iskanje in izmišljanje znakov, oblikovanje pojmov, komuniciranje, ustvarjanje pregledov, primerjanje, posploševanje, odločanje med različicami, vključevanje opornih točk v vzorce, v katerih ‚imajo smisel, dvom v dosedanje gotovosti, če to zahtevajo nove situacije‘ (Stegmaier 2025, 14).

82 »V okolišu nečesa‘ ne pove le ‚v smeri proti‘, ampak hkrati: v okrožju nečesa, kar leži v smeri. Ležišče, ki ga konstituira smer in oddaljenost – bližina je zgolj modus le-te –, se že orientira na okoliš in znotraj njega. Če naj odkazovanje in najdevanje ležišča neke sprevidevno razpoložljive pripravke celotnosti postane mogoče, mora biti predhodno odkrito nekaj takega kakor okoliš. Ta okoliška orientacija ležiščne mnogoterosti priročnega tvori tisto okolno, tisto >okoli-nas-naokrog< okolnosvetno najbližje srečljivega bivajočega. Nikoli ni najprej dana kaka tridimenzionalna mnogoterost možnih mest, ki so zapolnjena z navzočimi stvarmi. Dimenzionalnost prostora je v prostorskosti priročnega še zagrnjena. ‚Zgoraj‘ je ‚na stropu‘, ‚spodaj‘ je ‚na tleh‘, ‚zadaj‘ je ‚pri vratih‘; vsako >kje< je odkrito in sprevidevno razločeno s hodmi in potmi vsakdanjega občevanja, ne pa ugotovljeno in označeno v motreči prostorski izmeri« (Heidegger 1997, 150–151).

83 »Znaki opisane vrste puščajo srečevati priročno, natančneje: puščajo, da postane njihov sklop tako dostopen, da si priskrbovalno občevanje daje in zagotavlja orientacijo. Znak ni stvar, ki je v kazalnem odnosu do druge stvari, ampak priprava, ki izrecno povzdigne v sprevidevnost celoto priprav, tako da se obenem s tem javlja svetovnost priročnega. V naznačitvi in prednaznačitvi ‚se kaže‘, ‚kaj prihaja‘, vendar ne v smislu nečesa zgolj nahajajočega, ki se pridružuje že navzočemu; to, ‚kar prihaja

»vrtita v krogu«, ⁸⁴ kolikor ni smiselne orientacije, ki zjasni smer in mero prebivanja v svetu.

»Orientacija« kot iskanje in najdenje smeri, kot smer in usmerjenost, se ujema s tistim, kar izraža »smisel«, ⁸⁵ še posebej, kolikor upoštevamo relevantni ustrezni *sensus* v latinščini in *Sinn* v nemščini, ki imata obedve v osnovi et. koren **sent*, v pomenu »smer«, »pot«, vsled česar Hans-Georg Gadamer v *Resnici in metodi* uporabi oznako *Richtungs-sinn*. ⁸⁶ Slovenska oz. slovanska beseda »smisel« po izvoru sicer odstopa ⁸⁷ od *sensus* in *Sinn*, jo pa beležimo že v *Brižinskih spomenikih*, in sicer v obliki *zimizla* (Zor/Jakopin/Logar 1993).

ja, je nekaj, na kar se pripravljamo, oziroma ,na kar nismo bili pripravljeni, kolikor smo imeli opraviti z drugim. Na povratnem znaku postane sprevidno dostopno, kar se je primerilo in odigralo. Zaznamki kažejo, ,na-čem' vsakokrat smo. Znaki primarno zmeraj kažejo to, ,v čem' se živi, pri čem se zadržuje priskrbovanje, kakšno namembnost s tem ima« (Heidegger 1997, 120). Prim. še Simon 1997.

84 »Gibanje na način strmoglavljenja v breztalnost in v breztalnosti nesamolastne biti v >se<-ju stalno trga razumevanje od zasnavljanja samolastnih možnosti ter ga vleče v pomirjeno domnevanje, da ima vse v lasti in da je vse doseglo. To stalno trganje od in hkrati hlinjenje samolastnosti, obenem z vlečenjem v >se<, karakterizira vzgibanost zapadanja kot *vrtimec*« (Heidegger 1997, 248).

85 »Orientacija se zato ne prične šele z zaznavanjem, podobami ali pojmi, temveč s smislom. Zaznavanje, podobe ali pojmi so razlikovanja, ki lahko sami po sebi ,imajo smisel' ali pa ne, vendar že predpostavljajo smisel. Zato pojem ,smisel' ni zvedljiv na drugo, marveč je, tako kot orientacija, samoodnosen – tudi razumevanje in opredelitev smisla ,smisla' že predpostavlja smisel. Smisel torej ni le tisto, s čimer orientacija lahko nekaj prične, marveč lahko prične le s smislom. V celoti jo je treba razumeti kot selektiven proces najdevanja smisla« (Stegmaier 2008, 186).

86 »V bistvu vprašanja je, da je smiselno. Smisel pa je smisel smeri. Smisel vprašanja je tako smer, iz katere edine lahko pride odgovor, če naj bo smisel, po meri smisla« (Gadamer 2001, 298).

87 Sestavljeno iz pslovan. **sъ* in **myšliti* 'misлити'. »Pslovan. **myšlb* se je razvilo iz ide. **mūd^hsl(i)*- (ali **mūd^htl/i/-*), tvorbe iz ide. baze **meud^h*- 'paziti na, misliti na', ki je znana še npr. v lit. *maūsti* 'hrepeneti', got. *maudjan* 'spomniti', gr. *mythos* 'zgodba, pripoved, povest' (glej *mīt*), ir. *smúainidh* 'on misli', nperz. *mōja* 'tožba' (Be II, 185, ES XXI, 47, Po, 743)« (<https://fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimološki-slovar/4288882/msel?View=1&Query=smisel&hs=1>).

Smisel predstavlja eno najrelevantnejših, pa tudi najtežjih pojmovanj v sodobni filozofiji v vseh njenih usmeritvah, in to ne le glede razlikovanja med *smislom in pomenom*, kot ga je v sodobno logiko ob koncu 19. stoletja vpeljal Frege (2001), pač pa tudi in še bolj določilno v pogledu Heideggrove postavitve *vprašanja po smislu biti* in razprostrta eksistencialne strukture *biti-v-svetu*.⁸⁸

Smisel se v vsakem in vsem našem postopanju izkazuje kot nekaj, kar nas vseskozi zaznavno ali nezaznavno *spremlja* ali pa *umanjka*, ampak tudi, kolikor *umanjka*, nas nekako *spremlja*, nam preprosto spregovarja in nas nagovarja, da ga ne moremo odmisлити, saj bi s tem odpisali nas same, se pravi zavest sebe in sveta. *Smisel se premika in izmika sem in tja, da smo lahko ne le mi, marveč prav tako svet tu in tam.*

Če pravimo, da *nihilizacija briše smisel*, da prihaja do *smiselne dezorientacije*, potem s tem ni mišljena le kaka naša zgubljenost v svetu, marveč *izguba sveta samega*, saj smo v svetu in ga »imamo« le, kolikor je v igri smisel, pa četudi samo kot *igra nesmisla*.

Tako Alain Badiou, sicer skozi drugačno filozofsko optiko, kakor je naša tu, ugotavlja:

Prvi lik nihilizma je: Svet je, vendar je nesmiseln. To je najobičajnejša teza, absurdistična teza. Je svet, vendar je v glavih ljudi popolnoma brez smisla. To je eksistencialni nihilizem.

⁸⁸ »Smisel je to, v čemer se drži razumljivost nečesa. Kar je v razumevajočem razklenjanju mogoče artikulirati, imenujemo smisel. *Pojem smisla* zaobsega formalno ogródje tega, kar nujno spada k temu, kar artikulira razumevajoča razlaga. *Smisel je prek predimetja, predvidika in predpojma strukturirano >na-kar< zasnutka, iz katerega razumemo nekaj kot nekaj*. Kolikor razumevanje in razlaga tvorita eksistencialno ustrojstvo biti >tu<-ja, moramo smisel pojmovati kot formalno-eksistencialno ogródje razumevanju pripadajoče razklenjenosti. Smisel je eksistencial tubiti, ne kaka lastnost, ki se drži bivajočega, se nahaja ,izza njega', ali nekje lebdi kot medprostor. Smisel ,ima' samo tubit, kolikor je razklenjenost biti-v-svetu ,izpolnljiva' prek bivajočega, ki ga je mogoče odkriti v njej. *Samo tubit je zato lahko smiselna ali brezsmiselna*. To pove: njena lastna bit in s to bitjo razklenjeno bivajoče sta lahko prisvojena v razumetju ali pa ostaneta prepuščena nerazumevanju« (Heidegger 1997, 213).

zem: svet obstaja in mi obstajamo v svetu in za svet, vendar ta svet nima nobenega smisla. Drugi lik nihilizma je: Sveta ni. Ta teza pomeni, da nihilizem ni eksistencialen, temveč ontološki. Manjka bit sveta, bit sveta kot taka ne obstaja. Ne gre za manko smisla v tem, kar je, temveč za radikalno inkoherenco. Je le mnoštvo (Badiou 2014, 69).

Badiou povezuje »nihilizem sveta« z *razsutjem v inkonsistentno mnoštvo*. V ta »razsuti tovor«, bi lahko rekli, investira razlikovanje (ne)smisla in (ne)biti sveta, vendar pa o biti sveta lahko govorimo le, če se podarja (ne, da je kar dan) smisel biti (prim. tudi Nancy 1993). To, da smisel prihaja prepozno vsled poznosti biti same, se zdi zunaj Badioujevega filozofskega dometa. Govoriti o »dezorientaciji sveta« (Badiou 2022, glej še Šumič Riha 2022) je brez smisla, kolikor seveda ni mišljena zgolj svetovnonazorska ali ideološka izguba smeri.⁸⁹ Še pred Badioujem se je s sodobno dezorientacijo obsežno spoprijel Bernard Stiegler v drugi knjigi svojega osrednjega dela *Tehnika in čas* (Stiegler 1996), ki sicer podaja relevantna izhodišča glede kapitalne tehnouznanstvene disrupcije mišljenja, delovanja in sodelovanja, vendar se, kot je to primer tudi v drugih Stieglerjevih razpravah, ne posebej posveti nihilizaciji v nihilističnem precepu, ki zaprečuje smiselno orientacijo, čeravno formuliira nekaj kot *negan-tropocen* (Stiegler 2018, prim. tudi pogovor P. Lemmensa s Stieglerjem v: Lemmens 2011).

89 V pogovoru ob konferenci o prihodnosti komunizma leta 2009 v Londonu Badiou pove: »Mislim, da obstaja nov interes za radikalno filozofijo, kamor umeščajo tudi mene, čeprav te oznake, po pravici rečeno, ne razumem najbolje. Danes zanjo obstaja interes, po mojem zato, ker konkretna situacija zbuja veliko zmedo, ker med ljudmi vlada velika dezorientacija; ne zgolj v polju politike, ampak tudi v bolj splošnem polju eksistence. V času hladne vojne, ko smo imeli dve strani, kapitalistično in socialistično, je bila struktura sveta jasna. Danes ni več. Če je filozofija kaj, je prav gotovo predlog nove orientacije eksistence. Radikalni filozofi zastopajo tezo, da nove orientacije ne moremo najti v svetu, takšnem, kot je, znotraj dominantne ideologije. Trenutna ideologija je namreč natanko sama dezorientacija« (Badiou 2009, 22).

Smiselna orientacija ni isto kot miselna orientacija. Smisel se ne izvršuje samo kot misel, pač pa tudi kot čustvo, čut, občutek, vrednota. Smiselna orientacija ne pomeni samo orientacije v določenem okolju, marveč *v svetu*, če s tem imenujem celoto bivajočega, vendar le, kolikor ga izpolnjuje smisel. Svetu ne moremo podeliti smisla s tem, da pripisujemo pomen nečemu ali štejem to ali ono za pomembno, marveč le tako, da ga smiselno izpolnujemo. Smiselna orientacija tako *celi* svet, v smiselni dezorientaciji pa svet *razpada*. Svet razpada pomeni: za nas ni sveta med mano in tabo, med človekom in bogom, med živimi in mrtvimi, med zemljo in nebom. Vse poteka tako, kot da ničesar ne bi bilo. Kar ne izključuje, marveč ravno vključuje to, da lahko vse funkcionira. Tam, kjer ni sveta, lahko vse še bolj pospešeno funkcionira in se krepi funkcija moči. Moč funkcioniranja odpravlja svobodo delovanja in dejanja, kolikor ju zvede na dejstvovanje in udejstvovanje. Nihilizacija v smiselni orientaciji niči na način, da sprošča v tok ničenje niča, ki je vselej *v iztoku*, in ga zato lahko poimenujemo *iz-nič*: v nenehnem gnanju za nečim se ne pride nikamor in do ničesar ter k nikomur. Nihilizacijski *iznič*, ki izničuje vse smeri, čeprav žene in poganja kogarkoli kamorkoli, ni zgolj kaka nebit, saj nebit že kaže na neko mero biti. *Mera biti* pove: *smisel, ki daje smer na ta način, da kaže v prisotnost ali odsotnost*. Smisel ne odloča o tem, kaj velja za prisotno in neprisotno, pač pa nam s tem, ko daje smer, dopušča svobodo, da se lahko odločamo glede prisotnega in odsotnega. O neprisotnosti se ni mogoče odločati, lahko pa smo neprisotni, ne-svoji, brez orientacije in nismo v situaciji, da delujemo. Z občutkom in prepričanjem, da nas nič ne vodi, v resnici pa nas drži na povodcu *nihilizacijski iznič*, se pustimo voditi čemurkoli in si tako vodeni volimo razne vodje in voditelje, pa tudi vole.

Današnja izpopomodernjena človeškost, neodvisno od tega, v katerem »sistemu« ji je živeti, to svobodo od česarkoli, ki se hkrati prepušča vodenju od kogarkoli, dojema kot sebi svojsko brezpogojno svobodo, ki osvobaja in sprošča tudi od lastne človeškosti, se pravi od vprašanja, kdo kot človek sem. Vprašanje *kdo sem* me izpolnjuje v lastni človeškosti in narekuje neko smiselno orientacijo. Nanj morda nikoli ne odgovorimo, a ravno to nas dela odgovorne. Lahko pa smo

»brez odgovora« in »neodgovorni« na način, da vprašanje sploh ne spregovori nikomur več in ni nikogar, ki bi ga nagovarjalo. Je samo še nihilizacijski *ni*-kdo. Neprodušna hermenevtika, brezdušna hermetičnost.

Povedano ne pomeni kake moralne obsodbe današnjega načina življenja in človeškosti, ki ju opredeljuje *svoboda od česarkoli*, hkrati pa *podrejanje čemurkoli*. Ne gre tudi za to, da bi pozivali k bolj etičnemu ravnanju in k večji odgovornosti, čeprav s smiselno orientacijo sežemo k sami predpostavki etike in morale, ki naj uravnava človekovo delovanje. Kakor merodajno ugotavlja že Kant, vodilo našega delovanja in ravnanja ne more prihajati nekje od zunaj in biti kakorkoli vsiljeno, marveč pritiče delovanju samemu, saj drugače to ne temelji na svobodnih odločitvah. Kant ima seveda v mislih orientacijo v mišljenju, kaj pa orientacija v smislu?

Zdi se, da se moramo tu od Kantovega zasnutka etike preusmeriti k Aristotelu. Kant je namreč s svojo inavguracijo praktičnega uma obnovil Aristotelovo razumevanje samosmotrnega delovanja, *praxis*, s tem da ga je postavil pod zakonodajstvo uma. Vendar se umu kot zakonodajalcu ni treba o ničemer odločati, hkrati pa odločitev ne more kar prepuščati dobri ali slabi volji, saj bi postal neučinkovit. Zavoljo tega se, da ne izgubi kompasa, *instrumentalizira*, s čimer se delovanje skrči na dejstvovanje in učinkovitost, svoboda pa na samovoljnost. Instrumentalni um oziroma tehnološko danes seveda na poseben način reprezentira umetna inteligenca (glej Liu 2023; Kaku 2023; Brunnhuber 2024; Vallor 2024; Olson 2024). Pomembno se zdi napotiti, da je Aristotel sam uveljavil določilno razlikovanje med praktično zmožnostjo delovanja in poietično zmožnostjo izdelovanja, prvo usmerja *phronesis* (vest), drugo *techne* (veščina), ki ima neposredno relevantco za pojmovanje smiselne orientacije.

V našem delovanju smo opredeljeni z življenjskimi situacijami, ki terjajo razsodno odločitev in razumno ravnanje, kar sovklučuje naravnost smiselne orientacije, ki jo je Aristotel postavil v samo jedro svojega zasnutka etike, in sicer s pojmovanjem *prohairesis*: »Kajti odločitev se stori po preudarku in premisleku. Zdi se, da je ta pomen

skrit že v sami besedi, da nekaj izberemo pred nečim» (Aristoteles 1994, 102).⁹⁰ Kasneje ga je v svojo moralno filozofijo prevzel Epiktet. Težava je, kakor kažejo številne študije, kako naj *prohairesis* razumemo in prevedemo.⁹¹ Ključna je Aristotelova opredelitev, da »nekaj izberemo pred nečim drugim«, na podlagi katere Gadamer v svojem prevodu 6. knjige *Nikomahove etike* prevede *prohairesis* kot *Vorzugswahl*, *prednostni ali preferenčni izbor*, vsekakor »izbor«, ki v primerjavi z »izbiro« kaže k »izbornosti« in »izbrancem«. Izbrati moram pred izbiro, saj drugače ostanem brez nje. Hannah Arendt obravnava *prohairesis* v povezavi z Avguštinovim pojmovanjem *liberum arbitrium* (svobodne presoje, volje, izbire).⁹² V svojem pismu Heideggru z dne 26. 7. 1974 sporoča: »Zaenkrat sem Kanta pri problemu volje pustila precej ob strani; v nasprotju z mišljenjem in sojenjem se mi je zdel precej neproduktiven. Zdaj bom morala vse to premisliti še enkrat. Izhajala sem

90 »... ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοῦνο μα ὡς ὃν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν« (Aristot. Nic. Eth. 1112a.15); prevajalec K. Gantar prevaja *prohairesis* kot »odločitev«, kaj pa nekoliko zakrije povezavo med προαίρεσις in αἰρετόν, na katero napotuje Aristotel.

91 Na to posebej opozori tudi Brane Senegačnik ob prevodu Epiktetovih *Izbranih diatrib in Priročnika*: »Tradicionalnega filozofskega izraza *prohairesis* pri Epiktetu ne moremo popolnoma adekvatno prevajati z enim samim slovenskim izrazom, čeprav označuje v bistvu vedno eno in isto človekovo duhovno zmožnost – zmožnost svobodne moralne odločitve. Ta zmožnost včasih preraste že kar v bistveno človekovo razsežnost in v njegovo pravo identiteto, včasih je toliko kot konkreten dej moralne izbire med različnimi možnostmi, včasih konkretno stanje moralne naravnosti, največkrat pa zgolj načelno opredeljena, neaktualizirana zmožnost: moralna volja – sposobnost hotenja sprejemati moralne odločitve« (Epiktet 2000, 11).

92 Prim. Avgustin 2003. Arendt ob tem opozori: »*Prohairesis*, zmožnost izbire, je, kot lahko sklepamo, predhodnica volje. Odpira prvi, majhen in omejen prostor za človeški um, ki je brez nje prepuščen dvema nasprotujočima si prisilnima silama: na eni strani sili samoumevne resnice, s katero se ne moremo strinjati ali nestrinjati, na drugi pa sili strasti in poželenj, pri katerih se zdi, da nas narava preplavi, če nas razum ne ‚prisili‘ stran. Vendar je prostor, ki ostane svobodni, zelo majhen. Razmišljamo le o *sredstvih* za dosego cilja, ki nam je samoumeven in ga ne moremo izbirati. Nihče ne premišluje in za svoj cilj ne izbere zdravja ali sreče, čeprav lahko o njiju razmišljamo. Cilji so neločljivo povezani s človeško naravo in za vse enaki. Kar zadeva sredstva, ‚moramo včasih ugotoviti, kaj [so], včasih pa, kako jih je treba uporabiti ali s čigavo pomočjo jih je mogoče pridobiti‘ (Aristotel, *Eudemova etika*

iz tega, da grška antika ni poznala ne volje ne problema svobode (kot problema). Zato samo razpravo začnem z Aristotelom (*prohairesis*), zgolj da bi pokazala, kako se določeni fenomeni kažejo, ko volja kot samostojna zmožnost ni znana, nato nadaljujem od Pavla, Epikteta, Avgušтина, Tomaža do Duns Scotusa» (Arendt in Heidegger 2005, 191).

Izbornost, to, da lahko enemu dam prednost pred drugim, predpostavlja neki precep *med* enim in drugim, kjer nekaj *vstopi vmes*. Kar *v taki vmesnosti stopi predme*, da me motivira in usmeri k izboru, ne more biti nič drugega kot *smisel, ki je imanenten izboru samemu*, njegova bora, zbranost za izbor, razbor v razliki in kot razlika do precepa.

Prohairesis neposredno napotuje k *smiselni orientaciji* oziroma k tistemu, kar nakazuje slovenska beseda za orientacijo, *razved*, čeprav seveda ne more služiti kot prevod. Vsako predvidevanje potrebuje razvidnost, vsak razvid rabi uvidevnost, vsak uvid terja razved. Sleherni odločitvi potrebuje določitev, sleherni določenost potrebuje razločitev. Razločnost se lahko javi le, če je luč, a brez razločnosti v odločitvi ni nobene luči, marveč samo še tavanje v temi, ki pa lahko v sebi skriva najsvetlejšo luč. Nikodem.

Najpomembnejše je, da povezava *prohairesis* kot izbornosti z razvedom omogoča *razširitev* pojmovanja smiselne orientacije na *skupni čut, common sense, bon sens, Gemeinsinn, sensus communi, koine aisthesis* (prim. Gregoric 2007), ki ga ne smemo omejevat

1226b). Zato so tudi sredstva, ne le cilji, dana in naša svobodna izbira zadeva le ,racionalno' izbiro med njimi; *prohairesis* je arbiter med več možnostmi. V latinščini je Aristotelova sposobnost izbire *liberum arbitrium*. Kadarkoli naletim nanjo v srednjeveških razpravah o volji, nimamo opraviti s spontano močjo začetka nečesa novega, niti z avtonomno sposobnostjo, ki jo opredeljuje njena lastna narava in se podreja lastnim zakonom. Najbolj groteskni primer tega je Buridanova rit: uboga žival bi umrla od lakote med dvema enako oddaljenima, enako lepo dišečima kupoma sena, saj ji noben preudarek ne bi ponudil razloga, da bi dala prednost enemu pred drugim, in preživi zgolj zato, ker je dovolj pametna, da se odpove svobodni izbiri, zaupa svoji želji ter pograbi tisto, kar je na dosegu» (Arendt 1978, 271–272).

običajno razumevanje zdrave pameti, pač pa ga gre motriti v širini in globini razveda. Tako kot *nazorskost*, ki ne zadeva le področja *družbenosti*, marveč predvsem *svetovnost*. Sleherno naziranje se na posled uveljavlja kot *svetovni nazor*. Ne po kakem daljnogledu ali zemljevidu, marveč po tem, kar lahko *jezik približa* do te mere, da se v njem vidi in ogleduje človek sam kot *bitje, ki govori*. Zmeraj posebno, pogosto neprisebno, večinoma osebno in medosebno, nereditko zasebno.⁹³ Ko zase ali za drugega pravimo »osebno«, je v tem prisoten neki razved o tem, kar je »o sebi«, vendar na način, da je že smiselno orientirano po medsebojnosti in nadalje po svetu *na sebi med* nami in *preko* nas.

Če nekdo ali nekaj vzbudi našo pozornost, to ni šele rezultat delovanja naših zaznavnih zmožnosti ali komunikativnih kompetenc, saj se te zganejo samo, če jih gane to, kar je razvidno ali nerazvidno, pa zavestno, podzavestno ali nezavedno prisotno v razvedu. Razveda tudi ne gre izenačevati z razgledanostjo ali ozaveščenostjo. Ko se pogovarjamo o stanju človeštva, o svetovni situaciji, o Napoleonu, Stalinu in Hitlerju, pa Putinu in Trumpu, ter še nazaj o olimpijskih bogovih in krščanstvu v srednjem veku, razsvetljenstvu, pa o drugi svetovni vojni, socializmu, demokraciji, Evropi, Sloveniji, ali pa se o vsem tem pustimo »podučiti« UI, so vsa ta dogajanja, dogodki, prigode in zgodbe tako rekoč na obzorju, razved pa poskrbi, da jih posamično zazremo ter smiselno približamo, ali pa nam pobegnejo neznano kam. Verjetno se tu pričinja orientacija v tistem, kar naznanja tudi starogrško pojmovanje *historie*, zgodovine. Zgodovinskost ni samo preteklost in spomin, marveč hkrati zadeva »živo sedanjost« med preteklostjo in prihodnostjo in tako tvori *sodobnost*. *Sodobnost* pomeni *zgodovinski razved*.

Tu se zdi nemara na mestu, da se povprašamo, če nekoliko parafraziramo Nietzscheja, o *koristi in škodi zgodovine za slovensko*

93 Orientacija v govoru in jeziku je v tem posebnem pogledu *vselej poosebljena*, kar Stegmaier v svoji obravnavi jezikove orientacije pri Wittgensteinu (Stegmaier 2025) vsekakor nekoliko zanemari, tudi jezikovne igre se ne morejo odvijati, ako nismo pri njih *notri v sebi*.

družbeno situacijo danes. To slovensko situacijo je zadnja desetletja opredelila evropska in zahodna smer, ki kot taka po splošnem prepričanju nima alternative. Se pa namesto tega toliko bolj vsiljuje alternativa, ki prerašča v vedno bolj srdit kulturni in politični boj na Slovenskem: ali naj je to pot iz socializma ali (nazaj) v socializem? Obe smeri sicer vodita preko kapitalizma. Z ekološkim obvozom. In še droni, ki pokajo nad glavami. Čeprav se zgodovinsko zasidrana alternativa zdi zelo in zgolj naša, slovenska, tako rekoč »črto-mirska«, nam že bežna primerjava pokaže podobne »alternative« v drugih državah, evropskih in vseh tistih, ki so bile tako ali drugače opredeljene z evropsko subjektiviteto in različnimi formami njenih udejanjanj, z uniformami ali brez. Alternativa je lahko slovenska, kolikor je *evropska*, in sicer v točki nihilističnega precepa, ki je imanenten vzpostavljenosti *evropskega subjekta* kot samega sebe zavedajočega se subjekta zgodovine, kulture, vere, znanosti, gospodarstva in politike. V tej subjektivistični navigaciji se hkrati objektivizira dezorientacija, permanentno padanje v krize, celo z grožnjo uničenja, ki pa se ga nenehno odlaga, da ga le ne bi dosegel *smiselni iznič*, ki ga je Nietzsche poimenoval evropski nihilizem.

Če radi poudarjamo, kako po svoji identiteti, ki jo radi enačimo s kulturo, zgodovinsko od nekdaj pripadamo Evropi, potem to hkrati vključuje padanje v nihilistični precep in razpadanje identitete v smiselni dezorientaciji, ki se je zgodovinsko posebej izrazila v razcepljenosti med subjektom in substanco slovenstva. Še v času vključevanja Slovenije v Evropsko unijo je subjekt nekako hotel tja, substanca pa bi raje ostala kar lepo tukaj, da bi naposled ne več dobro vedeli, kje se nahaja substanca in kje pohaja subjekt.

Sredi šestdesetih let prejšnjega stoletja je Dušan Pirjevec v predavanju »Slovenci in Evropa« (skrajšano objavljeno leta 1967 v slovaški reviji »*Slovenske pohladvna literaturu a umenie*«, 83/1967, št. 4, str. 118–124, potem ko je bilo leto prej predstavljeno na slavističnem kongresu v Zadru) podal oznako slovenstva kot »blokirane gibanja«, ki jo je sicer nadalje razvijal predvsem v delih *Hlapci heroji ljudje* (1968), *Vprašanje naroda* (1970) ter drugih razpravah:

Temeljna in določujoča struktura slovenske zgodovine je blokirano gibanje, ta struktura pa pomeni dvojno redukcijo: redukcijo družbe na gibanje in redukcijo svobodne akcije na samo-obrambo.

Blokirano gibanje kot temeljna struktura slovenske zgodovine ima seveda samo svojo zgodovino, mnogotere razsežnosti in neko posebno zgodovinsko dinamiko. [...]

Če se slovenski narod ne more potrditi kot zares svoboden, v sebi samem utemeljen subjekt, potem to pomeni, da se v določeni meri neprestano spreminja v objekt drugega subjekta. Iz tega sledi: kolikor je slovenska zgodovina odvijanje blokirane gibanja in dvojne redukcije, toliko se v tej zgodovini evropski novoveški subjektivizem, svoboda in aktivizem odvijajo kot blokiranje, kot reduciranje in v skrajni posledici kot uničenje drugega, kot spreminjanje subjekta v objekt. Tako prihaja na dan in v svet druga stran evropske svobode, subjektivizma in aktivizma – nihilizem oziroma samouničenje (Pirjevec 1984, 43).

Pirjevčeva teza o slovenstvu kot zgodovinsko blokiranim gibanju se je večinoma razumela in interpretirala v skladu z okoliščino, da se slovenstvo kot narod brez države ni realiziralo znotraj razvitja evropske subjektivitete. Z osamosvojitvijo bi morala zgodovinska blokada slovenstva zginiti s sporeda, a očitno *ni*, za kar verjetno niso krivi le kaki notranji dejavniki, kot je npr. kontinuirani kulturni boj, oprt na dediščino polpretekle zgodovine in usmerjen v razvnanje političnih strasti, ki se potem izcimi v spopad, čigava je osamosvojitve, čigava je sprava, čigava je svoboda, čigava je demokracija, kdo je Slovenec in kdo ne, naposled komu rečemo človek in komu ne. To so sicer lahko pokazatelji blokirane gibanja, kakor tudi to, da se o »slovenstvu« komaj še spregovori, in še to večinoma v identitarnem besednjaku, ne da bi kakorkoli še predstavljalo kako smiselno orientacijo. Verjetno bo beseda »slovenstvo« izginila iz jezika, tako kot to grozi temu jeziku samemu. To, da se o visokošolski rabi slovenščine odloča na podlagi

anket, pove tako rekoč vse. Bloкаде ne more premagati tudi kako revolucionarno ali nacionalistično paradiranje. Ne pomaga niti to, da se hočemo neizmerno izkazovati in razkazovati za dobre Evropejce in Evropejke. S tem večinoma pomislimo, da dobro kuhamo, smo vlujudni gostitelji, odlično športamo, imamo solidno izobrazbo, kulturo in zdravstvo, gospodarsko in tehnološko napredujemo, smo ponosni na našo naravo in skrbimo za ekologijo, nimamo problemov z ekstremističnimi politikami, kršitvami človekovih pravic, spoštujemo vladavino prava, spodbujamo podjetništvo, se pridno digitaliziramo ter kvantiramo itn., ob čemer, ako je treba, tudi malo pokritiziramo, a ne preveč. Vsemu naštetemu ni mogoče kakorkoli oporekati.

Oporečništvo je tako ali tako samo po sebi statusno zginilo s programa. Misliti daje ravno to, da ni mogoče ničemur oporekati, da so tudi vsi protesti, pa tudi vsa testiranja neoporečnosti, zaman. In ravno ta zveličavna neoporečnost stori, da ni kaj reči in resnično povedati; da se svobodno odločimo za to, kar se zdi prav, da ustvarimo nekaj vrednega. Vse to se nalaga in razlaga le še kot zakasnele puhlice izpuhtelega humanizma, ki krasijo muzeje, dvorane in dvorce evropskih mest ter privabljajo obiskovalce z vsega sveta, *a sveta tu ni nikjer*. Zaradi tega nihilističnega precepa tudi ni mogoče vsemu temu v ničemer oporekati. Vse zavisi od tega, kako dojamemo in sprejmemo ta *ni nikjer*. Če v smislu tistega, kar lahko nadomestimo tako, da spravimo v funkcijo, potem tu *ni* mesta za nobeno smiselno orientacijo, marveč sledi zgolj funkcioniranje v nedogled brez sleherne smiselne sledi.⁹⁴ Kjer ne upamo več na smisel, izgine tudi zaupanje v smisel, in ostane samo še obup, da nikjer ni najti ničesar. Drugo je, da ta *ni-kjer ugledamo kot naš lastni nihilistični precep v trenutnem prehodu sodobnosti tega, kar danes je, s tem, da nikjer ni*. Ni se tako sprosti v svojem *kjer* kot neka mera, ki ne omejuje smiselne orientacije ter nas

94 Holger Zaborowski ob tem opozori na izničenje upanja v »boljši svet« in »spremembo sveta«: »Po ekscesu upanja je namreč ta globoka človeška drža postala tako zelo diskreditirana, da je vprašanje orientacije in smisla moralo ostati odprto in se pogosto sploh ni več zastavljalo. Zato obstaja – predvsem v zahodnih državah – kri-za upanja kot osnovne drže človeka do sebe in do sveta« (Zaborowski 2024, 180).

ne dela duhovno in bivanjsko omejene, marveč nas spravi skozi in umerja razved prebivanja, ki *premeri vse skozi vse*. Brez tega premera ni nobenega primera. »Vse skozi vse« tu ne pomeni, da je »vse vse« in obenem »nič od nič«, kakor to danes diktira kibernetika funkcioniranja vsemочи, ki postavlja obstoječe na razpolago na način, da ni več ničesar obstojnega in nič več ne stoji, zavoljo česar ostajamo brez lastnega položaja na razpolago vserazpoložljivosti.

Pozorni moramo biti na to, kar Pirjevec na koncu podane navedbe nakaže z nihilizmom evropske subjektivitete, kateri naj bi se iztekel rok in je kljub svoji pokončni in ponosni drži v *izteku*. Vendar ima *iztek* dvojni pomen: saj se nekaj lahko izteče na način, da poteče, ali pa se izteče tako, da se *pretoči* v večji tok. S tem ni mišljeno, kako je Evropa danes vključena v širše globalno dogajanje, kjer z ostalimi velesilami tekmuje za prevlado nad svetom, pač pa zid nihilizma, ki vztraja tudi po padcu berlinskega zidu in širitvi Evropske unije, ki je sledila, ter se je še neznansko okrepil; s podporo tehnološkega se je prezidal v jez na globalizacijskem veletoku, ki zagotavlja več kot dovolj energije za potrebe opolnomočenja moči družbe kot subjektivitete na oblasti.

Blokirano gibanje slovenstva ne pomeni le pretekle subjektivne ne-realizacije v procesu oblikovanja evropske subjektivitete, marveč ga je treba motriti prav s točke njegove *evropske realizacije in realnosti tukaj in sedaj*. Spoprijem s smiselno dezorientacijo in nihilističnim precepom v zadevi slovenstva je možen samo *na tem kraju z lastnim pogledom naprej*.⁹⁵ Kar najprvo pomeni, da ne smemo popustiti gle-

95 Ivan Urbančič v zvezi z grškim pojmovanjem politike ugotavlja, da je polis kot mesto »obenem *topos*: kraj ali čvrsto mesto orientacije ali orientiranosti, vendar ne zgolj v smislu geografske topologije. Po svojem korenu (*sta, histemi*) [etimološka osnova, ki jo Urbančič navaja, ni potrjena, op. D. K.] bi *topos* bil tisto čvrsto mesto, glede na katero in po katerem ima vse in vsako svoje stanje, v katerem postavljeno stoji (*histemi: postaviti, stati*), v katerem mu je dodeljeno lastno ,stališče' ali ,stanovitnost'. Iz mesta *odprtosti* tega svojega *stanja* ali postavljenosti na svojem mestu je zato *pregledno* in *razvidno* v svojem ,kje' in razmerju do drugega, kakor tudi v svojem ,izgledu', torej v tem, kaj in kako je. Če pomislimo na ,orientiranost' človeka v celoti bivajočega, je tak *tópos* izvirno šele v polisu in ga ,dodeljuje' šele *Dike*. Brez take ,orientiranosti' v celoti bivajočega ni človeka kot bitja svobode« (Urbančič

de evropske perspektive, ne glede na vmešavanje igralcev od zunaj v njen horizont. Če je globalizacija izšla iz evropeizacije, potem brez evropskosti tudi nikamor ne pride. Vendar to ne pomeni ščuvanja k zatekanju v preteklost, ki privede le do nazadovanja v vseh ozirih, pač pa tudi do *umika pred nihilističnim precepom*, ki ga je ravno treba *vzeti nase*. Samo tako je možno *prevzeti držo smiselne orientacije*.

Nihilistični precep je *naš lasten* in tega bi se morali najprej ovedeti »mi, Evropejci«, kot sta jih »obelodanila« po eni strani Nietzsche v določilu evropskega nihilizma in Husserl v določilnosti krize evropskega človeštva. Z vidika nihilizacije je označevanje nihilizma z lastnim imenom in geografskim poreklom odvečno, saj je ta postal planetaren in medplanetaren – kar pa je na osnovi »evropeizacije«, »kolonializacije«, »imperializacije« in »komunizacije« *kapitalno*⁹⁶ že *vseskozi bil*.

1985). V razpravi »Slovenija 1999« Urbančič zapiše: »Osnovni problem Slovenije danes ni v ,kršenju človekovih pravic' ali v ,manku pravne države' ali v ,ogroženosti nacionalne kulturne identitete' ali v ,razklanosti naroda' ipd., ampak v sprevrnjenosti njene osnovne orientacije in nedoraslosti za današnji svetovno zgodovinski izziv, kateremu je neizogibno izpostavljena« (Urbančič 1999a, 359). Po Urbančičevem topološkem razumevanju orientacije (mišljena je topologija b y t i, kot jo je razgrnil Heidegger) je *Dike* ta, ki kaže k človeku lastnemu, kakor je to, recimo, povedano v Parmenidovi pesnitvi *Peri physeos*. Današnji »svetovno zgodovinski izziv«, če ga lahko sploh okarakteriziramo kot »svetovnega« in »zgodovinskega«, Heidegger ga je poimenoval *postavje* (*Gestell*), ne izkazuje božanske mere pravičnosti in svobode. Izziv vserezpoložljivosti je sicer *ukaz* (*digil*), ki pa ne vodi *vsega skozi vse*, tako kot je to izpovedano v Heraklitovem preblistku (εστι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ὅτ' ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων, DK 41), marveč *vse čez vse in preko vsega*. Njegova kozmonavska kibernetika *vse počez* odpravlja kozmos. Ukazovalna navigacija vserezpoložljivosti v osnovi sprevrže smiselno orientacijo v ono, čemur je na slehernem koraku moč poveljevati. Odgovor na izziv se ob tem ne more skrčiti na odziv, saj z njim le potrdimo izzvanost, ne da bi prav dojeli, k čemu smo pozvani, od česa smo v lastnem nagovorjeni.

96 »Kapitalno« (iz lat. *kapit*, »glava«) se tu navezuje na kontekst, ki ga je razgrnil Derrida v svoji razpravi *L'autre cap* (*Drugi rt*), ki je bila objavljena leta 1991 (slov. prevod 1994), skupaj s pogovorom, naslovljenim *La démocratie ajournée* (V stari francoščini je *ajourner*, sorodno z it. *aggiornare*, pomenilo »da se naredi dan« in »da se določi dan«. *Littre* kot osnovne pomene *ajourner* navaja: naročiti, da se nekdo pojavi pred sodiščem na določen dan; preložiti zadevo na drug dan; preložiti nekaj

Brezizhodnost smiselne dezorientacije evropejstva se z globalizacijo ni popolnoma nič zmanjšala in nihilistični precep ni nič manj *lasten*, vendar v *nekem razlastnjenju*, ki je brez zgodovinske primerjave.

Zgodovinskemu duhu evropskosti, ki ga je Husserl orientacijsko terjal, da bi smiselno izpolnjeval evropsko sodobnost, je odklenkalo. Tekoči proces izgradnje in delovanja Evropske unije ga je potisnil v preteklost, tako da nimamo več zaupanja v evropsko duhovno izročilo; zato ne more doprinesiti tudi nobenega sporočila, ki bi prinašalo upanje za prihodnost, razen da se bolje oboroži.⁹⁷ Evropa je blokirana v lastni sodobnosti. Take sodbe ne podajamo s kakim namenom obsojanja institucionalne, politične, ekonomske, vojaške in vsake druge nemoči Evropske unije, ki se jo sicer pogosto upravičeno ali ne navaja. Nihilistični precep in smiselna dezorientacija kot blokada sodobnosti zadevata blok Evropske unije, vendar pa *zgodovinska sodobnost* ni njuna lastnina, pač pa bistveno *lástnost evropskosti*. Državna osamosvojitve slovenstva ne razbremeni bremena *lastnega*, ki ni samo slovensko, pač pa je slovensko, kolikor je evropsko ter kot tako vključuje *tujost* in *odtujenost* na način nihilističnega precepa.

na nedoločen čas; odkloniti nekoga), kjer obravnava kapitalno zgodovinsko situacijo Evrope *danes*, kot je bila odločilno zaznamovana z *včerajšnjim* padcem berlinskega zidu, odložena na *jutri*. Pri tem se je oprl predvsem na Valéryjevo zabeležko v *La crise de l'esprit* iz leta 1919: »Danes se poraja ključno vprašanje: ali lahko Evropa ohrani svojo prevlado na vseh področjih? Bo Evropa postala tisto, *kar v resnici je*, tj. majhen rt [*cap*] na azijski celini? Ali bo ostala tisto, *kar se zdi*, tj. izbran del zemeljske oble, biser sveta, možgani ogromnega telesa?« (Valéry 2005, 24). Vprašanje se po več kot stoletju še vedno in samo še bolj vsiljuje. »*Eh bien! Qu'allez-vous faire? Qu'allez-vous faire AUJOURD'HUI?*« (Valéry 1945, 29).

⁹⁷ Kar je pred kratkim odločno podprl tudi Jürgen Habermas, ki se je pred leti predstavljal kot vlakovodja »Evrope dveh ali več hitrosti« (Habermas 2025; Derrida in Habermas 2003, 248; Komel 2003). O nasilju zelo učinkovite uporabe orožja, ve se, kje, kdaj in kako, in nihilizmu oboroževalne tekme od Habermasa ne izvemo ničesar, kakor da o tem tudi ne bi hotel ničesar vedeti. Podobno vzdušje je v Evropi prevladovalo tudi pred izbruhom prve svetovne vojne, ki so jo množice spočetka pospremile z ogromnim navdušenjem, nakar je sledila velika depresija. S tem da je tokrat na programu represija »totalne razorožitve«, ki bo pogojevala prihodnje vojne popadke, spričo katerih bo parola »Zbogom orožje« prejela svoj še nesluten pomen.

Z *lástnostjo* tu ne mislimo kakršnegakoli identitetnega faktorja, pa tudi ne svobode v pomenu, »da si sam svoj gospod in gospodar«, temveč *lastno prostost* za smiselno orientacijo, ki ne more biti zapisana in predpisana s tem ali onim aktom in priznavana s pravicami in svoboščinami, marveč se lahko sprosti le v *prostolástnosti*. Samo s prilastkom te prostosti smo nastanjeni v svetu, lahko postanemo drugačni in sprejemamo druge kot same sebe. Brez *lástnosti* se nas polasti *oblast* in z njo pollaščevalna slast *obvladovanja in prevladovanja*.

»Najtežja je prosta raba lastnega«, zapiše Hölderlin v svojem pismu prijatelju Böhlendorfu leta 1801, če si dovolimo priklicati malo evropskega duha. »Najtežja« morda pomeni, da ima *največjo težo* v tem smislu, da je *najbolj tehtna*. Tehtanje je v *iskanju mere*. Iskanje mere je mogoče iz *snovanja smisla*. V breztežnosti nihilizacije ni ničesar tehtnega in nič nima mere; v preobilju pollaščanja in lastninjenja ni pa nobene *lástnosti*, ničesar, kar bi bilo lastnega *legi človekobiti*. Človeškost je na razpolago *vserazpoložljivosti in ne najde lastnega položaja in razpoloženja, razen da se povsod poteguje za funkcije*. Več je *vpetosti v funkcioniranje*, večja je človekova lastna *razpetost v nihilističnem precepu*. Bolj se orientacija zgublja v breznu nihilizacije, globlji je labirint smisla.

ZA IVANA URBANČIČA

Ivanu Urbančiču (1930–2016), mislecu, učitelju misli ter premišljevalcu evropskosti in slovenskosti, se lahko posvetimo le tako, da naslovimo celoto njegovega miselnega poskusa, ki je do skrajnosti zaostril vprašanje *izročila in sporočilnosti filozofije*, kakorkoli smo jo že pripravljeni sprejeti in dojeti. Predvsem pa je ključno, da se nas ta, po svojem zametku *daljna* misel zadevno dotakne, saj sicer ostanemo brez stika z bistveno opredelitvijo tistega, kar jo določilno žene v njeni osnovni namenjenosti ter kot tako presega vidnost posameznika in ugled osebe, čeprav edino v svojem *tu*, v lastni *tu-bitu*, najde svoj pristni vzvod in povod.

Takoj ko spomnimo na to, se nam odvrti zgodovinski čas in njegovo obzorje, da privrejo slike in pomeni. Pomislimo na Urbančičevo rano mladost, ko se je njegova družina morala zaradi fašističnega preganjanja odseliti iz rodnega Robiča na Kobariškem v Makedonijo, od tam pa, spet zavoljo nacionalističnih pritiskov, v Črešnjevce pri Slovenski Bistrici. Čudno in po svoje srečno naključje je nanese, da se je tam spoprijateljil z Jožetom Pučnikom, ki ga je napeljal k študiju filozofije, »naprtil« pa mu je tudi premislek slovenstva, kar se je izkazalo posebej odločilno v času demokratizacije in osamosvojitve Slovenije.

Vendar bi bilo nezadostno navajati filozofski in slovenski premislek kot temeljni prizadevanji Ivana Urbančiča, če hkrati opozorimo, da ga je v samem izhodišču opredelila *prizadetost od krize evropske človeškosti*. Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl in Heidegger, katere mu je Urbančič posvetil številne prevode in obsežne komentarje, so mu iz različnih smeri nakazali pot miselnega soočenja z razsežjem evropskega nihilizma, z epohalnim dogajanjem Zahoda, v katerem »z bitjo ni nič«, spričo česar se množijo vsakovrstne moralne aparature in krepijo »aparatčiki«. Tako se je Urbančič že v svojih študijskih letih spoprijel z moralo komunistične oblasti, pri čemer je marksizem, sledeč tudi svojemu zagrebškemu doktorskemu mentorju in prijatelju Vanji Sutliću, obravnaval kot relevantno filozofijo krize. Delo *Leninova »filozofija« ali o imperIALIZMU* (1971) je zaradi suma idejne amo-

ralnosti zapečatilo njegovo univerzitetno kariero. Sistematični študij fenomenologije in hermenevtike na Dunaju, v Beogradu in predvsem v Kölnu je še poslabšal akademski položaj. In vendar mu je prav umeščenost v slovensko bivanje, ki jo med drugim nakazujejo tudi obravnave Janka Pajka, Franceta Vebra, Dušana Pirjevca in drugih slovenskih filozofov, ponudila ključno intelektualno spodbudo, tako da dela na Inštitutu za sociologijo in filozofijo le ni sprejemal zgolj kot izolaciji in prisilo; tja je med drugim povabil tudi Slavoj Žižka.

Z revijama *Perspektive* in *Problemi*, pa knjižno zbirko *Znamenja* v šestdesetih letih prejšnjega stoletja se je odprlo intelektualno in ustvarjalno polje, ki je obetalo neko prostost duha. V takem, vsaj nekakšnem, zavetju svobode je Urbančič skupaj z Dušanom Pirjevcem, Tinetom in Spomenko Hribar, Nikom Grafenauerjem, Tarasom Kermaunerjem in drugimi načrtoval ključni vidik drugačne, potradicijske izkušnje slovenstva v dobi krize smisla humanosti, ki je svoj potrditveni trenutek dosegla z ustanovitvijo *Nove revije* leta 1982. Temu je pri Urbančiču predhodilo »obdobje preizkušnje«, ki ga je po eni strani zaznamovala »ločitev duhov« v krogu revije *Problemi*, po drugi strani pa intenzivno filozofsko delovanje v jugoslovanskem in širšem mednarodnem prostoru. Dragoceno spričevalo tega obdobja je spominski zbornik za Dušana Pirjevca (1982), ki sta ga uredila skupaj s prijateljem, beograjskim filozofom Mihailom Djurićem.

Z ustanovitvijo *Nove revije* se je element Urbančičevega filozofskega mišljenja opazno preobrazil v moment politične dejavnosti. S tem ne mislimo le njegovega prispevka v 57. številki *Nove revije* ter sodelovanja pri oblikovanju *Majniške deklaracije* ter ustanovitvi *Slovenske demokratične zveze* in kasneje *Zbora za republiko*, pač pa – o čemer strnjeno priča tudi njegova zadnja knjiga *Razmišljanja v predzvežu filozofije* (2014) – še mnoge druge vidike družbenega delovanja, ki pa žal ni bilo ustrezno institucionalno priznано. Vseskozi mu je stala ob strani žena Marinka (1934–2024).

Ko je leta 1990 postal prvi predsednik *Fenomenološkega društva v Ljubljani*, je tudi mlajša filozofska generacija imela naposled priložnost spoznati njegovo fenomenološko doslednost pri speljevanju misli

in hermenevtično pripravljenost za razgovor, zavoljo katere je bil visoko spoštovan tudi v mednarodnem filozofskem okrožju. V tem času je pričel tudi z zaključno izgradnjo svoje bitnozgodovinske misli, ki nam je prepuščena v nadaljnji premislek v nizu knjižnih objav: *Zarastustrovo izročilo I in II* (1994, 1996), *Moč in oblast* (2000), *Nevarnost biti* (2004), *Zgodovina nihilizma* (2011) in *O krizi* (2012).

Vztrajno miselno iskanje je Urbančiča navdalo s prav posebno *filozofsko samoto*, ki ni bila toliko izzvana z neodzivnostjo okolice, kolikor je bil vanjo pozvan iz *zatišja* tistega, kar je in nam vlada kot *zgodovinski svet*. Ta samota je, če uporabimo Kocbekovo in Urbančičevo besedo, *darežljiva* v svoji odločni izbiri, tihi zbranosti, skrbnem branju in preprosti ubranosti. Kot ta *zbor* smiselno povzame tisto, kar pravi *logos* in je prevzela staroslovenska beseda za besedo *slovo*. Zato je tudi poslovilna beseda Ivanu Urbančiču lahko samo slavilna in to pomeni hvaležna za podarek bistvenega.

Razgovor iz leta 2001 v reviji *Ampak*

Tvoja knjiga Moč in oblast na novo postavlja vse ključne filozofske topose iz tvojih prejšnjih premislekov; tematika moči se pojavlja že v tvojih prvih filozofskih razpravljanih iz srede šestdesetih let. Opaziš morda kako povezavo med svojimi takratnimi poskusi filozofskega razračunavanja z ideološko močjo in svojim sedanjim razumevanjem fenomena moči?

Morda je to res priložnost za pogled na prehojeno življenjsko pot in tudi na pot mojega mišljenja. Pot mišljenja: v tem je nekaj čudnega. Za kaj gre pri taki poti? Je tako imenovana pot tu morda zgolj z nekim sedanjim refleksivnim pogledom nazaj predstavljen niz številnih besedil, ki si jih napisal in objavljaj v letih svojega dejavnega življenja, morda zgolj nekakšna osebna intelektualna historija, nekakšna kronološko urejena bibliografija, za povrh morda še garnirana z osebno avtobiografijo? Tak pogled nazaj in samoogled seveda ne bi kazala nobene poti s premislekom lastne povezanosti, nuje in

usmerjajoče spodbude, morda gnanosti ali neke poklicanosti, ki se izpolnjuje skozi mišljenje in tematiko lastnih besedil, skozi zadetost od nekih temeljnih vprašanj, kakor tudi skozi lastni izbor in študij del velikega zgodovinskega izročila evropskega duha. Da je v vsem tvojem študiju, miselnem prizadevanju, vprašanjih in korakih neka pot, ki upravlja tvoje korake, ti zastavlja vprašanja in te vabi k potovanju, tega na začetku svojega potovanja in še dolgo ne vidiš, ne zaznaš, ne čutiš, ne veš – in meniš, da se ti sam po svoji volji usmerjaš in korakaš naprej. Le zelo postopoma in po desetletjih postaneš poslušnejši in se oveš skrite poti, zaslišiš njen glas v vprašanjih, ki te zadevajo. Oveš se, da te pot ni peljala kam naprej, ampak le vse bližje k svojemu začetku. Kajti ta pot ni kaj zasebno tvojega, nisi si je sam utrl in naredil, ampak si se – kot zadet od temeljnega vprašanja vsega filozofskega mišljenja – sam našel že na poti, kot popotno bitje. Vendar je tvoje potovanje obenem nezvedljivo enkratno, samo tvoje. Oveš se, da je pot, na kateri si se našel kot popotno bitje, zgodovina *biti*, katere končna epoha – naša današnjost – se godi kot oblastovanje absolutne, samosmotrne oblasti. Z drugimi besedami: pot me je peljala skozi zgodovino resnice biti bivajočega, torej skozi zgodovino metafizike in njen začetek in s tem tudi v njeno nezakrito današnjo končno epoho. Tako moja zadnja knjiga *Moč in oblast. Iz pomnjenja konca in začetka* povzema moje dosedanje korake in mi obenem odpira neizčrpno krajino mišljenja. Pred nedavnim sem iz svoje bibliografije (približno 230 enot) naredil izbor petinšestdesetih objavljenih besedil (skupaj okoli 300 avtorskih pol), ki zakoličujejo sled mojega dosedanjega potovanja po nepoljubni poti: skozi zgodovino metafizike v njenih mnogoterih uobličenjih.

Kako je pravzaprav z močjo po koncu ideologij?

Na vprašanje ne morem odgovarjati naravnost. Študija *Moč in oblast* namreč izpostavi temeljno raz-ločitev moči in oblasti. Na kratko in poenostavljeno rečeno, *moč* je tisto vladajoče započenjajočega začetka zgodovine metafizike pri starih Grkih (torej »predmetafizično«) in se v moji študiji pokaže posebej s premislekom Pindarjevih verzov o istini (*aletheia*) in s premislekom Ajshilove tragične drame *Vkle-*

njeni Prometej, ki uprizarja sprevrženje moči v oblast. Oblast v svoji razvitosti pa se pokaže iz premisleka zgodovine resnice biti bivajočega novega veka, ki se dovrši in tako konča v naši današnjosti kot vsezajemajoča praksa znanosti, torej kot samoproizvajajoče se proizvajanje razpoložljivega. V mislih imam znanost kot zasnovano in utemeljeno s filozofsko metafiziko, vrhovni misleci te zasnove in utemeljitve znanosti kot samosmotrne oblasti – in torej biti/ideje – pa so Hegel, Marx in Nietzsche.

V dandanes razširjeni frazi o »koncu ideologij« pa ne najdem kake globlje misli. Najdoločnejši pojem ideologije je Marxov. V obzorju Marxove prevratne metafizike je ideologija napačna zavest, ki izvira iz njegovega pojmovanja protislovja dela in kapitala. Na polju Marxove filozofske misli je mogoče o koncu ideologije govoriti le v zvezi z njegovo teorijo revolucije kot ukinitve protislovja kapitala in dela kot kapitalsko produktivnega. Toda ko se pokaže, da je kapital sam le proizvedeno razpoložljivo sredstvo ekspanzije nečesa povsem drugega, namreč vsezajemajoče prakse znanosti kot samoproizvajajočega se proizvajanja razpoložljivega za to samoproizvajajoče se proizvajanje, in da se tudi »živo delo« proizvaja kot razpoložljivo za to prakso znanosti – tisto protislovje kapitala in dela povsem izgubi svoj marksovski revolucionarni naboj in postane podrejeni moment toka permanentne revolucije proizvajanja razpoložljivega kot samosmotrne prakse znanosti. Ideologija je s tem vržena iz strogega konteksta Marxove filozofske metafizike in postane površna, z brezmiselnostjo pozitivističnega scientizma kontaminirana oznaka za kar koli, preide v brezmiselno rezoniranje in frazarjenje. Zdaj se z ideologijo označuje vsako rezoniranje in vrednostno obravnavanje česar koli, kar ne more veljati za znanstveno dokazljivo v smislu pozitivistično-scientističnega »pojmovanja« znanstvenosti. Tako lahko npr. postane ideologija zdaj »idejno-zavestni« odraz in/ali izraz vsakršnih interesov posebnih omejenih skupin ali družbenih gibanj, kakršna so, primeroma, nacizem, fašizem, komunizem, vsakršni fundamentalizmi, liberalni demokratizem ipd., ali pa tudi posameznih političnih strank, korporacij ipd. »Ideologija« je zdaj gibanjska perspektiva, apologija in zavestna manipulacija takih sistemov družbenih tvorb oblasti – več-

noma politične oz. družbene. Tu pa ne gre kar tako za »konec ideologij«, ampak kvečjemu za njihovo menjavanje. Pri nas je npr. komunistično ideologijo zamenjala ideologija liberalnega demokratizma. V Srbiji je komunistično zamenjala komunonacistična, to pa bo zdaj morda zamenjala liberalnodemokratična. Nekaterim je vsako izražanje skupinskih interesov, njihovih perspektiv in vrednotenj že kar ideologija. Vendar je vse to površno, povsem površinsko brezmiselno žurnalistično rezoniranje, iz katerega prihaja tudi obrabljena fraza o »koncu ideologij«. Še huje je: takšno brezmiselno rezoniranje je neovvedeno ter skoz in skoz zlagano, ker samo po sebi zastira in zamegljuje tisto, kar se dejansko godi kot zgodovina današnjosti. Fraza o »koncu ideologij« tako napovprek pomeni njenim »uporabnikom« toliko kot konec totalitarnih družbenopolitičnih sistemov in njihove polastitve ter izvajanja politične oblasti kot zatiranja, terorja, množičnega kršenja človekovih pravic itd. ter s tem »konec« vpeljanih sistemov bolj ali manj liberalne demokracije, z njo pa splošnega razvoja reda, pravne države, vsakršnega »napredka« ipd. Toda misleči pogled pod površino takega brezmiselnega rezoniranja in splošnega »napredka« pokaže, da se zdaj povsem zastrto, izmaknjeno, prikrito dogaja svetovnozgodovinsko dovrševanje nihilizma.

Zaustaviva se ob pojmu nihilizma. V čem tvoja eksistencialna in misljenjska izkušnja dopolnjuje ali redefinira Nietzschejevo pojmovanje nihilizma?

Nihilizem iz svoje bolj grobe oblike prehaja zdaj v vse čistejše, »higienično« izpolnjevanje svojega bistva in s tem tudi v vse popolnejšo prikritost sebe. Ta nihilizem se godi kot skozi proizvajanje razpoložljivega posredovano samoproizvajanje proizvajanja, kar je vsezajemajoča praksa znanosti kot absolutna samosmotrna oblast čez vse, v katere oblastovanju – proizvajanju – se godi uničevanje. Ta oblast si proizvaja in prisvaja človeka kot vseskozi razpoložljivega za svoje oblastovanje in ga s tem razčlovečuje. Prisvaja/proizvaja pa človeka z izmaknjeno zvijačo njegove nenehne, produktivno dejavne *identifikacije* z oblastjo, po kateri je človek le izzzvana volja po oblasti. Nihilizem je brezpogojno in samoskrivajoče se oblastovanje oblasti, njegovo še bolj skrito

bistvo pa je dogajanje vsega, kar dandanes je in biva, v zapuščenosti od istine biti v njeni vzkratenosti in potlačenosti. Današnji nihilizem vse bolj dovršeno izpolnjuje svoje svetovnozgodovinsko bistvo ravno s tem, ko se današnji »svet«, družba, država, gospodarstvo, odnosi itd. vse bolj »urejajo« in ko vse »napreduje« tako, kakor se zdi, da je dobro in prav. Zato je celotna današnja intelektualnost s svojim rezoniranjem vred, od koder prihajajo prazna fraza o »koncu ideologij« in njene »konotacije«, vseskozi neovedeno zlagana, če moramo prikrivanje tega, kar je, z videzi in fantazmami imeti za bistvo zlaganosti.

Če na kratko odgovorim na tvoje vprašanje, »kako je pravzaprav z močjo na koncu ideologij«, bi rekel tole: izvorna moč je povsem vzkraten in skrita ter sprevržena v *bitno nemoč* absolutne samosmotrne oblasti, katere oblastovanje z uničevanjem vred je zgodovina *dovrševanja* nihilizma v njegovo že pred-zasnovano bistvo, ki ga zastira zlagana intelektualnost »konca ideologij«.

Kaj v kontekstu razločenja med močjo in oblastjo pomeni gospostvo nad zemljo, ki ga terja Nietzsche? Ali je gospostvo nad zemljo smisel človeškega prebivanja na zemlji?

Predvsem: Nietzscheja ne smemo sprejemati kar brezmiselno in naravnost. Neogibno je treba premisliti Nietzschejevo prevratno metafiziko temeljiteje, kot jo je kadarkoli mislil on sam. Ne gre za »gospostvo« nad zemljo; »*Herrschaft*« je tu treba prevesti z besedo »*oblast*«; in tudi ne gre za »zemljo«, ampak gre za oblast čez vse, kar je, za »bivajoče« v celoti kot proizvedeno razpoložljivo brez vsake transcendence in po tistem proizvajanju, ki se godi kot vsezajemajoča praksa znanosti z brezpogojnim brisanjem vsake transcendence (zato »zemlja«!). To ni človekova oblast čez vse, ampak je to proizvajanje vsakršnega razpoložljivega, skozi katero je posredovano samoproizvajanje proizvajanja. To je dejansko oblastujoče absolutne samosmotrne oblasti čez vse, ki proizvaja in si prisvaja tudi človeka samega kot prvega razpoložljivega za svoje oblastovanje ter ga tako bistveno zasušnjuje, saj mu jemlje prostost bistva. Nietzsche je kot izhod iz takega sužnjevanja človeka mislil »nadčloveka« kot po bistvu brezpogojno voljo po oblasti, namreč oblasti, ki se dandanes godi na prej omenjeni način. Sinta-

gma »volja po oblasti« izreka takšno človekovo brezpogojno identifikacijo z oblastjo tako, da človek sam hoče to, kar po nujnosti oblasti mora izvrševati, in zato s tem hotenjem ne čuti več nujnosti oblasti kot zasušnjujoče prisile nad seboj, ampak se čuti svobodnega. To je znani metafizični obrazec, po katerem je svoboda »spoznana« nujnost, pri čemer beseda »spoznana« tu pomeni brezpogojno usvojena nujnost v smislu poistjenja z njo. Taka človekova identifikacija z oblastjo, po kateri si človek pričara svojo svobodo, je pod to zavestno površino le zvijača absolutne oblasti, s katero ga zvabi, zmami, izzove v radovoljno razpoložljivega svojemu oblastovanju. Volja po oblasti kot svoboda in osvoboditev človeka je zato le njegova zavestna fantazma, s katero se radovoljno žene v dejansko sužnjevanje absolutni oblasti, ki ga potrebuje in zahteva prav kot takega: kot bistveno in vseskozi razpoložljivega. S to zvijačo se mu zastreta in skrijeta tako oblastovanje oblasti in lastna razpoložljivost/sužnjevanje le-temu.

Oboje se mu zastira in skriva z njegovo lastno izzvano fantazmo volje po oblasti kot svobode. To je bistveni moment načina samoskrivanja nihilizma oblasti. S tem pa je današnji človek vržen v polje vse-skozne lastne zlaganosti. V obojem, namreč kot volja po oblasti ter njena fantazma svobode in kot razpoložljivo prvo sredstvo oblastovanja oblasti, je dejanski svetovnozdgovinski smisel človekovega bivanja današnjosti – vendar ne na zemlji, ampak v breztranscendenčnem sistemu sistemov samoproizvajajočega se proizvajanja razpoložljivega kot vsezajemajoče prakse znanosti in torej samosmotrne oblasti. Nobenega drugega smisla zanj ni v ne-svetu tega dogajanja moderne dobe, v kateri današnji intelektualski hrup o »postmoderni« in njeni »novi paradigmi« ne premakne niti dlake. Seveda tak smisel človeka le-tega bistveno obrezsmisluje, v samem človekovem bistvu streže po tem bistvu z obrazbistvenjem, kar je razčlovečevanje človeka kot njegova največja nevarnost. Toda vse to ostaja današnjemu človeku izmaknjeno in skrito: nikoli se ne sooči s tako dogajajočim se in samoskrivajočim se nihilizmom, še manj z njegovim bistvom: zapuščenostjo istine biti. Nihilizem je povsem vzkrateno dogajanje zapuščenosti istine biti. Od tod se razkriva, kako je z intelektualnostjo današnjega človeka.

Znano je, da se v sedemdesetih letih nisi mogel habilitirati kot univerzitetni učitelj. Kljub temu da si kot gostujoči profesor pred dvema letoma na povabilo Tineta Hribarja le imel priložnost predavati študentom filozofije, je grenkoba verjetno še tu. Vendar se mi zdi, da tudi sam ne zaupaš univerzitetniški filozofiji. So razlogi za to zgolj ozko filozofski ali pa tu opažaš kakšen globlji problem vzgoje in izobrazbe, morda kar simptom neke izginjajoče humanosti sploh?

Vseeno bi te rad vprašal, kaj je danes predvsem smisel univerze, kaj pravzaprav danes pomeni znanje?

O sebi ne bi želel govoriti, ker se mi takšne »avtorefleksije« ne zdijo pomembne. Je pa vprašanje, kako je danes z univerzo glede na prej dane odgovore na tvoja vprašanja. Univerzo gledam v njenih dveh poglavitnih in med seboj povezanih funkcijah, po katerih je vpeta v dogajanje permanentne revolucije proizvodjanja kot prakse znanosti. Po eni strani je univerza najvišji produktivni sistem razvoja znanosti, po drugi strani pa je obenem sistem proizvodjanja visokospecializiranih strokovnjakov kot razpoložljivih za vsakršne načine proizvodjanja vsakršnega razpoložljivega in za upravljanje proizvodjalnih sistemov, vključno z družbo in državo. Univerza dandanes človeku ne posreduje bistveno-bitnega vedenja oz. resnice in zato tudi ne vzgaja človeka, čigar bistvo naj bi se mu zasnovalo kot bitje iz same zadeve bistveno-bitnega vedenja, torej iz istine biti v istosti z bitjem. Nasprotno, univerza proizvaja človeka kot visoko in specializirano razpoložljivega za oblastovanje absolutne samosmotrne oblasti. V tej visoki razpoložljivosti je zdaj bistvo znanja, ki ga razvija in posreduje univerza. S tem je univerza brez vednosti o tem dogajanju neovvedeno v službi dovrševanja nihilizma v čisto obliko njegovega bistva. Odgovarjajoč na tvoje vprašanje lahko rečem: univerza se v prevratu in trajajočem koncu metafizike kot zgodovine resnice biti bivajočega in na nji utemeljene evropske humanitete sama sprevrže v službo dehumanizacije. Tudi univerzitetni filozofski študij je le poseben element takega dogajanja današnje univerze, ki pa mu – edinemu – ne smemo prezreti neke še skrite možnosti premika in od-ločitve v drugačnost. Vendar se kljub tej možnosti filozofija tu podaja učenjaško, akademsko, to pa

ni mišljenjsko in živo: učenjaštvo in akademizem ubijata mišljenje. Ne gre za to, da »jaz ne bi zaupal univerzitetniški filozofiji«, kakor praviš v svojem vprašanju. Kajti zgodovinskega bistva univerze danes ni mogoče ugledati, če začneš razmišljati o svojih peripetijah z njo, o profesorjih in njihovih peripetijah in homatijah, o pouku, o učnih programih in sploh o vsej vsakdanji neskončni »empiriji na univerzi« in »okoli nje«, tako da npr. empirično raziščeš njeno »družbeno«, »nacionalno«, »kulturno« ipd. vlogo. Bistvo, bistveni smisel univerze danes, je mogoče misliti samo iz izkušene in ovedene prigode svetovnozgodovinskega bistva moderne dobe: torej iz pomnjenja samozastrtega nihilizma absolutne samosmotrne oblasti (»biti«) kot prakse znanosti in njenega še bolj skritega bistva. To je namreč zasnovalo in utemeljilo univerzo. Toda ravno samoskrivanje nihilizma in njegovega bistva izziva v današnjem intelektualnem človeku sovražnost, odvratnost, posmeh do vsakega pristnega filozofskega mišljenja in drži tega človeka tako v vseskozni zlaganosti.

Že od šestdesetih let, ko si na Inštitutu za sociologijo in filozofijo začel raziskovati zgodovino slovenske filozofije, se posvečaš problemom slovenske kulturne identitete, vprašanju naroda in vprašanju slovenske državnosti.

Tvoj prispevek v 57. številki Nove revije je sprostil pravi vihar, čeprav, kot sam praviš, v svojih filozofskih izhodiščih sploh ni bil razumljen. Je lahko danes kaj bolj razumljen?

V tvojih zadnjih tekstih, ki se ukvarjajo z omenjenimi temami, je čutiti nezadovoljstvo s tem, kako se postavlja vprašanje bivanja Slovencev danes, saj se kar naprej misli zgolj na Slovence kot subjekt, ki ga je treba vzpostaviti.

Poskus mišljenja tistega, kar drži skupaj, kar zedinjuje ljudstvo z vsemi njegovimi različnostmi v skupino in enoto zase ter jo tako – kljub vsem povezavam z drugimi – razmejuje od drugih v lastno za-sebnost samosti, mora v našem času neogibno peljati skozi temeljne strukture novoveške metafizike subjektivitete kot objektivitete in z njima zasnovane človeškosti človeka. Kajti nacija je bila zasnovana in utemeljena

na tem, torej na prigradi resnice biti bivajočega. Se pravi, da je na teh temeljnih zgodovinsko-epohalnih strukturah resnice biti bivajočega zasnovana in utemeljena tista evropska humaniteta, ki je tudi v temelju dogajanja in premisleka ljudstva kot zasebne enote in lastne samosti v prej omenjenem smislu. To pomeni, da se taka zasebna enota ljudstva v obzorju novoveške zasnovanosti in utemeljenosti zgodovinskega bistva človeka neogibno kaže kot narod oz. nacija s svojim gibanjem k lastni državi in je to gibanje nenehno udejanjanje smotra: vzpostavljanja naroda/nacije kot samostojnega suverena subjekta. Ta smoter ali cilj je delujoči cilj vseh ciljev vsega dogajanja nacije kot suverena subjekta znotraj njegovega sistema vseh sistemov kakor tudi v odnosih navzven. V subjektiviteti naroda kot zasebne enote se izkazuje tisto, kar to ljudstvo zedinjuje v enoto in ga tako gradi – proizvaja – in identificira v lastno za-sebnost, ki je je deležen vsak individuum tega ljudstva. Ta identiteta nikakor ni nekakšna fiksna legitimacijska kartica za posameznike ali za narod. Identiteta je subjektiviteta sama, je dejavna zedinjevalna, eno-proizvajajoča delujoča sila in strast ljudske skupnosti kot naroda/nacije s svojo lastno humaniteto v osnovi. Tako delujoča sila in strast kot enoto za-sebnosti ustvarjajoča, to dinamično eno kot zedinjujoče in torej taka dinamična identiteta je tisto, kar imenujemo *nacionalizem*. Nacija kot suverena subjektiviteta za-sebnosti nikakor ni kaj zgolj ob-stoječega, stalnega in fiksnega, ampak je v sebi vseskozi gibanje, proces permanentne nacionalne revolucije, ki je kot taka sama le nepogrešljiv moment vsesplošne permanentne revolucije samoproizvajajočega se proizvajanja razpoložljivega kot vsezajemajoče prakse znanosti. Tako nacija v svoji permanentni revoluciji nezadržno prehaja v sistem sistemov nenehne revolucije proizvajanja razpoložljivega kot prakse znanosti in torej kot brezpogojne samosmotrne oblasti. Subjektiviteta (identiteta) nacije zato ni v omejeni intersubjektivnosti neke ljudske skupnosti, ampak sama prehaja le v element in moment brezmejnega – »globalnega« – procesa proizvajanja razpoložljivega, skozi katerega je posredovano samoproizvajanje proizvajanja kot samosmotrne oblasti čez vse. Sila in strast nacije z lastno humaniteto – torej nacionalizem – v svojem takem »razvoju« prehaja neogibno v epohalno moderno »breznacionalno« (torej ne-

omejeno) voljo po oblasti, ki povsem presega nacijo, nacionalizem, njuno humano silo in strast: »postane« kratko malo vaba in izziv človeka za povsem »anacionalno« razpoložljivost človeka v oblastovanju absolutne samosmotrne oblasti. To je končna »razvojna faza« subjektivitete nacije – njen konec v smislu dovrševanja nihilizma v dovršenejši izkazovanje njegovega bistva. Nihilizem v zgodovini svojega dovrševanja poraja nacijo in jo tudi požre. Vprašanje in zahteva po narodni identiteti, ki ju dandanes kar naprej pogrevajo, sta zdaj zgolj folklorni anahronizem, čaščena omejenost. Tako ni v dogajanju zastrtega nihilizma ljudstvo s svojim jezikom vred prav nič manj bistveno ogroženo od ogroženosti bistva človeka. Današnji človek že zdavnaj ni več subjekt – če je sploh kdaj bil. Znano govorjenje o tem, da prihaja v našem času do razločitve človeka in subjekta, ter s tem povezane trditve o ločitvi naroda kot tistega na-rojenega od nacije kot subjekta se z vpogledom v to, kar danes svetovnozgodovinsko je, povsem razblinijo: nikjer ni nobene take raz-ločitve, ker tudi tistega, kar naj bi se tako razločevalo, ni nikjer. To so fantazme.

To pomeni, da slovensko občinstvo intelektualno tako rekoč ni doraslo svojemu zgodovinskemu položaju. Kaj po tvojem mnenju zamuja samopremislek o Slovencih?

Na tvoje vprašanje, kaj »zamuja samopremislek o Slovencih«, lahko odgovorim le takole: zamuja najprej izkušnjo, ovedenje in pomnjenje nakazane zgodovine nacije, ki je kot takšna le posebna tema misleče izkušnje epohalne moderne svetovnozgodovinske prigode smisla resnice biti bivajočega v celoti in z njim določene usode človeškosti modernega človeka. Taka misleča izkušnja in premislek pa sta mogoča le iz njune umestitve v vprašanje o temelju vse zgodovine metafizike, namreč o ne-godu istine biti kot započenjajočem začetku te zgodovine. Le skozi pomnjenje te zadeve pelje pot k obetajoči se sprostitvi, v drugačnost bistva človeka in njegovih skupnosti. Le skozi to zadevo prideš pred neodločljivo izvirno vprašanje: kdo je človek, kdo smo mi, ki si pravimo »mi«?

Ko sem oblikoval vprašanja za pogovor z Ivanom Urbančičem, sem mislil na to, da bo pogovor izšel v *Ampaku*, ki je bil pač namenjen

bralstvu različnih intelektualnih profilov. Kljub temu nisem hotel, da bi ta pogovor le sežeto in nazorno predstavil osebnost filozofa, marveč da bi v postavljenem okviru primerno zaživel tudi filozofski dialog. Ker je Urbančič svoje odgovore podal v izostreni filozofski naravnosti, se mi zdi nujno postaviti na filozofsko čistino tudi moja časopisu prirejena vprašanja, kar je sicer Urbančič tudi storil v luči svoje misli. Ker pa sleherna osvetlitev meče tudi senco, se mi zdi potrebno vrniti se k nekaterim vprašanjem, da jih prav kot vprašanja znova spravim pod žaromete premišljanja. Ker se mi obravnavane teme zdijo nadvse pomembne, bi namreč vsako njihovo odvrčanje v nepomembnost lahko sprevrčalo filozofski pogled.

Najprej: oznaka »konec ideologij« gotovo ni čisto filozofska in se ji v svojih razpravljanjih tudi sam raje izogibam. V slovenski publicistiki se je pojavila konec šestdesetih let prejšnjega stoletja in v tem pogledu sem jo tudi navrgel, saj sem tedanjo Urbančičevo kritično misel o moči in ideologiji želel soočiti z njegovim sedanjim stališčem do te problematike. Vprašanje »konca ideologij« se seveda šele prav izostri, če »konca« ne pojmuje le kot prenehanje in iztek, marveč predvsem kot *stanje in dinamiko dovršitve*, ki v sebi zbira vse svoje prejšnje možnosti. Če je tako, potem se danes v njem dovršeno zbirajo vse dosedanje možnosti ideologije, vendar pa tega »dovrševanja« samega verjetno ne moremo spet pojmovati kot ideologijo, tudi ne kot ideologijo ideologij. Ta nezadržni »proces« izvrševanja dovrševanja, ki sem ga pred časom imenoval »antropodiceja«, se širi na vse možne konce planeta in ne dopušča nobenega omejevanja z ideologijo, ker zahteva neskončno funkcioniranje zaradi funkcioniranja. V tem smislu se tudi vsako politično ideologiziranje danes odklanja kot nefunkcionalno. Toda mar to neskončno vsefunkcioniranje brezpogojne *oblasti* ni pogojeno prav s tistim »koncem« v smislu nakazane dovršitve?

Moje vprašanje o Urbančičevem razlikovanju med močjo in oblastjo v kontekstu Nietzschejevega »gospostva nad zemljo« že izhaja iz predpostavke, da jo Urbančič domisli kot »oblast«. Kljub temu pa Nietzschejeve zahteve po gospostvu nad zemljo, ki oznanja omenjeno dovršitev, le ne bi brez ostanka izenačeval s tistim, kar se danes

uveljavlja kot oblastno funkcioniranje, saj nam omogoča bolečinski vpogled v to dogajanje. To trditev bi seveda moral primerno izkazati ob Nietzschejevih besedilih, tu zgolj predlagam možni razmislek. Oblastno kot tako ne premore nikakršne bolečinskosti, za gospodstvo pa se zdi, da to zmore.

Ker se oblast širi *planetarno*, vstopa v igro zemeljskost, ki ni zgolj tostranstvo bivajočega, marveč »stran« prebivanja človeka, katere smisel nam je še prikrit. Tu se sploh srečujemo z nekim spoznavnim »dejstvom«, namreč, da je tisto, kar je za oblast nevidno in neugledno, za filozofsko zrenje skrito odtegnjeno in kot tako mišljenja vredno. Iz tega nedvomno sledi, da je filozofija v tem svojem »skritem poslanstvu« tisto najmanj relevantno za oblastni pogon.

Vprašanje je zdaj, kaj vse je še poleg filozofije na ta način nerelevantno za oblast? Zdi se, da vse, kar nam je kakorkoli »lastno« in »samolastno«. Upoštevač glavne tematike, ki se jim je Urbančič posvečal, je pogovor nujno nanese na »nacionalno«, pri čemer pa sem sam imel pred očmi predvsem »revizijo« Urbančičevega pogleda na problematiko slovenstva v njegovem članku za zbornik *Sproščena Slovenija*. Z dovršitvijo ideologije je tudi nacionalna ideologija prešla v stanje in dinamiko te dovrčitve, zato vprašanja nacionalnega gotovo ni mogoče obravnavati v okviru »ideologije« nacionalnega subjekta. Nacija dejansko izpolnjuje svoj cilj v globalni učinkujoči cirkulaciji ciljev, če naj zadosti zahtevi oblasti. Vprašanje pa je, ali zunaj tega dejansko ne preostane nič? Kaj je tisto lastno, kar gre tu v nič, je ta pri-lastek »slovensko« sam po sebi nekaj ničevnega? Od kod dohajamo ta proces globalne produkcije, ki v vsakem trenutku spravlja vse na en kup, in vendar izhaja iz njega uničevanje? Kako je »nič« sploh »kategorija« oblastne vseprodukcije, puščam ob strani.

Vsekakor se v tej smeri razmišljanja najdem pred problemom svobode, vendar ne več v smislu subjektivne samodoločitve in odločnosti, ki si lahko zastavlja svoje ideološke cilje in tudi svoj nacionalni cilj. Ta volja zdaj trči ob »nič« in se ob njem razblini. Toda potrebna je »še neka« druga svoboda, ki se lahko *odgovori* globalizacijskemu izzivu, če se nočemo zgolj *odzivati* nanj. Ta svoboda ni izenačljiva

z osvobajanjem za izziv, ampak mu že hodi naprej, in je zato *a priori* drugačna in v tej lastni drugačnosti tudi zvijačno zaničevana. Ta lastna svoboda ne prihaja toliko od »nas samih« kolikor po *prenašanju biti*, ki nas do-prinese na prosto. Ta lastni prinos in doprinos mi pomenita *tradicijo*, iz katere edino se lahko sprosti uvid v to, kar je, in z njim tudi neko delovanje iz uvida, ki se ne odziva slepo na globalizacijski izziv. Tradicija kot to prenašanje biti, kot zgodovina biti, ki deluje v odprto, nima nič opraviti s tem, kar se danes postavlja na ogled kot izdelki tradicije, in tudi ni nobena novokomponirana ideologija, ki bi nacionalizem pretvarjala v tradicionalizem. V tem pogledu govorim tudi o problematičnem razmerju Slovencev do tradicije, saj menim, da Slovenci še vedno nismo sproščeni do svoje tradicije kot izprtosti lastne svobode. In če je Pirjevec nekoč ugotovil, da smo (bili) »blokiranano gibanje« kot samopostavljajoči se subjekt, se vse zdi, da smo zdaj blokirani kot *neodgovarjajoči* in zgolj odzivajoči se na globalizacijski izziv. Zato ni dovolj, da ne zamujamo z odzivom na ta izziv, marveč predvsem ne smemo neodgovorno pozabiti nase.

Samo v kontekstu spominjanja na to spozabitev, ki bistveno pripada tradiciji, je možna in tudi nujna razločitev med, pogojno rečeno, »subjektom« in »človekom«, pogojno zato, ker šele *raz-ločenje pokaže, kdo je kdo*. Ker sem potreboval kar nekaj let, da sem uvidel filozofsko razsežnost Heideggrove razločitve med na samozavedanju utemeljeno subjektiviteto in pre-bivanjem (*Da-sein*), ne morem brez zadržka sprejeti Urbančičeve trditve, da gre pri takem raz-ločenju zgolj za fantazmo. Po drugi strani je iz Urbančičevih odgovorov razvidno, da ima, ko govori o dehumanizaciji, ki tiči v uveljavljanju brezpogojne oblasti, sam pred očmi neko temeljno raz-ločenje in ga tudi dovolj razločno formulira v naslovu *Moč in oblast*.

Tudi moje vprašanje o »stanju duha« na univerzi, ki ga sicer izhodiščno povezujem z Urbančičevo izkušnjo, v svojem jedru meri na to, ali in od kod lahko na univerzi v takem stanju zaveje drugačen »duh«, ki se ne more zadovoljiti zgolj s puhanjem v globalizacijski meh brez sleherne razločenosti, česar pa ne razumem kot »akademizem«. Kajti »akademskost« bi lahko, če je spoštovana v svojem ustanovnem duhu,

pripravila možnost temeljnega spraševanja, namreč za tiste, ki v vede-
nje šele vstopajo. Od tod naprej pa je, še posebej kar zadeva filozofijo,
vsak prepuščen predvsem samemu sebi. Verjetno so redki današnji
filozofi, ki bi tako odločno zagovarjali to prepuščenost samemu sebi
(predvsem pa ji odgovarjali) v zadevi filozofije kot prav Urbančič.
Zato je moj končni poudarek v pogovoru z njim namenjen filozofski
osami in samoti, ki prihaja iz bolečine raz-ločenja lastne človeškosti v
določilnosti tega, kar je.

V luči raz-ločenja moči in oblasti s konca naše situacije se Ur-
bančičeva misel vrača na grški začetek – samo ta prenos, tradicija, iz
grške zgodnosti nas lahko osvobodi za nas same v naši zgodovinski
»poznosti«. Toda v ta prenos sem neizbežno zmeraj že vnesel »same-
ga sebe« prav v smislu tistega, ki (kar) se tu bolečinsko raz-ločuje.
Identifikacija z grškim začetkom je tako, kljub nujnosti vračanja va-
njo, nemogoča. Tisto najvišje se zbira v pripoznanju začetnega odtega,
izmika, ki nas v svoji tujosti nepovračljivo prepušča v lastno. Ta svo-
bodna prepuščenost lastnemu je resnično tisti prenos, ki nas »lastni-
ni« od Grkov sem in ki se ga nevedno polašča neprisebna zasebičnost.
Ali Urbančičeva formulacija o »prigodu istosti bitja človeka in biti v
istini« dovolj razločno poudarja to odtegnjenost v začetni zgodnosti
sami? Istost mišljenja in biti je že pri Parmenidu mišljenje iz odtega, ki
ga izpoveduje grška beseda *a-letheia*, raz-kritost. Urbančič jo miselno
prenese v besedo »istina«. Kako je z raz-ločenjem v istini, ki nas ved-
no znova vrača k nam samim, da bi postali poslušni *do-ločilu*, ki ni v
nikogaršnji oblasti?

O KLAUSU HELDU

Klaus Held, ki je umrl pri starosti šestinosemdesetih let na Miklavžev dan leta 2023, velja za očeta »wuppertalske fenomenologije«. Leta 2002 sta »Wuppertalčana« Heinrich Hüni in Peter Trawny izdala slavnostni zbornik ob Heldovi petinšestdesetletnici s presenetljivo široko ter raznoliko udeležbo filozofov in filozofinj (Hüni/Trawny 2002). Verjetno ni pretirana ugotovitev, da je Klaus Held kot univerzitetni učitelj in filozofski premišljevalec pripeljal »fenomenološki svet« v Wuppertal.

Kako Helda pri njegovi velikodušni in naravnost radodarni filozofski vzpostavitvi niso nikoli usmerjale zgolj številne akademske zadolžitve, ki jih tu sicer ne bomo posebej podajali, marveč predvsem notranja zadolženost za filozofski pogovor, lahko potrdi vsak, ki je prisostvoval »delu na fenomenih« v okviru njegovih dolgih seminarjev, pospremljenih s še daljšimi pogovori, včasih pa tudi s prijateljskimi prepiri med udeleženci v nedoločni dalji. Wuppertalsko srečevanje in sporazumevanje v fenomenologiji je pod Heldovim mentorstvom zares odpiralo svet, kakor biva med nami in v celoti.

Vsekakor je ob tem najprej relevantno poudariti, da je bilo *fenomenološko odstrtje svetnosti sveta* poglavitna zadeva Heldove misli, ki jo je priobčil v vrsti, pravzaprav kar izvrstnosti knjižnih, revijalnih in zborniških prispevkov.⁹⁸ Predvsem pa je na vztrajen in filozofsko ploden način pokazal na *fenomenološki preboj glede odstiranja svetnosti in svetovnosti sveta* v sklopu celotnega filozofskega izročila, ki ga je sam odlično poznal. To ne izpričuje le njegov popotniško navdahnjeni filozofski vodič po deželah Sredozemlja *Treffpunkt Platon*, ki je bil tudi preveden v več jezikov, marveč zlasti kontinuirane analize antične filozofije, začenši z obsežno študijo *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische*

98 Glej *Klaus Held – Publikationliste. Stand Juli 2010*, prim. tudi Staehler 2007. Številni knjižni prevodi Klause v različne jezike so zbirke samostojno objavljenih prispevkov, tako tudi *Fenomenološki spisi* iz leta 1998 (Held 1998).

Besinnung (1980), pa do nazadnje izdane knjige *Die Geburt der Philosophie bei den Griechen. Eine phänomenologische Vergegenwärtigung* (2022).

Podnaslova nazorno kažeta, da Held študija antičnega filozofskega izročila ni navezoval zgolj na kritičnozgodovinske in filološke vidike, marveč je bil njegov osrednji namen, da na podlagi imanentne interpretacije spravi na jasno ključna fenomenološka pojmovanja, kot so *Lebenswelt*, *epoche*, zavest, bit, horizont, intencionalnost, razpoloženje, *ethos* itn.

V spisu »Razkritje sveta kot izvor Evrope«, prvič objavljenem v *Phainomeni* leta 1996, tako Held uvodoma nakaže:

V obdobju skupne rasti vseh tradicijskih kultur sta se dva kulturna pojava, ki imata svoje korenine v Evropi, razširila čez celotno zemljo: na človeških pravicah utemeljena moderna demokracija in novoveška znanost skupaj s tehniko, ki se po njej vzpostavlja. V tem smislu lahko z Edmundom Husserlom, utemeljiteljem fenomenologije, govorimo o evropeizaciji človeštva. Zdi se seveda, da evropsko poreklo teh fenomenov za konkretno znanstveno-tehnično raziskovanje, ki poteka po vsem svetu, in za pripoznavanje demokratičnih pravil igre, ki je v mnogih deželah na Zemlji postalo samoumevno – vsaj verbalno – danes nima več nobenega pomena. Ali je spominjanje na evropsko poreklo glede na te okoliščine še smiselno? Znanost in demokracija nista nič samoumevnega; iznašli so ju Grki v 6. in 5. stoletju pr. n. št. To ni bil evropski dogodek le zato, ker se je pripetil v geografskem prostoru z imenom Evropa, ampak v prvi vrsti zategadelj, ker je bila s tem utemeljena tradicija, iz katere je v nadaljnjem razvoju nastala evropska kultura. Nastanek znanosti in demokracije je bil bistveni element tega, kar lahko s Husserlom označimo kot »praustanovitev« te kulture. Tako si lahko zastavimo vprašanje o smislu te

praustanovitve. Zdi se, da smo v primeru praustanovitve Evrope to primorani storiti, saj mora človeštvo na koncu tega stoletja spoznati, da je za neprimerljive in neutajljive napredke, ki sta jih prinesli znanost in demokracija, plačalo visoko ceno: pri tehniki, ki jo je omogočila znanost, je to uničevanje okolja v svetovnih razmerah, pri moderni demokraciji pa totalitarna perverzija političnega. Če človeka ogrožajo zgodovinsko nastale nevarnosti, nima na razpolago nobene druge možnosti orientacije kot razmisleka njihovega zgodovinskega porekla. S tem pa smo napoteni na praustanovitev Evrope (Held 1996, 247–248).

Epohalno obračanje k praustanovitvenemu razsežju terja poglobitev fenomenološkega razumevanja tako *naravnega* kakor tudi *političnega* pojmovanja sveta, tj. dajanja *physis* in podajanja *nomosa*, ki ju kot svet ne izpolnjuje le horizontalnost, marveč je ključno samo njuno *pritegovanje* in *odtegovanje*. Naj tu posebej navedemo knjižni deli *Phänomenologie der politischen Welt* (2010) in *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt* (2012). Morda bi k temu pridali še različnost *umetniškega*, *kulturnega*⁹⁹ in *religioznega sveta*; slednjega je Held med drugim obravnaval v delu *Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft* (2018).

Znotraj Heldovih politično- in kulturnofilozofskih premišljevanj nedvomno pripada posebno mesto njegovim spisom o *evropskem* življenjskem svetu, ki so postali posebej aktualni po padcu berlinskega zidu in s širitvijo Evropske unije. Kasneje izdani knjižni deli *Europa und die Welt. Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie* (2013) in

99 Prim. tudi zadnji objavljeni tekst Klaus Helda v *Phainomeni* iz leta 2017 »Zur Vorgeschichte der Unterscheidung von Natur und Kultur« (Held 2017). Heldova podpora reviji *Phainomena* je bila sicer velika vzpodbuda tudi za druge njene sodelavce, še posebej, recimo, ob prvem mednarodnem simpoziju INR leta 2006 *Evropa, svet in humanost v 21. stoletju: fenomenološke perspektive* (*Phainomena* 16, 62–63, 2007; 16, 60–61, 2007).

Zeitgemäße Betrachtungen (2017) vključujeta tudi predelana predhodno objavljena besedila. Obeležujejo jih naslovi, kot so »Husserlova teza o evropeizaciji človeštva« (1989), »Evropa in medkulturno sporazumevanje« (1993) in »Razkritje sveta pri Grkih kot izvor Evrope« (1998). V njih sem tudi sam našel vodilke za razvitje hermenevtike interkulturalnosti, ki jo je Held sam skušal zasnovati ob Heideggrovem pojmovanju temeljnih razpoloženj. Prav ukvarjanje s fenomenologijo razpoloženj je pri Heldu vzbudilo zanimanje za kitajski in japonski življenjski svet. Njegovo intenzivno sodelovanje s tamkajšnjimi filozofi, ki so fenomenologijo sveta uspeli povezati z vzhodnimi miselnimi tradicijami, je ponudilo nove priložnosti fenomenološke filozofije v globalnem kontekstu, ki ni zgolj informacijsko podan in ekonomsko uniformiran, pač pa še išče svojo formo. Hkrati tudi to, kar je fenomenološko poimenovano »življenjski svet« ali »biti-v-svetu«, ni kaka formula, saj je treba vnaprej vzeti v zakup, da svetnost sveta formira različnost svetov. Svet spregovarja – kolikor spregovarja – vselej različno.

Klaus Held si je kot učenec Ludwiga Landgrebeja na Univerzi v Kölnu, kjer se nahaja tudi del Husserlovega arhiva, svojo akademsko pot utrl s študijo *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* iz leta 1966. Podani vpogledi v transcendentalno fenomenologijo presegajo številne današnje interpretativne poskuse v tej, pa tudi v nasprotni smeri, recimo realistične ali pa kognitivistične. Ludwig Landgrebe je skupaj z Eugenom Finkom, Janom Patočko, Emmanuelom Levinasom in še nekaterimi drugimi imel v dvajsetih in tridesetih letih prejšnjega stoletja možnost, da se temeljito uvede tako v Husserlovo kot Heideggrovo fenomenološko filozofiranje. Če prvega vzamemo kot teoretika zavesti, drugega pa kot misleca biti, je to veliko premalo, saj se za prvenstveno ponuja polje fenomenologije sveta – horizont svetnosti sveta, ki se odstira onstran ali tostran problematike zavesti ali biti, namreč v tisti sredini, po kateri fenomen v fenomenološkem smislu ni nič drugega kot odlikovani način srečevanja nečesa kot nečesa. Tega srečevanja se je treba učiti in naučiti, hkrati pa tudi za poučenega ostaja skrivnost.

Klaus Held je svoje fenomenološke raziskave lahko opiral tudi na sprotne izdaje *Husserliane* in *Heidegger Gesamtausgabe*, ki so dodobra opredelile ne le recepcijski, pač pa tudi sam konceptijski tok razvijanja fenomenološke filozofije. Vsekakor je velika Heldova zasluga, da je v vsej potrební odprtosti začrtal smeri premisleka glede možnosti odstiranja tega, kar se kaže in daje v mejah svojega kazanja ter dajanja, in kar z eno besedo imenujemo *svet*.

Ob Heldovi fenomenologiji političnega sveta

V slovenščini poznamo izraze »sveten«, »svetoven«, »svetovljan-ski« in »posveten«. Kar je Husserl vpeljal kot *Lebenswelt*, življenjski svet, lahko razumemo v vseh štirih ozirih, nadalje pa še kot lastni, drugi in tretji svet, kot domači in tuji, notranji in zunanji, zgodovinski in naravni svet, pa kot okolje in vesolje. Se pa sem vmeša še *politični svet*, ki ni zgolj kaka različica zgodovinskega sveta in se ga izrecno povezuje z javnostjo, družbeno ureditvijo, z interesom skupnosti ter, morda še prav posebej, z interesi skupin, ki lahko v svojem obvladovanju razmerij v družbi prevladajo do take mere, da se skupni *inter-esse* izgubi ali pa se ga pogubi. Politični svet postane *svet kapitala*. Lahko pa tudi nastopi stanje *sveta v vojni*; vojna sama se nasploh razume kot nadaljevanje politike z drugimi sredstvi. Poimenovanje »politični svet« tako spremlja izrazito slabšalni prizvok, kakor, recimo, v Dylanovi skladbi *Political world: We live in a political world / Everything is hers or his / Climb into the frame and shout God's name / But you're never sure what it is*. Zakaj potem rinemo v ta »pokvarjeni« politični svet, zakaj ga volimo? Ker je politični svet produkt naše volje, ki bi rada prišla do moči ter na oblast?

Taka samoredukcija političnega sveta na *močvirje sobivanja* lahko povsem potunka politični svet, še zlasti v relaciji do zgodovinskega sveta in sveta življenja, se pravi, ne le možnosti, marveč predvsem *zmožnosti biti-v-svetu*, ki je silnejša od volje, zavoljo česar *volja hlapi po moči*, naravnost *hlapi* od tega, da se *domore do oblasti*, četudi zanjo *nima moči*. Tem bolj je ponižna do nje in v tej ponižnosti hkrati

ponižuje vse, kar ji stopi na pot. Tovrstno oblastništvo, ki se, da ne bi omagalo v svojem zmagovalnem nastopaštvu in moralo komu priznati premoč, poslučuje vseh razpoložljivih pripomočkov, pomočnikov in mogočnejšev, bo nemara celo prevladalo – brez slehernega zavedanja moči, ki ga mobilizira in totalizira.

Sam jemljem za veliko Heldovo zaslugo (Komel 2018), da se je lotil fenomenološke obravnave političnega sveta (Held 2010). Ob tem je izhodiščno opozoril na osnovno zadrego s tem povezanega fenomenološkega pristopa, ki zadene na problem javljanja političnega sveta, namreč: kako nas ta v bistvenem zadeva in prizadeva, katero prizadevanje to povleče s seboj? *Kaj vleče politični svet?* Se politični svet vzpostavlja za človeka ali *proti* njemu? Katera vzpostava ga po eni ali drugi naravnanoosti opredeljuje? Če vzamemo, da je to *opredeljevanje in obrazloževanje samo*, kot ga po Heldu izraža princip λόγων διδόναι,¹⁰⁰ potem mora biti vzpostavljeno v nekih koordinatah, na podlagi katerih se ureja politični svet, če se ga noče kar prepustiti neredom? Politična ureditev ali sistem, v razponu od lokalnega do globalnega sveta, nujno gradi na nekem redu, ki pa sam po sebi ni red sveta, kot je to κόσμος.

Held v uvodu k svoji knjigi *Fenomenologija političnega sveta* zabeleži: »V izrazih, kot sta ‚politični svet‘ ali ‚otroški svet‘, lahko besedo ‚svet‘ nadomestimo s ‚horizontom‘. Vendar je to filozofsko smiselno le, če ta pojem razumemo v pomenu, s katerim je pri Husserlu postal temeljni izraz fenomenologije [...]« (Held 2010, 20).

Held ob tem izrecno opozori:

Prelomna ideja, da politični svet razglasimo za bistveno »zadevo« politične filozofije, ne izvira niti od Husserla niti od

100 »V logosu, ki ga meščani drug drugemu predlagajo pri demokratičnem λόγων διδόναι, se razkrije razmerje med njihovimi divergentnimi mnenji. Ta, ki hoče, da se prisluhne njegovemu mnenju, mora že pri oblikovanju svojega mnenja paziti na to razmerje, tj. že spočetka se mora predstaviti v možna mnenja drugih. Toda to je mogoče le ob predpostavki neke temeljne skupnosti z njimi – heraklitsko povedano – nekega ζυνόν« (Held 1995, 258).

kakega drugega avtorja fenomenološke tradicije, ampak od Hannah Arendt, ki se sama ni imela za fenomenologinjo in ki v svojem razjasnjevanju sveta ni uporabila fenomenološkega pojmovanja horizonta. Zaradi tega njenemu razumevanju pojma sveta, kot je bilo že večkrat kritično izpostavljeno, manjka zadovoljiva sistematičnost (Held 2010, 20).

Vprašanje, ki ga s Heldom žal nisem mogel doreči v tolikšni meri, kot bi si zaslužilo, je, ali »sistematičnost« v razvitju pojma sveta pri Hannah Arendt morda umanjka prav spricho njene orientacije na politični svet? Političnega sveta namreč ne obeležuje in odlikuje neka sistematika horizontalnosti, ki bi vnaprej jamčila, kaj je dobro za vse, kakor sicer obljublajo politični sistemi vseh barv, marveč težnja in prizadevanje za dobro, izbira dobrega in razporeditev dobrin med vse, kjer horizonti življenjskega sveta medsebojno prehajajo, se razdvajajo, podvajajo, prelamljajo, dopolnjujejo in presegajo, kakor bi bili na neki preskušnji. In tudi so. Held sam v zvezi s tem napotuje na izkustveno polje, ki ga predstavlja dóξα v fenomenologiji ter v starogrški filozofiji in retoriki (prim. Held 2010, 143–294). Politični svet uravnava dóξα, kolikor z njo ni mišljeno zgolj neko mnenje in zdetje kar tako, marveč menjenje, ki ga usmerja neka intenca (Platon primerja dokso z izstrelitvijo puščice) ter išče dozdevno orientacijo in samo od sebe teži k izravnanju vidikov, ozirov, pogledov in stališč. Taka *izravnano*st, ki jo sicer jamčita, vendar ne tudi determinirata, ustavni red in zakon, za svoje *udejanjanje* in *uresničevanje* terja *svobodno ravnanje in opredeljevanje*, in sicer na neki *osi*, ki jo tvori *pravičnost*, kolikor jo izpolnjuje *tvornost svobode*. Svobodo in pravičnost je treba razumeti kot *konstitutivni koordinati* političnega sveta. Svoboda je *pogoj* pravičnosti, pravičnost je *temelj* svobode, vendar ju je kot ta pogoj in temelj treba medsebojno usklajevati, sicer med njima prevlada spor in razdor. Politični *konsenz* zapade *disenzu* in lahko tudi propade v njem. Vendar sprava med njima ni v tem, da konsenz odrine stran ali celo izniči disenz, marveč ga mora pripoznati in priznavati, če pač noče svoje avtoritete zastavljati na avtoritarnosti ali celo totalitarnosti – o čemer je, kakor vemo, relevantno razpravljala Hannah Arendt.

John Rawls v svoji vplivni knjigi *Teorija pravičnosti* (Rawls 1971) poudari, da mora imeti vsak človek enako pravico do enakih temeljnih svoboščin, hkrati pa v tem vidi tudi problem, da te temeljne svoboščine lahko privedejo do socialnih in ekonomskih neenakosti. Veliko pred Rawlsom je na to že opozoril Aristotel v *Politiki*, kjer pri svojem odstrtju »političnega sveta« navezuje na predhodni Platonov premislek svobode (ἐλευθερία) in pravičnosti (δικαιοσύνη) v *Politikosu*, *Politeji in Zakonih*.

Kakor je namreč človek, ki je dosegel popolnost (τελεωθὲν), najboljše bitje med vsemi, tako je tudi, če je ločen (χωρισθείς) od zakona (νόμου) in pravice (δίκης), najslabše (εἰριστον) med vsemi [bitji]. Krivica, ki ima orožje (ἀδικία ἔχουσα ὄπλα), je namreč najhujša (χαλεπωτάτη); človek pa je po naravi oborožen (ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται) s pametjo (φρονήσει) in vrlino (ἀρετῇ), a orožje je mogoče uporabljati zlasti v povsem nasprotni namene (τάναντία). Zato je brez vrline najbolj brezbožno (ἀνοσιώτατον), najbolj divjaško (ἀγριώτατον) in najslabše (χειρίστων) bitje, kar zadeva spolnost (ἀφροδίσια) in hrano (ἐδωδὴν). Pravičnost (δικαιοσύνη) pa je nekaj, kar je značilno za polis (πολιτικόν); pravica (δίκη) je namreč red politične skupnosti (τάξις πολιτικῆς κοινωνίας), pravičnost pa je razsojanje o pravičnem (κρίσις τοῦ δικαίου) (Aristotel 2010, 1253a; 114—115).

Politični svet ni kak predel sveta, ki ga omejujejo, kantovsko rečeno, zunanji horizonti izkustva, marveč se vselej posebej podeljuje iz *opredeljevanj, udeleževanj in ravnanj* ter ga *od znotraj razpredeljuje* neka zarez med *storiti in prav storiti*, med *svobodo in pravičnostjo*. Urejenost političnega sveta kot razpredelnice odločitev, izbir, razlik, razlikovanj, ločitev, razmejevanj, mnenj, stališč, delovanj, tekmovanj, javnosti, vladanja in moči je naloga tistih, ki so v njem *svobodno in enakopravno udeleženi*. Politični svet kot taka naša soudeležba v skupnem svetu ne nosi v sebi nobenega drugega smotra, kakor da uskladi *svobodo in pravičnost*.

PRI ADRIANU FABRISU

Ko sva se s prijateljem in sogovornikom v filozofskih zadevah Adrianom Fabrisom, sicer profesorjem na Univerzi v Pisi in Univerzi v Luganu, med njegovim obiskom pomladi 2015 v Ljubljani zadržala v dolgem popoldanskem pogovoru – takem, ki se skuša od vsepovsod dotikati vsega –, sva se nehote vedno znova vračala k stičnemu vprašanju *nas samih*, se pravi mene in tebe, nas in vas, teh, tistih in onih ... Ko se dotikamo tega, kar je, smo tako rekoč po neki nujnosti, morda pa še bolj po nekaki svobodi, napoteni na tisto *lastno*, ki se ga to dotikanje *tiče* ter *zadeva*. Ga *prizadeva* na način, kako *bivamo*, *sobivamo* in *prebivamo*. Lástnost se tako že v sami sebi srečuje z *drugostjo* in *tujostjo*, kakor je v novejši fenomenološki filozofiji pokazal zlasti Bernhard Waldenfels.

S tem se odpre temeljni problem odnosa, ki ni le »odnos do«, marveč hkrati tudi »odnos z« in kot tak ne vključuje le »nanašanja«, marveč tudi obnašanje, vedenje, ravnanje, razmerje, odločitev, pa delovanje, dejanje, dejavno in predvsem so-delovanje ter shajanje v skupnem. Na podlagi tega je Adriano Fabris celotno številko filozofske revije *Teoria* (2015), ki jo že vrsto let ureja, posvetil tematizaciji *Odnosa in intersubjektivnosti* (prim. tudi Fabrisov uvodni prispevek o etiki odnosov ob predstavitvi sodobne italijanske filozofije v reviji *Phainomena* 21, 82-83, 2012, 9–20, ki jo je pripravil Jurij Verč, sicer tudi Fabrisov prevajalec v slovenščino).

V skladu s filozofsko tradicijo sodi tak premislek *odnosa*, ki nosi v sebi možnost delovanja (*praksis*), na kontemplativno področje *etičnega*. Filozofsko ga je kot prvi docela razgrnil Aristotel v *Nikomahovi etiki*. To Aristotelovo delo še danes ohranja svojo konceptualno relevantnost. Alasdair MacIntyre je v svojem osrednjem delu *Po vrlini* (1981) na sledi Aristotelovih razmislekov opozoril na zasidranost sporočilnosti vrlin v izročilu, ki manjka kot *medčloveška drža* (*hexis*) v našem času, za katerega se zdi, da *komunikacijsko vzdržuje karkoli in vse*. Pa vendar ob vsej tej »komunali« pogrešamo *skupni pogovor* in *sporazumevanje* oziroma *komunikacijo* v tisti meri, ki obeta pri-

sotnost *sogovorcev, dogovora in vzajemne odgovornosti*. Tozadevno je merodajna Aristotelova opredelitev v deveti knjigi *Nikomahove etike* (1170b), ki obravnava prijateljstvo:

Bit je zaželena tistemu, kdor zaznava, da je dober, saj je takšno zaznavanje že samo po sebi prijetno. Zato mora vsakdo soznavati, da je dober tudi njegov prijatelj, to pa se da doseči le ob sožitju, tj. v skupnosti besede in razmišljanja. To naj bi bilo namreč pri ljudeh sožitje, ne pa – kakor pri živini – paša na istem pašniku (Aristoteles 1994, 292).

Zmožnost »prihajanja skupaj«, »snidenja v pogovoru«, »shajanja z drugim«, »prijateljevanja« po Aristotelu obeležuje človeškost kot tako, se pravi njegov *ethos, običaj, položaj – nastanjenost v svetu*, ki je kot taka *komunikativna*. To ne pomeni le, da se človek razume kot »družbeno bitje«, marveč da je ta njegova družbenost odvisna od posebnosti in občosti njegove sposobnosti izražanja, razumevanja izražene pomenskosti in smiselnega sporazumevanja, ki opredeljuje njegov bi-vanjski položaj – *ethos*.

Razumevanje fenomena komunikativnosti kot bistvenega določila človeškosti, kakor ga dosledno razgrne Fabris v svojem delu *Etika komunikacije* (Fabris 2016), tako samodejno vključuje *dojemljivost za etični vidik*. V nekoliko drugačnem, bolj religijskem okviru je na to opozoril Karl Jaspers, ki je komunikacijo razumel kot odpiranje »brezkončne transcendence« (Jaspers 1999). Habermas je polje komunikacije razgrnil v družbenopolitičnem kontekstu vzpostavljanja racionalnega diskurza vidiku konsenzualnosti (Habermas 1981). Z Gadamerjem, ki se je tudi v neposredni polemiki s Habermasom skušal izogniti pasti univerzalizacije medčloveškega sporazumevanja, lahko rečemo, da medprostor komunikacije kot »govorice, ki je sama v sebi pogovor«, zaobsega tako smiselno orientacijo v občevanju kot obči smisel (Gadamer 2001). Karl Otto Apel je na to oprl poskus izgradnje transformacijske hermenevtike komunikacije (Apel 1973). Ludwig Wittgenstein, na katerega se Apel skupaj s Heideggrom skli-

cuje, je v zaključku svojega *Predavanja o etiki* (1930) izpostavil »komunikacijsko mejo« etične mere: »Nekaj me sili, da bi se zagnal zoper meje jezika in to je, tako menim, gon vseh ljudi, ki so kdajkoli poskušali pisati ali govoriti o etiki ali religiji. A to zaganjanje proti stenam naše kletke je popolnoma in absolutno brezupno (*aussichtslos*: brez izgledov)« (Wittgensten 1994, 63). A vseeno skušamo – zanese-njaki – priti čez in nas ponese preko reke. Heidegger govori o *hermenevtičnem odnosu* v ubranosti razbora prisotnosti prisotnega: »Tako bi bil človek kot glasnik naznanila razkritja razbora hkrati tudi mejaš brezmejnega.«¹⁰¹

Neposredni etični potencial »komunikacije« se nakaže, če spomnimo na slovensko ustreznico »občevanje«, ki je povezana z izrazi »občost«, »občestvo«, »občina«, »izobčenec«, »ob«, »oba« ... Po Slovenskem etimološkem slovarju se je »pslovan. **ōbbtʷ*« razvilo iz ide. **obʰt̥t̥io-*, izpeljanke iz ide. **obʰi* 'na, k', pslovan. **obv* 'ob, pri, okoli'. Prvotni pomen je nekako *'ki zadeva okolico, tj. vse naokoli'.« Podobne besedne pregibe beležimo v pogledu latinskega glagola »communicare«. »Občost« ima tako ne le »ontološki«, pač pa tudi »politični« pomen, kolikor ne vključuje le vidika splošnosti, marveč tudi polje *skupnega*. Tisto skupno ni nujno za vse enotno, lahko pa si ga medsebojno delimo. Ravno ta vzajemnost skupnega je izvzeta iz funkcioniranja sodobne družbenosti, ki pospešuje drobljenje in razprševanje česarkoli, kar bi lahko »imeli skupnega«, spričo katerega se tudi posameznik ne izkazuje več kot osebnost, marveč zgolj še kot osebe družbene uniformiranosti. Etični odnos se v komunikaciji ne izpolnjuje v okviru odnosov, ki vladajo med nami, recimo, v kakem kolektivu, marveč zmeraj edinstveno v odnosu z nekom in v odnosu do nečesa.¹⁰²

101 Heidegger 1995, 142. Glej o tem predavanje »O hermenevtičnem odnosu« (Kommel 2006) s simpozija o poznem Heideggru, ki ga je v Zagrebu leta 2005 priredil Damir Barbarić in na katerem sem prvič imel priliko »srečanja v živo« z Adrianom Fabrisom.

102 »Odnos« se vzpostavlja kot »odnos do« in »odnos z«, razlika med obema je v slovenščini nakazana že s predlogoma »pri« in »ob« (etim. povezan z »občim«),

Etika komunikacije je po svojem prinašanju odnosa ter zanašanju nanj *etika vzajemnosti* in kot taka tvori pogoje možnosti *politike solidarnosti* v današnjem globaliziranem svetu, ki pa se lokalno vsepovsod preobraža v *nesvet* človeško indiferentnih egointeresov.

SVET JE POSTAL TRAMPOLIN.

Vključevati tisto, kar nam je skupno, zato ne pomeni le zavedanja, marveč predvsem *vest* kot *obvestilo* in *vest* kot *osvestitev*, da si skupaj delimo ta svet, ki je za vsakogar različen, pa vendar za vse isti. Sporočilna izraznost, razumevanje in sporazumevanje, ki tičijo v komunikaciji oziroma občevanju tako neposredno, po vesti v tem dvojnem smislu obvestila in osvestitve, prehajajo v etični kontekst. Če etiko komunikacije razumemo v tej smeri, namreč da komunikacija sama tvori, ustvarja in poustvarja etični kontekst z namero sporočanja smisla drugemu in ob tem zarisuje obris skupnega, potem se v skladu s tem modificira tudi vrlina ne le naših ravnanj, marveč tudi etične ravni same. So-delovanje v smislu sporočanja, občevanja in sporazumevanja namreč že samo po sebi narekuje obzir in dojemljivost za drugega!

Radi sicer govorimo o kvaliteti medsebojnih odnosov, a hkrati pozabljamo, da kvaliteta teži k *dobremu* na način, ki odstopa od sleherne kvantitete dobrin. *Dobro* po filozofskem nauku predstavlja *bit samo*, kar *sporoča* in *naroča*, da etike komunikacije ne idealiziramo v pogledu njenih izhodišč, ciljev in smotrov. V nasprotju s tem velja dosledno zagovarjati *spontanost* komunikacije, ki v izhodišču in ciljih izpolnjuje *avtonomijo* njej sami imanentne etične težnje k dobremu. Lahko nas seveda – in večinoma tudi nas – pušča prazne in dela nestrpne ter neučakane, in to kljub prizadevanju za bolj pristne medsebojne odnose, strpnost in toleranco. Te *diskomunikacije* ni mogoče nikoli docela

pa zaimkom »oba«, ki šteje več kot »dva«, kakor je to v svoji pesmi *Oba*, recimo, izpovedal Edvard Kocbek: »Glej, ti si tu / in jaz sem tu, / drug drugemu neznanka. // Glej, ti si zdaj / in jaz sem zdaj, / oba sva brez prestanka. // Oba sva jaz, / oba sva ti, oba duha uganka. // Oba sva kaj, / oba zakaj, / oba ljubezni zanka.«

odstraniti iz *odnosa*, in bi bilo to tudi povsem zgrešeno, saj nagovarja in narekuje naše prizadevanje za njegovo čistost. Na svoj »negativen« način izkazuje povezavo *etike komunikacije s kulturo v komuniciranju*. »Kulturo« bi lahko v skladu s tem opredelili kot tisto *vmesno občost v posredovalnem občevarju*, ki je nasledek imanentne etičnosti komunikacije, tako da v svojstvu *izročenosti izročilu naroča* njeno *sporočilnost*.

Spričo tega postane razvidno, da se etika komunikacije ne zadržuje zgolj pri takih ali drugačnih vlogah, ki jih prevzemamo in zavzemamo v kakem predpostavljene komunikacijskem okviru ali »sistemu«, marveč nas bivanjsko postavlja pred *naloge*, ki jih nalagata kulturna položenost in položaj, kolikor seveda take *eksistencialne podlage* ne odklonimo in se je ne znebimo kot odvečnega bremena. A zna biti, da to olajševanje, tako značilno za propagando današnjega *telekomuniciranja* znotraj množične kulture in globalne družbe, trči na neko notranjo blokado, ko ni mogoče več nizati ene povesti za drugo, marveč se prebudi *ona vest v nas*, ki *edino in edinstveno* odloča o tem, kako se nosimo sami s seboj in z drugimi, kako sprejemamo komunikativno napotilo svetnega odnosa.

Kot popotnico morda velja s sabo vzeti Aristotelovo reklo iz razprave *O duši* (420b), namreč da je ἐμπνεῖα – komunikacija, govorica, sporazumevanje, sporočanje, izražanje – zaradi dobro-bitosti življenja (εὖ ζῆν).¹⁰³ Prevajalec spisa *O duši* Valentin Kalan ob tem v opombi sam napotuje na relevantno opredelitev εὖ ζῆν v prvi knjigi Aristotlove *Politike*, in sicer na mestu, kjer Aristotel opredeli človeka kot politično bitje. Naj ga navedemo v celoti, saj po zmožnosti uvida prekaša vse teorije komunikacije, politike in družbe.

103 »Zrak, ki je že vdihnjen, pa narava uporablja za dve dejavnosti – prav kakor narava uporablja jezik za okušanje in tudi za oblikovanje govora, izmed česar je okušanje nujno (zaradi česar tudi pripada večini živali), medtem ko je govorno izražanje zaradi dobrega življenja, tako uporablja narava tudi vdihnjeni zrak oz. sapo tako za ohranjanje notranje toplote, kakor je nujno za življenje (vzrok za to bo razložen v drugih razpravah), kakor tudi za proizvajanje govornice, da bi mogla obstajati dobrobit za živo bitje« (Aristotel 1993, 154–155).

Popolna skupnost (κοινωνία τέλειος), nastala iz več vasi, je polis (πόλις), ki je tako rekoč že doseгла (zgornjo) mejo (πέρας) vse samozadostnosti (τῆς αὐταρκείας); nastaja sicer zaradi življenja (τοῦ ζῆν), obstaja pa zaradi dobrega življenja (τοῦ εὖ ζῆν). Zato vsaka polis obstaja po naravi, ker so tako obstajale tudi prve skupnosti. Polis je namreč cilj (τέλος) teh [skupnosti], narava (φύσιν) pa je cilj. Kar namreč vsaka stvar je, ko je njeno nastajanje (τῆς γενέσεως) popolnoma dovršeno, temu pravimo »narava« sleherne stvari, na primer narava človeka, kornja ali hiše. Poleg tega sta »to, zaradi česar« (τὸ οὗ ἕνεκα) in cilj (τέλος βέλτιστον) tisto najboljše (βέλτιστον); samozadostnost pa je tako cilj kot tudi tisto najboljše. Iz tega je torej jasno (φανερόν), da je polis ena od stvari, ki obstajajo po naravi, in da je človek po naravi politično bitje (πολιτικὸν ζῷον), in tisti, ki je brez polis (ἄπολις) zaradi narave, ne pa zaradi naključja (τύχην), je bodisi pokvarjen (φαῦλός) bodisi mogočnejši kakor človek (ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος); je kakor človek, ki ga je Homer ožigosal kot človeka *brez rodu* (ἄφρητωρ), *brez zakona* (ἀθέμιστος), *brez ognjišča* (ἀνέστιος), Hom. Il. 9.63; ta je namreč obenem takšen po naravi in željan vojne, saj je kakor osamljena figurica (ἄζυξ) v igri *pettoí* (ἐν πεττοίς). Zato je jasno, da je človek bolj politično bitje kot vsaka čebela in vsaka čredna žival. Narava namreč, kot pravimo, ne počne ničesar zaman (μάτην); človek pa je med živimi bitji edini, ki ima govor (λόγον). Glas je torej znamenje (σημεῖον) bolečine (λυπηροῦ) in ugodja (ἡδέος), zato ga imajo tudi druge živali. Njihova narava je namreč segla do tod, da imajo zaznavo (αἰσθῆσιν) bolečine in ugodja ter da ju naznanjajo (σημαίνειν) drug drugemu; govor pa rabi temu, da razkriva (ἐπὶ τῷ δηλοῦν) koristno (τὸ συμφέρον) in škodljivo (τὸ βλαβερόν), in tako tudi pravično (τὸ δίκαιον) in krivično (τὸ ἄδικον). Ljudje pa imajo drugače kot druga živa bitja to posebnost, da ima-

jo edini zaznavo (αἴσθησιν) dobrega (ἀγαθοῦ) in slabega (κακοῦ), pravičnega (δικαίου) in krivičnega (ἀδίκου) in tako naprej. Soudeležnost (κοινωνία) pri teh [stvareh] pa tvori hišno gospodarstvo in polis.¹⁰⁴

Pogovor ob izidu slovenskega prevoda *Etike uživanja hrane* leta 2023

Adriano, od najinega razgovora ob izidu prevoda tvoje knjige Etika komunikacije je minilo že kar nekaj let, vmes je nastopila begunska kriza, epidemija covida-19, Sirija, Ukrajina, Gaza, Iran ..., priča smo širnemu razmahu informacijskih tehnologij, ki sproti spreminjajo naš vsakdan, vplivajo pa tudi na naše intelektualno in kulturno dožemanje. Kako gledaš na to situacijo, lahko rečemo, da smo v 21. stoletju priča novi duhovni krizi?

Ne vem, ali lahko govorimo o pravi duhovni krizi. Vsekakor opazam spremembe v načinu razmišljanja, torej v splošni miselnosti zahodne družbe. Govorim o miselnosti, ki jo ljudje delijo, morda je niti ne eksplicitno izrazijo, vendar vpliva na družbene vedenjske vzorce in kolektivne odločitve. Lahko podam nekaj primerov. Živimo v času, ko besede v primerjavi z njihovo uporabo v preteklosti spreminjajo svoj pomen in so pri tem podvržene manipulacijam. Poglejmo besede, kot je »svoboda«, ki se v današnjem času razume zgolj kot zmožnost samovoljnega delovanja in se zdi oproščena vsake odgovornosti. Podobno se beseda »čustvo« vse prepogosto zamenjuje s trenutnim in bežnim emocionalnim stanjem. Tudi beseda »pravica« ni več opredeljena kot dolžnost do sebe in drugih, temveč postaja le priložnost za posameznika ali manjše skupine, ki želijo izpostavljati svoje osebne

104 Aristotel 2010, 111–113. 1252b–1253a. V obeh Aristotelovih citatih so zaradi preglednosti izpuščene opombe in napotila prevajalcev V. Kalana in M. Hriberška, ki sicer primerno dopolnjujejo razumevanjski kontekst.

preference. Na to spremembo vpliva zagotovo razvoj komunikacijskih tehnologij. Struktura družbenih omrežij omogoča širjenje mnenj, pri čemer ni mogoče teh mnenj globlje preučiti ali jih primerjati in soočiti z drugimi mnenji. Vse to vodi v prepričanje, da je eno mnenje enako drugemu, kar odpira vrata manipulaciji mnenj v skladu z interesi posameznika, saj mnogi menijo, da v bistvu nobeno mnenje ni pravilno. Ta dinamika pa vodi v polarizacijo mnenj, ko eno mnenje nasprotuje drugemu, in do prepričanja, da se nesoglasje idej naposled rešuje zgolj z nasiljem. Hkrati nadaljnji razvoj komunikacijskih tehnologij, ki temeljijo na umetni inteligenci, še bolj spreminja naš način razmišljanja in vedenja, kar dobro prikazuje primer ChatGPT-ja. Vse to se prepleta z izkušnjami, ki smo jih doživeli in jih še doživljamo. To so izkušnje, ki imajo globok vpliv na vsakega posameznika. To so izkušnje, ki so posledica vojne na mejah Evrope, zdravstvenih in podnebnih kriz, migracijskih tokov. Pomanjkanje jasnih konceptualnih razlik nas pogosto ovira pri razumevanju tega, kar se dogaja. Toda predvsem dejstvo, da smo pogosto nemočna priča moči tehnologije, nas prepričuje, da proti nekaterim dogodkom ne moremo storiti ničesar. Pravo tveganje je podrejenost, »prostovoljno suženjstvo« tistemu, kar – kljub vsemu – smo mi sami ustvarili. Pravo tveganje je sprejemanje njihovih postopkov in odpovedovanje naši odgovornosti za dogodke, ki nas zadevajo.

Dve leti si predsedoval italijanskemu združenju za moralno filozofijo, za kar si od predsednika Italije Sergia Mattarelle prejel posebno nagrado, trenutno pa predseduješ italijanskemu filozofskemu združenju. Kje vidiš mesto filozofije danes? Ga izpolnjuje predvsem formacija etične odgovornosti v sodobnem svetu, ali pa problem razumevanja smisla humanosti sega še dlje, kolikor se zavemo, kako je človeška vednost nasploh izgubila vrednost, z njo pa tudi voljo po prevrednotenju vseh vrednot in vero v spremembo sveta.

V današnjem svetu se je tudi vloga filozofije primorana spremeniti. Filozofija je vedno imela tudi neko javno vlogo, vedno je bila povezana s potrebami družbe, že od časov Sokrata, čeprav je ta javna obveza za mnoge filozofe pomenila izobčenje ali celo preganjanje. Vendar

nedavno tega smo imeli obdobje, ko se je ta javni angažma spremenil v ideološko podporo določenim oblikam obstoječe oblasti. Filozofija se je tako izneverila sami sebi in svojemu iskanju resnice, saj je privolila v to, da postane mnenje med drugimi mnenji, izraženimi glasno v pogovornih oddajah. Proti takemu razpletu so nekateri filozofi poskušali ponovno odkriti svoje pravo poslanstvo, bodisi tako, da so se umaknili od sveta, sami sebe izolirali od okolja, bodisi da so svoje delo spremenili v zgolj poklic kot vsi drugi. Tako pa je tudi filozofija postala nekaj standardiziranega in njene raziskave so bile prisiljene slediti določenim postopkom (nemara zato, da bi pridobile financiranja za izvajanje lastnih projektov). Toda s tem so filozofi postali za družbo nepomembni ali pa so žrtvovali svojo posebnost in pravo globino svojega dela. Nujno je, kot sem že poudaril, da se sama vloga filozofije spremeni in da se spremeni njena funkcija v družbi, medtem ko ostaja zvesta svoji specifični tradiciji. O kakšni vlogi in o kakšni funkciji govorim? Gre za javno vlogo, ki se izraža skozi kategorije in koncepte, skozi orodja, ki jih filozofska raziskava že stoletja uporablja za pojasnjevanje dogodkov. Gre za kritično funkcijo, ki filozofa sili, da nenehno išče nove horizonte in nove alternative resničnemu svetu. V bistvu gre za etično nalogo, saj je svet, če ga želimo izboljšati, potrebno presoјati, in to presoјo je treba oblikovati na podlagi vrednot, ki jih lahko delijo vsi tisti, ki se ne zadovoljijo s slepim prilagajanjem tej resničnosti.

Platon v dialogu Protagoras, ki je namenjen vprašanju človeške vednosti in v katerem postavi formulacijo, da je vrlina (arete) vednost (episteme), opozori: »Če namreč kupiš hrano in pijačo pri kramarju ali trgovcu, ju lahko odneseš v drugi posodi; preden ju pojesh ali odneseš, popijesh in zaužiješ, ju lahko doma spraviš ter pokličeš izvedenca in se z njim posvetuješ, kaj bi jedel in pil in česa ne bi, pa koliko in kdaj. Zategadelj pri takšni kupčiji ni velike nevarnosti. Znanja pa ne moreš odnesti v drugi posodi, ampak moraš odriniti kupnino, si ga pri priči vsaditi v dušo, se mu priučiti in že iti svojo pot, pa naj ti le-to škoduje ali koristi« (Platon 1966). Mesto navaja tudi Hans-Georg Gadamer v svojem predavanju iz leta 1953 »Resnica v humanističnih vedah«. Čeprav se v svoji knjigi Etika uživanja hrane ne izrecno ukvarjaš s hrano, ki je za dušo,

marveč s tisto običajno hrano, ki jo poceni ali drago kupujemo, je vendar celotno besedilo prežeto s predpostavko, da hrane same po sebi ne določa samo snovnost, pač pa tudi duševnost. Meso ni zgolj meso, kruh ni samo kruh, vino ni samo vino, jabolko ni samo jabolko. Nemara v tem tiči neka podlaga za religiozne, socialne, kulturne, ideološke, potrošniške in druge regulacije načinov prehranjevanja in same želje po hrani.

Hrana ni samo nekaj, kar potrebujemo za preživetje in s čimer zadovoljujemo naše osnovne potrebe. Hrana ima tudi in predvsem simbolno vrednost. Povezuje se z določenimi željami, ki jih ljudje upravičeno imajo. Toda medtem ko je potrebo mogoče zadovoljiti, želje ni mogoče. Nikoli. To je problem sodobne družbe, ki zamenjuje potrebo z željo in nas prepričuje, da so naše želje vedno in povsod uresničljive. Zmeda med potrebo in željo je osnova, na kateri temelji potrošniška družba. Trošimo v prepričanju, da lahko zadovoljimo svoje želje, prav zato, ker jih obravnavamo kot potrebe. Toda želja je nepotešljiva. In tako smo prisiljeni iskati nove načine za uresničevanje tega, kar nikoli ne more biti uresničeno, ter vseeno nadaljevati s potrošnjo. Vse to nas sili, da smo nesrečni. Vse to nas sili, da izrabljamo svet: torej, v končni fazi, da ga uničimo.

Prehranjevanje je gotovo tudi neka vrsta komuniciranja in k dobri hrani nekako spada dober pogovor, pravzaprav nihče noče sam jesti, razen če je travmatiziran in hoče, da se ga pusti na miru. Vseeno se dobra komunikacija ne pokriva povsem z dobro prehrano, saj predpostavljata neko drugačno – ali pa vendar isto – etiko? Kaj pravzaprav pomeni izbira, ko gre za to, kako se prehranjujemo?

Prehranjevanje je relacijsko dejanje. Ko jemo (in pijemo), vzpostavljamo odnose z bitji, ki nam omogočajo življenje, z okolji, v katerih ta bitja rasejo, ter z ljudmi, ki, tako kot mi, vzpostavljajo odnose do tega, kar je vir hrane. Dejansko je hranjenje (in pitje) postavljanje sebe v središče različnih odnosov. S tega vidika je dobro jesti nekako podobno kot dobro komunicirati. To pomeni spoštovati in spodbujati odnose, ki se vežejo na ta dejanja in ki jih ravno ta dejanja uresničujejo. Kriterij za presojanje, ali so ti odnosi dobri ali ne, je njihova plodnost. Dobri odnosi so tisti, ki omogočajo razvoj drugih odnosov; slabi od-

nosi pa tisti, ki jih uničujejo. Posledično je izbira, s katero se soočamo tudi pri prehranjevanju, etična izbira, tista, ki spoštuje in ohranja odnose z drugimi bitji: tista, ki se izogiba goltanju nečesa le zato, ker zadovoljuje moj okus.

Glede izbire hrane imamo, kot opisuješ, po eni strani tiste, za katere je izbira hrane stvar prestiža, po drugi strani pa one, ki izbire sploh nimajo, marveč trpijo lakoto. Ali bi v slednjem primeru, če ne kar v obeh, bilo potrebno namesto o etiki govoriti o politiki ali celo morda o politični ekonomiji prehranjevanja?

Res je. Razprava o hrani presega posameznikove osebne odločitve. Vključuje politične in organizacijske izbire tako na državni kot na globalni ravni. Pravična porazdelitev virov je tu ključnega pomena, saj številna vprašanja v zvezi s hrano v resnici zadevajo probleme pravičnosti in enakosti. Vendar, da bi pravično ravnali, moramo biti za to motivirani. In motivacija je nekaj, kar zadeva posamezno vsakega izmed nas. Povezana je z našimi izbirami, našimi preferencami in vrednotami. Vse to pa se nanaša na etiko. Politika brez etike postane zgolj igra moči, zasledovanje in osvajanje, ki je samo sebi namen.

Ne vem, ali je na mestu, da te za zaključek pogovora pobaram, katera je tvoja najljubša jed, saj odgovor lahko pomeni, kako ne pričakuješ, da te preseneti kaka nova dobra jed?

Gre za preprosto jed, ki me vedno znova preseneti. To je vrsta hrane, ki nas poveže z zemljo, vendar se lahko vsakič zelo razlikuje glede na kakovost sestavin. Gre za koristno in zdravo prehrano, ki pa jo je za uravnoteženost potrebno dopolniti z drugimi sestavinami. Govorim o rezini kruha z oljem in ščepcem soli.

Z BERNHARDOM WALDENFELSOM

Tvoja prva knjiga Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis je izšla pred petinšestdesetimi leti (1961), tvoja knjiga Das Zwischenreich des Dialogs (1971) pa pred več kot petdesetimi leti. V obeh delih lahko prepoznamo izrazito dialoško usmerjenost misli, ki je značilna za tvojo filozofsko pot. Ta pot vodi skozi polje fenomenologije in jo spremljajo srečanja s skoraj vsemi sodobnimi filozofskimi tokovi ter celotno filozofsko tradicijo. Sam si jo popisal in opisal v Philosophischen Tagebuch. Aus der Werkstatt des Denkens 1980–2005 (2008) ter v Reisetagebuch eines Phänomenologen. Aus den Jahren 1978–2019 (2020). Ali je danes še mogoče, tako kot je Sokrat v svojem času, pa se veda še drugi za njim, zahtevati »filozofsko življenje«?

Najlepša hvala, da si kot fenomenolog pomislil na moj 90. rojstni dan, potem ko sva več let ne le skupaj razmišljala o dialoškem mišljenju, marveč ga tudi prakticirala. Revija *Phainomena* iz Ljubljane, ki jo poznam ne le od daleč, ampak tudi od blizu, predstavlja pomemben glas v svetovni polifoniji fenomenološke misli.

Od Sokrata, s katerim sem se sam začel ukvarjati pred več kot šesti-mi desetletji (podobno kakor tudi kasneje od Kierkegaarda), izhajajo pomembni impulzi. Zastopa misel, ki ne preskakuje našega izkustva, pač pa ga premišljuje in vedno znova spravi do besede. Mišljenje iz izkustva seže globlje kot razmišljanje o izkustvu.

Tvoje fenomenološko mišljenje je odločilno zaznamoval študij pri Mauriceu Merleau-Pontyju v Parizu. O takrat si vedno znova, ne le kot avtor, pač pa tudi kot urednik in prevajalec, črpal iz bistvenih motivov njegove filozofije in poskušal nadalje razviti teme, ki so bile v ospredju pri Merleau-Pontyju, kakor na primer fenomen telesnosti (Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, 2000; Die Findigkeit des Leibes, 2004; Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen: Modi leibhaftiger Erfahrung, 2009), izkustvo umetnosti (Spiegel, Spur und Blick: Zur Genese des Bildes, 2003, slov. prevod 2004; Sinne und Künste im Wechselspiel: Modi ästhetischer Erfahrung, 2010), družbenost (Der Spielraum des Verhaltens, 1980; Sozialität und Alterität,

2015), *normalnost in normativnost* (Grenzen der Normalisierung, 1998), *morala* (Schattenrisse der Moral, 2006) *ter red in izrednost izkustva kot takega* (Ordnung im Zwielficht, 1987; Bruchlinien der Erfahrung, 2002).

Moj fenomenološki razmislek dejansko dolguje pomembne spodbude Mauriceu Merleau-Pontyju. Leta 1961 sem se iz Münchna odpravil v Pariz, kjer sem lahko poslušal zadnja predavanja velikega francoskega fenomenologa, ki je v Nemčiji pritegnil pozornost le redkih poznavalcev. Pri njem me ni privlačil le poskus, da bi s Husserlom »še nemo izkušnjo pripeljal do izraza njenega lastnega smisla« – kot je sam dejal v svojih pariških predavanjih –, marveč tudi filozofiranje z odprtimi vrati, ki presega vse šolske obmejitve, in to z vidika dosežkov najnovejših znanosti, obnovitvene moči moderne umetnosti in »avanture dialektike« v vojnem in povojnem času. Tako so telesnost izkušnje, odnos do drugih in, ustrezno temu, dvojna luč reda postali zame ključne teme premisleka in življenja.

Tvoja razmišljanja seveda izhajajo iz drugega časa, kot je bilo povojno obdobje, v katerem je Merleau-Ponty pisal in deloval. Čeprav se, kolikor mi je znano, nikoli nisi razglašal za privrženca postmodernizma, v svoji knjigi Die Entfremdung der Moderne (2001), ki je izšla tudi v slovenskem prevodu (2008), soočiš (post)moderno stanje s tujostjo, ki je lastna moderni, oziroma s tujostjo, ki jo je sama ustvarila ali pa potisnila v ozadje.

Kar zadeva aktualno filozofsko orientacijo, ne plediram niti za modernistično evforijo neskončnega »in tako naprej« niti za postmoderno poslednjo bitko, ampak za hipermoderno miselnost, ki v vseh redih odkriva presežke tujega neke izrednosti in se na ta način povzdigne nad samo sebe, brez poželenja po kaki vseobsegajoči celoti. Prvotne potutitve izkustva ne smemo zamenjevati z odtujenostjo, ki čaka na svojo dokončno prisvojitve. Merleau-Ponty v svojih poznih razmišljanjih, ki se ukvarjajo z medsebojnim učinkovanjem končnega in neskončnega, govori o »vzponu na mestu« (*ascension sur place*).

Zdi se – kar je bil tudi moj vtis, ko sem obiskoval tvoja predavanja in seminarje v Bochumu –, da francoski sodobni filozofiji daješ določeno prednost pred nemško (Phänomenologie in Frankreich, 1983; Einführung in die Phänomenologie, 1992; Deutsch-Französische Gedankengänge, 1995; Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II, 2005). V tem kontekstu razumem tudi tvojo stalno in vztrajno polemiko s Habermasom, Gadamerjem in Heideggrom. Svojo naklonjenost francoski filozofiji si prenesel tudi na vrsto učencev, na primer na Lászla Tengelyija, Hansa-Dieterja Gondeka, Burkharda Liebscha, Iris Därmann, Antje Kapust, Thomasa Bedorfa in Marca Röllija, da jih naštejem samo nekaj.

Francoska filozofija me je s svojimi različnimi idiomi popeljala na lastno pot, ki smo jo poskušali skupaj ubrati v novoustanovljenem doktorskem programu »Fenomenologija in hermenevtika« v Bochumu, v sodelovanju s podobnim programom, ki ga je organiziral Klaus Held v Wuppertalu. Tako sem se oddaljil od najpomembnejših nastavkov, ki prevladujejo v Nemčiji, bodisi kritične pragmatike v smislu Habermasa, ki se osredotoča na zahtevke veljavnosti, bodisi univerzalne hermenevtike v slogu Gadamerja, ki na dolgi rok prevzema poteze hegelianizma, bodisi Heideggrovega mišljenja biti, ki se odmika od faktično bivajočega. Nasprotno so se pojavile povezave z radikalizacijo izkustva, kot se je že pokazala pri Henriju Bergsonu, Williamu Jamesu ali Walterju Benjaminu. Težišče te fenomenologije, ki sem jo sam poimenoval »responzivna fenomenologija«, leži v neki vzajemni igri med *patos* in *response*. Odgovarjamo na to, kar se nam dogaja, v dobrem ali slabem, in to v obliki nekega časovno-prostorskega zamika, ki ga – z izrazom, sposojenim od Plotina ali Levinasa – imenujem *diastaza*. To dobesedno pomeni razmikanje, ki se ne giblje linearno naprej in nazaj niti se ne vrača krožno k sebi.

Podiplomski študijski program »Fenomenologija in hermenevtika«, ki si ga skupaj s Klausom Heldom organiziral v letih od 1992 do 1998 na univerzah v Wuppertalu in Bochumu, je združil številne študente, doktorande in raziskovalce z vsega sveta. Osebnost me je to navdalo z optimizmom za nov začetek evropskega sodelovanja, ki bi lahko imel

pozitivne učinke tudi na svetovni ravni. A že takrat je ta optimizem omajala vojna v Jugoslaviji. Evropska unija ni bila sposobna ustaviti ali celo preprečiti tega konflikta. Celotna naklada srbsko-hrvaškega prevoda vaše knjige In den Netzen der Lebenswelt (1985), ki jo je pripravil Ugo Vlaisavljević (1991), je izginila med obleganjem Sarajeva. Naslednja desetletja so zaznamovale gospodarske in politične krize, vojne in begunske krize znotraj in zunaj meja Evrope. V твоjih razmišljanjih o Evropi, v knjigi Globalität, Lokalität, Digitalität (2022), ki se začne s твоjim predavanjem na konferenci »Evropa na razpotju sodobnega sveta. 100 let po veliki vojni« v organizaciji INR v Villi Vigoni ob Comskem jezeru in se zaključí z »Epilogom za Ukrajino: Nostra res agitur«, se izrecno posvetiš »prehajanju meja med lastnim in tujim«.

Kljub vojnim razmeram, ki neposredno ogrožajo meje in srce Evrope, prevladuje vtis, da današnje Evropejce zanima zgolj še zabava in užitek.

Dejansko je skupno delo na omenjenem podiplomskem študiju privedlo do večjezičnega »evropskega druženja drug z drugim«, h kateremu je posebej prispevala nekdanja Jugoslavija. Razpad nekdanje Jugoslavije se ni nadaljeval le kot relikv podedovanega evropskega nacionalizma, marveč se je izkazal tudi kot predznamenje nadaljnjih konfliktov v Srednji in Vzhodni Evropi, ki trajajo še danes. Fenomenologija je našla svoje kritične preizkušnje na krajih, kot so Varšava, Praga, Budimpešta, Zagreb, Ljubljana ali Sarajevo, od koder se je že začela prva svetovna vojna. Pridružili so se jim mejni kraji, kot je Dubrovnik, kjer so bili na preizkušnji konflikti, kot so tisti med fenomenologijo in marksizmom, o katerih se je govorilo tudi v organih, kot je Nova revija v Ljubljani, in na konferenčnih krajih, kot je Villa Vigoni ob Comskem jezeru. Napad na Ukrajino, ki ga Putin s svojimi somišljeniki olepšuje z izrazom »vojaška posebna operacija«, dodatno prispeva k temu, da nas prebudi iz pacifističnega spanca. Tujost, ki je naša generalna tema, se ne ločuje le od lastnega, ampak se vedno znova preobraža v sovražstvo. Tudi to spada v krizo evropske umnosti, ki sta jo Husserl in Paul Valéry že davno diagnosticirala.

Tvoj prispevek k razvoju sodobne fenomenologije, ki nedvomno sodi med najpomembnejše, zaznamujeta polji responzivne fenomenologije

in fenomenologije tujega, ki se medsebojno dopolnjujeta. V tej zvezi bi rad omenil tvoje odmevno delo Der Stachel des Fremden (1990, slov. prev. 1998) in seveda štiri knjige Fenomenologije tujega: Topographie des Fremden (1997), Grenzen der Normalisierung (1998), Sinnes-schwellen (1999) und Vielstimmigkeit der Rede (1999).

Fenomenološka pozornost ni potrebna le za izkustvo tujega, ampak tudi za tujost izkustva samega. V Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden (2006) zapišeš: »Debata o tujosti ima le takrat možnost, da se osvobodi iz sem-ter-tja med prisvajanjem in razlastitvijo, med polasčanjem tujega in izročanjem tujemu, če tujost dojamemo kot patos, kot vznemirjenje, kot motnjo, kot srečanje z nečim, kar se nikoli ne da stvarno in smiselno izgotoviti. To velja tako za osebna razmerja kot za intra- in inter-kulturno izmenjavo.

Prav poudarjaš, da tujost ni posebni, marveč temeljni fenomen, ki se začne z vsestransko potujitvijo izkustva in pokaže svojo pretresljivo moč v radikalnih preobratih, kot sta začudenje in zgroženost. Po mnenju Jana Patočke je ta radikalna oblika tujosti primerna za vzbujanje »solidarnosti pretresenih«. Tujina najde svoj genuini izraz v tem, da smo prisiljeni odgovoriti, preden v klasični maniri vprašamo, kaj je tuje in zakaj nas preizkuša. Kar nas začudi ali zgrozi, nas prevzame in preseneti, je pred našo pobudo.

Posebno pozornost si zasluži tudi pozornost kot taka, ki ima, kot si pokazal v Phänomenologie der Aufmerksamkeit (2004), ne le kognitivni, marveč tudi medosebni, socialni in politični pomen. Pozornost je tesno povezana s problemom odgovornosti, o kateri je danes govor na številnih forumih, pri čemer prevladuje mnenje in prepričanje, da je odgovornosti vedno manj. Sam zagovarjaš stališče, da je prevzemanje odgovornosti mogoče, ker smo odzivna, odgovarjajoča bitja. Ob ustanovitvi Foruma za humanistiko na Inštitutu Nove revije (2014) ste imeli predavanje z naslovom Homo respondens, ki je vključeno tudi v tvojo knjigo Sozialität und Alterität (2015). Toda kot ljudje ne moremo odgovoriti na vse in vsakomur. Šibkost in ranljivost responzivnosti nas silita, da iščemo korespondence, ki niso vedno mogoče ali so onemogočene.

Kar posebno zadeva pozornost, se ta dejansko začne s tem, da nekaj vzbudi v nas ali se zdrzujemo, preden se mu posvetimo in preden ga na lastno odgovornost sprejmemo ali zavrnamo. Vpadljivost začudujočega in zgrožajočega predhodi vsakršni intencionalni ali praktični pomembnosti. Nekaj prispe do nas, preden se z njim sami spopademo in se nanj odzovemo. Učinkovanje pozornosti se odraža v delu pozornosti, ki je podoben Freudovemu delu žalovanja, saj se hrani z nečim, kar prihaja od drugod in kar samo vedno deluje selektivno. Pozornost in odvrčanje gresta z roko v roki. Pozornost ni, kot so menili že James, Bergson, pa tudi Husserl in Heidegger, zgolj kognitivni ali celo digitalni problem, marveč je globoko usidrana v toku našega izkustva. Nobene intencije brez atencije. Ranljivost pozornosti izhaja iz dejstva, da je ni mogoče enkrat za vselej programirati kot umetno napravo. Pozornost, ki je, če govorimo s Simone Weil, podvržena težnosti, moramo uvežbati.

Odgovornost sama ima mnoge in ne vedno prepoznavne obraze, ki si jih med drugim sistematično obravnaval v delu Antwortregister (1994). Tu naletiš tudi na osrednjo predpostavko Gadamerjeve hermenevtike, ki zagovarja metodološko prednost vprašanja pred odgovorom. Tu se javi problem, da se naše izkustvo vrinja vmes med vprašanje in odgovor. V tej zvezi v delu Hyperphänomene (2012) govoriš o »hiperboličnem izkustvu«.

Odgovori se dejansko razporedijo v različne registre, ki so podobni spreminjajočim se zvočnim registrom orgel. Predhodno razumevanje v smislu Gadamerjeve hermenevtike je le trenutek v poteku izkustva, ki prehiteva samo sebe. Tudi ko sprašujemo, odgovarjamo na izzive, ki nas vznemirjajo in ki kot »hiperfenomeni« presegajo okvir danih fenomenov.

V okviru fenomenološke razprave o tej vmesnosti, v kateri se prepletajo intencionalnost in afektivnost, logos in patos, bi rad posebej omenil tvoje razlage v delih Platon. Zwischen Logos und Pathos (2017) in Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zu Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Perspektive (2019). Srečanje fenomenologije in psihoanalize je bilo sicer že tema tvoje knjige Bruch-

linien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik (2002). Leta 2017 si prejel Sigmund-Freud-Kulturpreis. V nagovoru ob podelitvi je Rolf-Peter Warsitz poudaril: »Intersubjektivnost kot responzivnost temelji torej na ‚libidinoznem telesu‘ dveh teles, ki zajema vse čutne kvalitete in brez katerega si ni mogoče zamisliti semiotške in simbolne dimenzije jezika ter govora ali predverbalnih oblik fonetičnega jezika v libidinoznem fonetičnem ali jezikovnem telesu. Po mnenju Waldenfelsa se responzivnost kot razvitje želje v jeziku lahko obravnava kot konstitutivni moment *conditio humana*.«

Tisto, kar se odvija med patosom in logom ali etosom, je želja, ki išče svoj telesni in medtelesni izraz in prevzame pomen, ki ga prej ni imela. V tem smislu izkušnja spodbuja k jeziku. Stavek, kot je »vse je jezik«, ki se rad povezuje z jezikovnim obratom, ne upošteva afektivnega nastanka jezika. Tisto, kar nas zadeva in nas kliče, presega jezikovni prag, ki ga ni mogoče zamenjati z nobenim jezikovnim področjem. V tem genealoškem pogledu se pasivnost radikalne genetske fenomenologije sreča s psihoanalizo, ki se nahaja med Es in Jaz in ima svoje predhodnike v »Es denkt« Lichtenberga in Nietzscheja. V tem smislu je moj nedavni govor ob podelitvi nagrade v Tübingenu, posvečene judovskemu rabinu Leopoldu Lucasu, naslovljen »Rojstvo etosa iz patosa« (objavljeno pri založbi Mohr-Siebeck 2024). Kar delam in opuščam, dolgujem temu, kar se nam dogaja. V tem smislu »jaz« sicer ni treba črtati, vendar ga je treba pisati z malo začetnico kot odzivni ego.

Rad se spominjam tvojega nasveta: »Uči se veliko jezikov, predvsem tistih, ki še ne obstajajo!« Vendar se zdi, da imamo danes opravka z močno težnjo k jezikovni uniformizaciji in poenotenju, tako na kulturnem in akademskem kakor na medijskem in političnem področju, da ne govorimo o znanstveno-tehničnih in gospodarskih institucijah. Tako je pred kratkim proslava ob 300. obletnici rojstva Kanta v Goethejevem inštitutu v Ljubljani potekala v angleščini, čeprav so vsi udeleženci dobro obvladali nemški jezik. Po drugi strani pa lahko po vsej Evropi opazimo krepitev identitarne politike.

Opozorilo poljskega aforista Stanisława Leca »Učite se jezike, tudi tiste, ki jih ni« je v današnjem času, ko se vedno bolj širi tehnološko okrepljen monolingvistični pristop, aktualnejše kot kdaj koli prej. Široka prevlada vsestranskega angleškega jezika, ki se posmehuje pristnemu bogastvu Shakespearovega angleškega jezika, vodi v površno osiromašenje jezika. Evropa, ki ne pozna enotnega »evropskega jezika«, stoji in pade s svojo večjezičnostjo, ki je odvisna od prevajanja. Pri tem prevajanje ne deluje kot zgolj nujna rešitev, ampak nam omogoča, da vse, kar je naše, vidimo in slišimo na novo. Že Goethe je na začetku 19. stoletja, še preden se je razširil nacionalizem, zagotovil: »Kdor ne pozna tujih jezikov, ne ve ničesar o svojem lastnem.«

Tvoja filozofska dela so bila prevedena v številne jezike. Filozofija sama po sebi je govornica, v kateri se lahko sporazumevajo različne govorice. Kako bi lahko na podlagi te »communicatio« prispevala k izboljšanju sveta, če pod »boljšim svetom« ne razumemo le utopične ideje ali atopičnega ideala, marveč »živi topos«, da, življenjski svet?

Medsebojno prepletanje jezikov, ki nam omogoča, da v lastnem najdemo tuje in v tujem lastno, koristi življenjskemu svetu, ki ni omejen na situacijski »tukaj in zdaj«, vendar ga tudi ne presega, ampak vodi k temu, da živimo in mislimo *hkrati* tukaj in drugje, zdaj in v drugem času. Ko Husserl govori o horizontih izkustva, se nanaša na mejne izkušnje, ki se ne odpravijo, ampak se lahko le pokažejo. Spominimo se še enkrat na platonskega Sokrata, katerega dobesedna atopija je izraz pristne tujosti. Tudi čudenje filozofije izvira iz tega.¹⁰⁵

105 Bernhard Waldenfels je med pripravo slovenskega prevoda pogovora z njim 23. 1. 2026 preminil v starosti 91 let.

ŠOLSKE URE FILOZOFIJE

Prijatelj, morda pa kak demon, mi je že lep čas nazaj, a kakor bi bilo včeraj, prišepnil: *Filozofija je govorica, v kateri se lahko pogovarjajo različne govorice*. Različne govorice, ne kar vse po vrsti. Filozofija naredi različnost govoric kot tako vidno in jih skozi to vidnost, *eidos*, spravlja v pogovor. Tako sama govori iz razlike v razliko kot skupni, a vselej drugačni *logos*.

Filozofski logos se zategadelj hkrati posreduje v *dialogu*, *dialektu* in *dialektiki*. Ta *hkratnost* daje misliti tako, da *misli poklanja čas*. Tisti čas, ki so mu Heleni rekli *scholē*¹⁰⁶ in ga je Aristotel skupaj z *aporijo* in čudenjem štel za *predpostavko* filozofije.¹⁰⁷ Kako se je iz *scholē* razvilo šolstvo, je dolga zgodba (glej Mikkola 1958), pravzaprav že kar serijska nadaljevanka o vzpostavljanju izobraževalnih institucij (Ludwig 1967; Konrad 2007), ki bi danes ob pomoči vizualnih tehnologij lahko celo postala uspešnica. Tehnoznanstvene prireditve si, da ne bi izpadle kot ponarejanje in izumetničenost, sicer nadevajo bolj laskav naslov *virtualne resničnosti*. Spoznavno gotovost, da to ni le izumljena, pač pa tudi umljena resničnost, prispeva *umetna inteligenca* (Kaku 2023; Olson 2024; Brunnhuber 2024; Vallor 2024). Umetna inteligenca ni *intelekt* in ne potrebuje *naravne luči razuma*, ki je razsvetljevala filozofe in intelektualce (prim. Liu 2023), pa tudi vso prosveto, če uporabimo ta zastareli izraz, ki kaže na razsvetljensko poreklo našega razumevanja izobrazbe. Po splošnem prepričanju sicer izobraženci niso (več) nobeni prosvetitelji, marveč samo do onemoglosti pametujejo in delajo

106 »Prosti čas«, »brezdelica«, »počitek«, »imeti čas«, et. sorodno z gl. *echo*, »imam«; glej geslo *σχολή* v Liddell & Scott 1996. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=sxolh/>.

107 Glej Aristotel, *Metafizika* 982b. Pomembno je, da to »preddverje« filozofije Aristotelu služi kot podlaga za opredelitev filozofije kot »svobodne znanosti«: »Zatorej je razkrita, da te znanosti ne iščemo zaradi nobene druge koristi, temveč prav kakor trdimo, da je tisti človek svoboden, ki biva zaradi samega sebe in ne za nekoga drugega, tako tudi za to znanost trdimo, da je edina svobodna izmed znanosti, edino ta namreč biva zavoljo sebe« (Aristoteles 1999, 9).

meglo. Hudič je le, da se je megla ob pomoči najrazličnejših polucij zgrnila nad cel svet, ki se sicer vztrajno odslikava na ekranu, drugače pa komajda. Kaj šele, da bi do nas došel kak božanski preblisk.

Strmenje v ekran je brez stremljenja, ne pozna ničesar čudežnega ali čudovitega, in vsekakor ne more nadomestiti čudenja (*thaumazein*, obstrmeti, *erstaunen*) v tem, da bi kazalo k izvoru filozofije (prim. Kopic 2024), kvečjemu na njen pretečeni rok in iztek. Da šolniki ne bi, slučajno, tako kot nekoč sholastiki, zašli v kakšno aporijo, danes skrbijo najrazličnejši profesionalni štabi, univerzitetne službe, javne in privatne agencije ter individualni trenerji, ki nas redno vabijo na tečaje usposabljanja za pedagoške poklice. Razlika med poklicem in poklicanostjo, ki odlikuje zvanje *profesorja*, kakor je še upal, recimo, Derrida (2006), se je zabrisala. Digniteto profesorjev nam digitalno predoči sistem SICRIS: za sto znanstvenih točk vreden članek v za to kvalificiranih revijah, ki vzame največ kak mesec ali dva dela, vključno z recenzentskimi popravki, je treba profesorju po točkah, ki ima jo zgolj strokovno, ne znanstveno veljavo, oddelat mentorstva bodisi petdesetih diplom (vrednoteno po 2 strokovni, ne znanstveni točki) bodisi triintridesetih magisterijev (3 strokovne točke) bodisi dvajsetih doktoratov (5 strokovnih točk). V seštevku vseh treh kategorij je celokupna mentorska kariera profesorja na univerzi, seveda zgolj strokovna, vredna tri povprečne znanstvene članke ali dva, namreč če prištejemo še znanstvene citate, ki štejejo še več kot članek sam. Bi moralo to komu v ožjem univerzitetnem in širšem izobraževalnem sistemu, morda celo v šolski politiki, dati misliti?¹⁰⁸ Seveda, le da v tej smeri, da se še bolj pritisne s točkovnimi kriteriji, ne le na učitelje, pač pa tudi na učence, skupaj s predšolskimi otroki. Ta točkovni nadzor se nikakor ne ozira na to, kaj so njegovi nasledki in posledice, predvsem seveda poguba kriterija kvalitete in popolna uklonitev merilom učinkovitosti, ki lahko shaja tudi brez kriterijev in kritike, čeprav pada iz

108 Da bo vse skupaj še huje, velja pripomniti, da sta celotna točkovna aparaturna in njena verodostojnost v konkretnih okoliščinah vzpostavljanja institucionalnih pogojev raziskovanja in izobraževanja ter kulturnega ustvarjanja najpogosteje izigrani na račun uveljavljanja najrazličnejših »vplivnih« pozicij.

ene krize v drugo. Vsi učinkoviti, smo neprestano v neki krizi. Ne da bi iz tega sledila kaka šola in poduk.

Sleherna izobrazba, ki se ne prilagaja trenutnim razmeram na trgu delovne sile, je postala nepotrebna. Kdo bi ugovarjal temu, da se ni smiselno izobraževati za nekaj, od česar ni dela in jela? Vendar se tako naposled znajdemo na farmi, kjer se (dobro!) dela, je in pije, drugega nič. Delovna prisila naj bi se sicer pod novim *kvantumom moči* (Nietzsche 1991, 483) tehnnoznanstveno upravljanih delostrojev in silostrojev učinkovito zmanjšala. Sploh naj bi humana bitja, če verjamemo napovedim, v prihodnje razpolagala z neprimerno več prostega časa, da gojijo svojo posthumanost, kolikor jih medtem po scenariju antropocena ne iztrebijo kake podnebne spremembe, pandemije, jedrska vojna in podobne neprimernosti, ali pa se jim zavoljo enormnega prostega časa preprosto ne bo več dalo bit. Glede vprašanja, kaj se pri tem dogaja z bistvom humanosti, ni nobene krize, pač pa nas pograbi nestrpnost, ki sproži »sovražni govor«, proti kateremu naj se potem borimo. Ni čas, niti ni časa za postavljanje vprašanj o položaju človeštva, v nasprotju s tem naj bi napočil pravi čas za družbeni aktivizem, ki bo izbral bolj humani svet. A tudi takega bolj humanega obeta sveta se bomo v kratkem do sitega najedli. Potem še naprej in nadalje sledi lakota.

Kako spričo tega nepripoznanega in nepriznanega položaja človeštva, ki ga po eni strani zaznamuje popolna nerazpoloženost do lastnega bivanja, po drugi strani pa povsemšnja razpoložljivost za produkcijo in potrošnjo, spregovori – filozofija? Kaj naj filozofija uči, da človeku približa njegov bivanjski položaj?

Kot vsem skupna govorica danes digitalno in v izplenu kvantno velja megajezik, ki s širjenjem informacij uniformira in intelizira svet (prim. Hutchens 2024). Še »jezik« ne moremo reči, saj je tako hkrati poimenovan nek človeški organ. »Digitalizacija«, kot napotuje latinska beseda *digil*, ne obratuje z jezikom, marveč s prstom, ki ne kaže, izjavlja in se pogovarja, marveč ukazuje, objavlja in komunicira. *Kvantum moči* (Nietzsche 1991, 489), ki se mu pridružijo še *kvante*, kjer ukaz postane samo še razkazovanje moči, ki se jo, da bo mera polna, še nadvse zares

jemlje in, če statistično ne gre drugače, magari sproži vojno. Ali pa se obnaša, kakor da gre za navadne kvante, kar je enako blizu in enako daleč od prsta resnice s prstanom pravice. Sv. Kvant ma rad kvante.

Tudi prst je sicer človeški organ, tako kot so roke, noge, trebuh, rit, vrat, oči, nos, ušesa, glava, srce, jetra, pljuča, možgani ... Vse to skupaj sestavlja organizem, vendar le, če nekdo, ki ne biva le organsko in zraven nosi še osebno ime, zaznava, čuti, občuti, hoče, želi, veruje, misli, govori, presoja, pozna, zna, razume ...: življenje, svet, telo, resnico, ljubezen, sovraštvo, veselje, žalost, upanje, obup, boga, človeka, žival, mišljenje, zgodovino, znanost ...

Razsvetljenski misleci, ki jih je združil projekt *Enciklopedije ali metodičnega besednjaka znanosti, umetnosti in obrti* (1751–1772), so predvsem z opiranjem na Bacona ta kompleks zavedanja človeka v univerzumu zajeli kot *connaissance humaine*, človeško znanje.¹⁰⁹ Da izraz »znanje« ob tem ni neproblematičen, opozarja že to, da slovenščina premore še en soroden in filozofsko podprt izraz »vedenje«, kakor imamo za »znanost« soroden izraz »veda«. Razlikovanje med njimi ni relevantno le na polju filozofske pojmovnosti, marveč izstopa že v osnovni govorni rabi: »vem, da nič ne vem« ne morem izraziti kot »vem, da nič ne znam« ali celo »znam, da nič ne znam«. Tudi ne moremo reči »družba vedenja« ali »družba znanosti«, pač pa »družba znanja«.

Je pa nemara isto, če pravimo »tehnoznanstvena produkcija« ali »produkcija znanja«. Očitno zaradi nadrejenega položaja *produkcije*, ki v skupnem prometu s *potrošnjo* ne zaobsega le posameznih sektorjev »gospodarstva«, »družbe«, »kulture«, »umetnosti«, »medijev«, »znanosti«, »zdravstva«, »verstva«, »narave«, »globala«, marveč je postala »univerzalna« na način *postavljanja vsega in slehernega v funkcijo*. »Univerzalna« dajemo v narekovaje, kolikor »univerzalnost«, »univerzum« in tudi »univerza« obstajajo le toliko, kolikor so pod nadzorom funkcioniranja. »Univerzalnost« je nadomestil *družbeni nadzor*, »univerzum« *družba nadzora*.

109 Condillac 2014. Glej še D'Alembert/Diderot/Todorov 2009 ter Komel 2023, 128–135.

Ves sistem izobraževanja, od najosnovnejših stopenj njegove zastopanosti pa vse gor po stopnicah, je brez ostanka podrejen vsesplošnemu funkcioniranju, ki ga kot takega legitimira brezpogojno jačanje družbene moči. Če se skupaj s Foucaultom, Deleuzom, Agambenom in drugimi družbenimi teoretiki ugotavlja prehod disciplinarne družbe v družbo nadzora,¹¹⁰ je karseda čudno, zakaj se te ugotovitve ne dosledno privede do njene zaključne in ključne konsekvence: *skozi vso produkcijo in potrošnjo se izvršuje totalizacija družbe kot brezpogojne moči in oblasti nad vsem*. V ta pogon kot sestavni in predstavniki del spada tudi vsezajemajoča produkcija znanja ter sosledno »družba znanja«.

Splošna izobrazba je kot taka izročilo razsvetljenstva. Vendar se razsvetljenska paradigma in z njo tudi prosveta podrejata oblasti produkcije znanja v funkciji totalizacije družbene moči. Ta ne nastopa več v imenu kake ideologije ali svetovnega nazora, saj je zavzela svet v celoti in še čez, ga preobrazila v totalitarium, ki nas zdaj zre z ekranov ter ga lahko vsak hip potegnemo iz žepa (prim. Fabris/Perla 2025). Sploh se z digijem v rokah – kot pod hipnozo – sami sebi zdimo neverjetno pragmatični in veliki ekonomičarji, da prav z veseljem šklocnemo kak sebek, ki

110 »Kafka, ki se je nahajal že na prehodni točki med dvema tipoma družbe, je v *Procesu* opisal najstrahovitejše pravne oblike: *navidezna oprostilna sodba* disciplinarnih družb (med dvema zapiranjema), *neomejen odlog* družb nadzora (v nenehni variaciji) sta dva zelo različna načina pravnega življenja, in če je naše pravo oklevajoče, tudi samo v krizi, je to zato, ker zapuščamo prvi pravni način in vstopamo v drugega. Disciplinarne družbe imajo dva pola: podpis, ki nakazuje individuuma, ter število ali matično številko, ki nakazuje njegovo mesto v masi. Tako ena kot druga nista bili za discipline nikoli nezdružljivi. Oblast istočasno pomasovni in oposamezni, se pravi, vzpostavi telo tistih, nad katerimi se izvaja oziroma ukalupi individualnost vsakega člena telesa (Foucault je izvor te dvojne skrbi videl v pastoralni oblasti duhovnika – črede in vsake izmed ovčk –, toda civilna oblast je postala laični ,pastir' z drugimi sredstvi). V družbah nadzora pa bistveno ni več podpis ali število, temveč šifra [*chiffre*]: šifra je *geslo*, medtem ko disciplinarne družbe urejajo *ukazi* (tako z gledišča integracije kot z gledišča upora). Numerični jezik nadzora sestoji iz šifer, ki zaznamujejo dostop ali zavrnitev dostopa do informacije. Nismo več pred parom masa-posameznik. Individuumi so postali ,dividuelni', mase pa šablone, danosti trgov ali ,bank'« (Deleuze/Negri 2002, 175). Prim. Krivak 2023.

nas, vsaj za silo, potrdi kot subjekte. Vsepovsod se tudi priporoča, no, vsečka pridobivanje znanj in spretnosti, ki so čim bolj uporabne, učinkovite in dobičkonosne. Filozofija se na taki lestvici znajde nekje pri dnu, če ne kar na samem dnu, precej zadaj, tudi za zgodovino, teologijo, literarno teorijo, kulturologijo, sploh pa sociologijo, komunikologijo in logistiko. Vendar nobena od teh, skupaj z geografijo, ekonomijo, fiziko, matematiko, informatiko ..., *brez filozofije ne more veljati in učinkovati kot znanje*. Brez filozofije enostavno ne bi vedeli, kaj tvori *smisel* takih znanj, pa naj še tako poudarjamo njihov pomen in pomembnost. Kar prav tako velja, recimo, za znanje jezikov. Tudi tu deluje *smisel*, ki je od jezika do jezika različen; če ga ne zaznamo, lahko določen jezik sicer poznamo, ne pa tudi znamo in ga nismo zmožni smiselno prevesti. Podobno velja za pisanje, risanje, slikanje, in sleherno spretnost, ki jo kakorkoli odlikuje *oblika* in je zanjo potrebna *omika*.

Filozofija govori o smislu, ga zarisuje, zapisuje, odlikuje, tudi ko na videz ne pove nič smiselnega. Majavost smisla kaže, da *smisel potuje v nas, med nami, daleč proč in tu v bližini*. To filozofijo povezuje z literaturo in umetnostjo, vero in religijo, še pred tem pa s povsem običajnim *vsakdanom*, ki kot življenjski svet vključuje odločitve, vrednostne opredelitve, verodostojnost, prepričljivost, odgovornost, tako ali drugačno etiko, moralo, običaje in navade. Čeprav najbolj trden in normalen *vsakdan* v kar največji meri, še bolj kot filozofija ali umetnost, izpričuje ne le nestabilnost in ohlapnost norm, marveč majavost smisla samega.

In vendar bi brez tega, da se smiselno majamo v življenju, ne poznali *svobode*. Brez svobode pa ni mogoče, kot pravimo, »urejati« življenja, ni mogoč celo sam red sveta, *kosmos*. Uvodoma smo omenili *schole*, prosti čas, brezdelico, na katero se Aristotel sklicuje pri opredelitvi filozofije kot svobodne vednosti, ki se ukvarja z bivajočim kot takim in v celoti, ne pa zgolj z določeno regijo bivajočega. Poleg te teorijske, ali pa, če hočemo, ontološke plati svobode Aristotel vzame v zakup tudi njen praktični aspekt.¹¹¹ Tako v *Nikomahovi etiki* določi

111 O praktičnem horizontu *schole* prim. Kalimtzis 2018.

človeka kot bitje dejavne svobode, ki ima smoter v samem sebi ter lahko tudi drugega jemlje za smoter svojega delovanja. Človekobit ni zvedljiva na funkcioniranje, kar pa se ravno danes dosledno izvaja in so v vsesplošni produkciji znanja temu funkcionalno podrejene tudi vadbe v splošni izobrazbi.¹¹² Splošna izobrazba nezadržno postaja vežbališče za vsesplošno produkcijo znanja. Produkcija popularnega in populističnega filozofiranja, ki iz teorije dela teater, iz etike etikete, ko si poprej na lepotnih sejmih priskrbi še lepila za etikete ter ličila za teater, je v nenehnem porastu in se očitno zelo tvorno vklaplja v zadevo samo.

Morda bi zaradi tega, v osnovi nejasnega, hkrati pa vsestransko prilagodljivega statusa izobrazbe danes veljalo podpreti predlog Zdenka Medveša, da se poleg splošne in poklicne izobrazbe vpelje še *občo izobrazbo*:

V duhu neohumanizma pomeni *Bildung* kreacijo, oblikovanje in razvoj tistih dimenzij in profilov, ki so skupni (obči) vsem ljudem. To obče na prav določen način označuje človeško »naravo«, seveda ne razumljeno nativistično, kot kako naravno dano entiteto, temveč kot prav določen človeški duhovni profil. To obče pa tudi ni nekaj splošnega nasploh. Obča izobrazba je tisto, kar oblikuje in razvija specifičen človeški duhovni profil, ki pa se kaže predvsem v dimenzijah dobrega in lepega, torej etike in estetike. Je torej izrazito diskurzivna. Zato obče izobrazbe ni mogoče a priori razlagati pragmatično in funkcionalistično niti v pomenu splošnega enciklopedičnega znanja.¹¹³

112 O medsebojnem napotovanju svobode in avtoritete v vzgoji in izobraževanju piše Robi Kroflič v vrsti svojih razprav (glej Kroflič 2025).

113 Medveš 2010, 54. V tej povezavi napotujemo tudi na Barbaričev spis »Kaj je izobraževanje?«, kjer med drugim poudari: »Zavest o svobodi in samosmotrnosti

Obča izobrazba ni podprta le s humanističnim izročilom; njena *občost* kot taka napotuje na občestvo, občinstvo, občana, občevanje, občino, občila, priobčenje, izobčenje – na sleherno *ob*-dajanje. Splošnost je možno digitalizirati in kvantirati, občosti pa ne. Ne gre za to, da bi se vračali k starim, humanistično naravnanim modelom izobrazbe, marveč da zaznamo neki *kontrapunkt* v zvezi s tem. Morda se s tem začrta neka *kontrada* filozofije.

Filozofijo potrebujemo v splošni izobrazbi vsaj za njeno odpornost, če ne kar za odpor in kot odporniško gibanje. Poudarjanje potrebe po razvijanju kritičnega mišljenja ostaja navadna floskula, vse dokler se ne primerno omogoči, da se učimo in naučimo misliti. Kritičnost se potem lahko poljubno »pripopa« zraven. Če kot doslej ne bo prav pretirane volje za to, če splošni izobraževalni sistem ni pripravljen ponujati filozofije, se bo ta pač iskala drugje.

Bo že koga *nekako nekdaj nekje obšlo*, da se nauči govoriti govori-co, ki nekaj pravi in iz katere morda kaj malega izve o duši človeka in duhu sveta. Malodušje in odsotnost duha je najtežje prestajati.

In, da rečem prav lepo ZAME, je *duh iz ljubezni* – φιλοσοφία.

resničnega vedenja je potisnjena v popolno pozabo. Univerza je postala kraj višje izobrazbe za t. i. tržišče dela. Filozofska ideja izobraževanja je izgubila mesto na univerzi. Mrzlična prizadevanja t. i. duhoslovnih znanosti – ki se pod pritiskom naravoslovne metode in z njo skladne tehnične resničnosti pospešeno transformirajo najprej v humanistične, nato pa v kulturne znanosti –, da bi ohranile vsaj delen preostanek nekdanjega tipa spoznavanja in izobraževanja, kratkoročno morda lahko ustvarjajo tolažilen privid uspeha, toda na dolgi rok so nedvomno brez kakršnega koli upanja« (Barbarić 2012, 165–166). Glede razlikovanja med »občim« in »splošnim« glej sicer Goršič 1955/1956. Glede pojmovanja »Bildung« prim. Zgaga 2025. Glede izobraževanja »z« umetno inteligenco glej Fabris 2025; Fabris/Perla 2025.

LITERATURA

- Agamben, Giorgio. 2007. »Kaj je dispozitiv«. Prev. B. Nedoh. *Problemi* 45, 8-9. 15-28.
- Agamben, Giorgio. 2008. *Che cos'è il contemporaneo?*. Roma: Notte-tempo.
- Agamben, Giorgio. 2009. »What Is an Apparatus?« *And Other Essays*. Prev. D. Kishik and S. Pedatella. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2021. *Where Are We Now? The Epidemic as Politics*. Prev. V. Dani. Lanham, MA: Rowman & Littlefield.
- Apel, Karl Otto. 1973. *Transformation der Philosophie. 2 Bände: I. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. II. Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind. Volume II: Willing*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 2007. *Eichmann v Jeruzalemu. Poročilo o banalnosti zla*. Prev. J. Zorn. Ljubljana: Študentska založba.
- Arendt, Hannah/Heidegger, Martin. 2025. *Pisma in druga pričevanja (1925–1975)*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani in Goethe-Institut Ljubljana.
- Aristotel. 1993. *O duši*. Prevod, opombe in spremna beseda V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristoteles. 1994. *Nikomahova etika*. Prevod, uvodno besedo, opombe in slovarček napisal K. Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristoteles. 1999. *Metafizika*. Prevod, uvodno besedilo, opombe in glosarij V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel. 2010. *Politika*. Prevod, spremna beseda, opombe in komentar M. Hriberšek. Ljubljana: GV Založba.

- Avguštin, Avrelij. 2003. *O svobodni izbiri*. Prev. N. Homar in J. Kavčič. Ljubljana: Krtina.
- Badiou, Alain. 2009. »Današnja ideologija je dezorientacija«. Pogovor (J. Krečič). *Delo* 51/67, 21. marec 2009, *Sobotna priloga*. 22–23.
- Badiou, Alain. 2017. *De la fin. Conversations avec Giovanbattista Tusa*. Paris: Éditions Mimesis.
- Badiou, Alain. 2018. *Der zeitgenössische Nihilismus. Bilder der Gegenwart I. Seminar 2001–2004*. Übers. von M. Born. Wien: Passagen Verlag.
- Badiou, Alain. 2022. *Remarques sur la désorientation du monde*. Paris: Gallimard.
- Badiou, Alain/Žižek, Slavoj. 2012. *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*. Aus dem Französischen und Englischen von M. Probst und S. Raedler. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag.
- Barbarić, Damir. 2004. *Pogled, trenutek, blisk. Filozofski osnutek o izvoru biti*. Prev. M. Šetinc. Ljubljana: Nova revija.
- Barbarić, Damir. 2011. *Im Angesicht des Unendlichen: Zur Metaphysikkritik Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Barbarić, Damir. 2012. »Kaj je izobraževanje?«. Prev. A. Božič. *Phainomena* 21, 80–81. 155–168.
- Barbarić, Damir. 2023. »Die moderne Barbarei«. V C. Nielsen/H.R. Sepp/D. Komel (ur.) *Eugen Fink: Annäherungen/Approaches/Rapprochements*. *Phainomena* 31, 126–127. 7–26.
- Barbarić, Damir. 2024. »Der Wille zum Nichts«. V D. Komel/A. R. de la Torre/A. Fabris (ur.), *Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism/Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus*. *Phainomena* 33, 130–131. 13–48.
- Barbarić, Damir. 2025. *Ubrzanje*. Zagreb: Naklada Breza.

- Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekoča moderna*. Prev. B. Canjko. Ljubljana: Založba /*cf.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich. 1996. *The Reinvention of Politics. Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich. 2001. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*. Prev. M. Savski. Ljubljana: Krtina.
- Beck, Ulrich. 2004. *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 2002. *Enosmerna ulica*. Prev. S. Šerc. Ljubljana: Študentska založba.
- Berger, Peter L. 1967. *The Scared Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, New York: Doubleday and Company.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas. 1988. *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja*. Prev. A. Debeljak. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas. 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Prev. S. Cergol. Ljubljana: Nova revija.
- Boelderl, Artur R. 2022. »The Sense of Community Is the Community of Sense. On Discovering the ‚We‘ with Eugen Fink and Jean-Luc Nancy«. V C. Nielsen/H.R. Sepp/Dean Komel (ur.) *Eugen Fink: Annäherungen/Approaches/Rapprochements*. *Phainomena* 31, 122-123. 151–170.
- Božič, Andrej (ur.). 2023. *Thinking Togetherness: Phenomenology and Sociality*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Bracher, Karl Dietrich. 1981. »The Disputed Concept of Totalitarianism«. In: *Totalitarianism Reconsidered*. Ur. E. A. Menze. Port. Washington, NY: Kennikat Press. 11–33.

- Breuer, Stephan. 1988. »Der Nihilismus der Geschwindigkeit. Zum Werk Paul Virilios«. *Leviathan* 16, 3. 309–330.
- Brunnhuber, Stefan. 2024. *The Third Culture: The Impact of AI on Knowledge, Society and Consciousness in the 21st Century*. Cham: Springer Nature Switzerland.
- Bunta, Aleš. 2007. *Uničiti Nič?*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Butler, Judith. 2015. *Senses of the Subject*. New York: Fordham University Press.
- Cadava, Eduardo/Connor, Peter/Nancy, Jean-Luc (ur.). 1991. *Who Comes After the Subject?*. New York: Routledge.
- Chamayou, Grégore. 2016. *Teorija drona*. Prev. M. Bratina. Ljubljana: Krtina.
- Cigale, Matej. 1860. *Deutsch-slovenisches Wörterbuch*. Založil A. A. Wolf. Laibach: Blaznik.
- Crutzen, Paul. 2002. »Geology of Mankind«. *Nature* 415, 23. <https://doi.org/10.1038/415023a>.
- Debord, Guy. 1999. *Družba spektakla in Komentarji k družbi spektakla*. Prev. M. Štular. Ljubljana: ŠOU, Študentska založba.
- Deleuze, Gilles. 2007a. »What Is a Dispositif?«. In *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995*. Los Angeles, New York: Semiotext(e). 343–352.
- Deleuze, Gilles. 2007b. »Kaj je dispozitiv?«. Prev. P. Klepec in D. Kršić. *Problemi* 45, 8–9. 5–14.
- Deleuze, Gilles. 2011. »Aktualno in virtualno«. Prev. P. Klepec. *Problemi* 49, 9–10. 11–15.
- Deleuze, Gilles/Negri, Antonio. 2002. »Družba nadzora«. Prev. P. Klepec. *Filozofski vestnik* 23, 3. 167–177.
- Derrida, Jacques. 1991. *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée*. Paris: Minuit.

- Derrida, Jacques. 1994. »Drugi rt. Spomini, odgovori in odgovornosti«. Prev. T. Lesničar-Pučko. *Časopis za kritiko znanosti* 22, 170-171. 155-167.
- Derrida, Jacques. 2006. »Prihodnost profesije ali brezpogojna univerza (kaj bi se lahko zgodilo jutri po zaslugi ,humanistike‘)«. Prev. J. Horvat. *Nova revija* 25, 293-294. 238-243.
- Derrida, Jacques/Habermas, Jürgen. 2003. »Povojni prepored Evrope«. Prev. S. Krušič. *Nova revija* 22, 259-260. 247-253.
- Di Battista, Alessandro. 2024. *Scomode verità. Dalla guerra in Ucraina al massacro di Gaza*. Roma: PaperFIRST.
- Doomsday Clock Statement. 2024. *A moment of historic danger: It is still 90 seconds to midnight. Bulletin of the Atomic Scientists*. <https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time/>.
- Dostojevski, Fjodor M. 1976. *Bratje Karamazovi*. 3. del. Prev. V. Levstik. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Dupuy, Jean-Pierre. 2022. *How to Think about Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Prev. M. B. DeBevoise in M. R. Anspach. East Lansing: Michigan State University Press.
- Dupuy, Jean-Pierre. 2023. *The War That Must Not Occur*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Dyer, Geoff. 2012. *Zona: A Book About a Film About a Journey to a Room*. Edinburgh: Canongate Books.
- Epiktet. 2000. *Izbrane diatribe in Priročnik*. Prev., kom. in spremna beseda B. Senegačnik. Ljubljana: Študentska založba.
- Erzetič, Manca. 2023. »Vulnerability and Testimony within the Nihilistic Experience and Existential Attestation«. *Teoria* 43, 1. 69-87.
- Esposito, Costantino. 2024. *The New Nihilism: The Existential Crisis of Our Time*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Esposito, Roberto. 2015. *Bios. Biopolitika in filozofija*. Prev. M. Mihelič in B. Nedoh. Ljubljana: Založba ZRC.

- Fabris, Adriano. 2016. *Etika komunikacije*. Prev. J. Verč. Ljubljana: Družina.
- Fabris, Adriano. 2023. *Etika uživanja hrane. Hrana in mi: vprašanje nekega odnosa*. Prev. J. Verč. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Fabris, Adriano. 2024. »Transformations of the Idea of Humanity in the Age of Technological Nihilism«. V D. Komel/A. R. de la Torre/A. Fabris (ur.), *Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism/Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus*. *Phainomena* 33, 130-131. 385–395.
- Fabris, Adriano. 2025. *La filosofia nell'epoca dell'intelligenza artificiale. Come ci aiuta a vivere in ambienti tecnologici*. Roma: Carocci Editore.
- Fabris, Adriano/Perla, Loredana. 2025. *Insegnare con l'intelligenza artificiale*. Brescia: Scholé.
- Foucault, Michel. 1987. »Kaj je razsvetljenstvo?«. Prev. T. Erzar. *Vestnik Inštituta za marksistične študije* 8, 1. 38–49.
- Foucault, Michel. 1991. »Oko oblasti«. V M. Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*. Prev. T. Erzar in drugi. Ljubljana: Krtina. 141–156.
- Foucault, Michel. 2015. *Rojstvo biopolitike. Kurz na College de France: 1978–1979*. Prev. A. Kravanja. Ljubljana: Založba Krtina.
- Foucault, Michel. 2021. *Nadzorovanje in kaznovanje*. Prev. B. Rotar. Ljubljana: Krtina.
- Fragmenti predsokratikov*. 2012. Prev. D. Benko, Ž. Borak, J. Ciglencečki, I. J. Fridl, M. Horvat, G. Kocijančič, D. Movrin, B. Vezjak, S. Weiss in F. Zore. Ur. G. Kocijančič. Ljubljana: Študentska založba.
- Frege, Gottlob. 2001. »O smislu in pomenu«. V G. Frege, *Osnove aritmetike in drugi spisi*. Prev. T. Erzar. Ljubljana: Krtina. 143–165.
- Fuchs-Kittowski, Klaus/Krüger, Peter. 1997. »The Noosphere Vision of Pierre Teilhard de Chardin and Vladimir I. Vernadsky in the Perspective of Information and of World-Wide Communication«. *World Futures* 50, 1-4. 757–784.

- Gabriel, Markus. 2018. *Der Sinn des Denkens*. Berlin: Ullstein.
- Gabriel, Markus. 2024. *Sense, Nonsense, and Subjectivity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 2001. *Resnica in metoda*. Prev. T. Virk. Ljubljana: KUD Literatura.
- Galbraith, Eric D. in drugi. 2025. Delineating the Technosphere: Definition, Categorization, and Characteristics. »Earth System Dynamics. Environmental Science, Engineering«. <https://doi.org/10.5194/esd-16-979-2025>.
- Gertz, Nolen. 2024. *Nihilism and Technology*. London/New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Goršič, France. 1955/1956. »Občē in ‚splošno‘ v slovenskem izrazoslovju«. *Jezik in slovstvo* 1, 4-5. 116–121.
- Gregoric, Pavel. 2007. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Clarendon Press.
- Gruneau, Richard/ Horne, John (ur.). 2017. *Mega-Events and Globalization: Capital and spectacle in a changing world order*. Abingdon-Oxon: Routledge.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 1991. »Die Postmoderne ist (eher) keine Epoche«. In: *Postmoderne – globale Differenz*. Hrsg. von H. U. Gumbrecht und R. Weimann. 366–369. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 2: Zur Kritik der funktionalistische Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2025. »Für Europa«. *Süddeutsche Zeitung*, 21. mar. 2025. <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/juergen-habermas-gastbeitrag-europa-e943825/?reduced=true>.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke 18. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2013. *Oris filozofije pravice*. Prev. Z. Kobe. Ljubljana: Krtina.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2023. *Enciklopedija filozofskih znanosti – III. Filozofija duha*. Prev. M. Bratina, Z. Kobe, U. Šrumpf, G. Vranešević. Ljubljana: Krtina.
- Heidegger, Martin. 1960/61. »Doba podobe sveta«. Prev. P. Kozak. *Perspektive* 1, 4. 421–441.
- Heidegger, Martin. 1967a. »Pismo o humanizmu«. V M. Heidegger, *Izbrane razprave*. Prev. I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba. 180–233.
- Heidegger, Martin. 1967b. »Kaj je to filozofija«. V M. Heidegger, *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba. 382–408.
- Heidegger, Martin. 1971. *Evropski nihilizem*. Prev. I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin. 1977. »Der *Spruch* des Anaximander«. V M. Heidegger, *Holzwege*. GA 5. Izd. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann. 321–373.
- Heidegger, Martin. 1978. »Vom Wesen des Grundes«. V M. Heidegger, *Wegmarken*. Frankfurt/M.: Klostermann. 125 –174.
- Heidegger, Martin. 1989a. *O vprašanju biti*. Prev. T. Hribar. Maribor: Obzorja.
- Heidegger, Martin. 1989b. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Izd. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1995. *Na poti do govornice*. Prev. D. Komel, A. Košar, S. Krušič, V. Snoj. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, Martin. 1997. *Bit in čas*. Prev. T. Hribar, V. Kalan, D. Komel, A. Tonkli Komel, A. Košar, I. Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.

- Heidegger, Martin. 2003a. »Kdo je Nietzschejev Zaratustra?«. Prev. A. T. Komel. V M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica. 110–136.
- Heidegger, Martin. 2003b. »Vprašanje po tehniki«. V M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*. Prev. I. Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica. 10–46.
- Heidegger, Martin. 2003c. »Prevladanje metafizike (1936–1946)«. V M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Slovenska matica. 78–110.
- Heidegger, Martin. 2003d. »Znanost in osmislitev«. V M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*. Prev. T. Hribar. Ljubljana: Slovenska matica. 47–78.
- Heidegger, Martin. 2004b. »Večerni pogovor v taborišču za vojne ujetnike v Rusiji med mlajšim in starejšim«. V M. Heidegger, *Pogovori s poljske poti*. Prev. M. Soldo. Ljubljana: KUD Apokalipsa. 211–247.
- Heidegger, Martin. 2005a. »Govorica Pesmi. Opredelitev pesmi Georga Trakla«. Prev. D. Komel. V M. Heidegger, *Na poti do govornice*. Ljubljana: Slovenska matica. 30–85.
- Heidegger, Martin. 2005b. »*Mein liebes Seelchen!*« *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Heidegger, Martin. 2010. *Zgodovina biti*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Nova revija.
- Heidegger, Martin. 2014. *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. GA 96. Ur. P. Trawny. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2017. *Kaj se pravi misliti?*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Heidegger, Martin. 2019a. »Konec filozofije in naloga mišljenja«. V M. Heidegger, *O stvari mišljenja*. Prev. T. Hribar. Ljubljana: Slovenska matica. 69–98.

- Heidegger, Martin. 2019b. »Čas in bit«. V M. Heidegger, *O stvari mišljenja*. Prev. T. Hribar. Ljubljana: Slovenska matica. 11–36.
- Heidegger, Martin. 2022. *Načelo razloga*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Heidegger, Martin. 2025a. *Raum und Zeit – Stimmung und Grundstimmung – Über Marx*. Ergänzungsband I. GA 103. Izd. P. Trawny. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2025b. *Vermächtnis der Seinsfrage*. Ergänzungsband III. GA 105. Izd. P. Trawny. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Held, Klaus. 1996. »Razkritje sveta kot izvor Evrope«. Prev. D. Komel. *Phainomena* 5, 17-18. 247–262.
- Held, Klaus. 1998. *Fenomenološki spisi*. Prev. A. Leskovec in D. Komel. Ljubljana: Nova revija.
- Held, Klaus. 2010. *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt/M., Berlin, Bern ...: Peter Lang.
- Held, Klaus. 2013. »Von Pyrrhon zu Husserl. Zur Vorgeschichte der phänomenologischen Epoché«. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 1, 2. 233–244.
- Held, Klaus. 2017. »Zur Vorgeschichte der Unterscheidung von Natur und Kultur«. *Phainomena* 26, 100-101. 5–20.
- Hillebrand, Bruno. 1991. *Asthetik des Nihilismus: von der Romantik zum Modernismus*. Stuttgart: Metzler.
- Hribar, Tine. 1985. *Moč znanosti. Marksistična teorija družboslovja*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Hribar, Tine. 2003a. »Aksiološka orientacija (vrednote svetovnega etosa in evroslovenstvo)«. *Pogovori o prihodnosti Slovenije 2: O vrednotah*. [Http://www.prihodnost-slovenije.si/up-rs/ps.nsf/krf/5532562ECF0D2F60C1256E940046C55C?OpenDocument](http://www.prihodnost-slovenije.si/up-rs/ps.nsf/krf/5532562ECF0D2F60C1256E940046C55C?OpenDocument).
- Hribar, Tine. 2003b. *Obvladovanje sveta in svetovni etos*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

- Hribar, Tine. 2006. »Mir in vojne v dobi globalizacije«. *Phainomena* 15, 57-58. 3–64.
- Hüni, Heinrich/Trawny, Peter. 2002. *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Husserl, Edmund. 1989. *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Obzorja.
- Hutchens, Justin. 2024. *The Language of Deception: Weaponizing Next Generation AI*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons.
- Jameson, Fredric. 2001. *Postmodernizem*. Prev. A. Blatnik, L. Bogovič, B. Čibej, P. Klepec, K. Žižek. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Jaspers, Karl. 1946. *Die Schuldfrage*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Jaspers, Karl. 1979. *Die geistige Situation der Zeit*. 8. Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Jaspers, Karl. 1984. *Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung*. 3. Auflage. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1999. *Filozofska vera*. Prev. in spremna beseda T. Virk. Ljubljana: Nova revija.
- Jaspers, Karl/Heidegger, Martin. 1997. »Pisma iz korespondence Jaspers-Heidegger«. Prev. A. Košar. *Phainomena* 6, 21-22. 299–311.
- Johnson, Rob. 2022. »A Typology of Wars and How They End«. V *How Wars End. Theory and Practice*. Ur. D. Kingsbury in R. Iron. London: Routledge. 28–44.
- Jünger, Ernst. 1997. »Totalna mobilizacija«. Prev. S. Krušič. *Nova revija* 16, 179. 78–90.
- Jünger, Ernst. 2006. *Preko črte*. Prev. V. Kogoj. Koper: Hyperion.
- Jünger, Friedrich Georg. 2010. *Die Perfektion der Technik*. Aachte, um ein Nachwort vermehrte Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann.

- Kaku, Michio. 2023. *Quantum Supremacy. How the Quantum Computer Revolution Will Change Everything*. London: Penguin Random House.
- Kalimtzis, Kostas. 2018. *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholê. Leisure as a Political End*. London, New York: Bloomsbury Academic.
- Kant, Immanuel. 1990. »Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju?«. Prev. A. Tonkli Komel. *Anthropos* 22, 1-2. 423–430.
- Kant, Immanuel. 2019. *Kritika čistega uma*. Prev. Zdravko Kobe. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kierkegaard, Søren. 2018. *Dve dobi: čas revolucije in sodobnost*. Prev. P. Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Klepec, Peter. 2004. *Vznik subjekta*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Klepec, Peter. 2007. »Ob mestu in vlogi dispozitiva pri Foucaultu«. *Problemi* 45, 8-9. 29–57.
- Klepec, Peter. 2025. *Časi nočne more*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kobe, Zdravko. 2005. »Die Auferstehung des Begriffs aus dem Geiste des Nihilismus oder Hegels spekulativer Karfreitag«. *Filozofski vestnik* 26, 2. 113–128.
- Komel, Dean. 1996. *Razprtost prebivanja. O razmejitvi hermenevtične fenomenologije in filozofske antropologije*. Ljubljana: Nova revija.
- Komel, Dean. 2003. »Evropa proti Evropi«. *Nova revija* 22, 259–260. 276–280.
- Komel, Dean. 2006. »Vom hermeneutischen Bezug«. V *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis - Sage - Geviert*. Ur. D. Barbarić. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Komel, Dean. 2012. *Den Nihilismus verwinden. Ein slowenisches Post-script zum 20. Jahrhundert*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.

- Komel, Dean. 2014. »Bianco-nero e chiaro-scuro nei Quaderni neri di Heidegger«. V *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*. Ur. A. Fabris. Pisa: Edizioni ETS. 73–80.
- Komel, Dean. 2016. »Petsto let utopije«. V D. Komel, *Obležja smisla*. Ljubljana: Inštitut Nove revije. 79–86.
- Komel, Dean. 2019b. »Dovršitev metafizike v totalu virtualnosti«. V D. Komel, *Totalitarium*. Ljubljana: Inštitut Nove revije. 155–126.
- Komel, Dean. 2019c. *Totalitarium*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Komel, Dean. 2019d. »Freiheit und Gerechtigkeit als zentrale Determinanten der politischen Welt«. V *Freiheit und Gerechtigkeit als Herausforderung der umanwissenschaften/Freedom and justice as a challenge of the humanities*. 73–84. Ur. M. Miladinović Zalaznik und D. Komel. Bern etc.: Lang.
- Komel, Dean. 2020. »Zur ‚Hermeneutik der Überlegung‘ in den Schwarzen Heften«. V *Jenseits von Polemik und Apologie. Die »Schwarzen Hefte« in der Diskussion*. Heidegger-Jahrbuch 12. Ur. A. Denker in H. Zaborowski. Freiburg/München: Alber. 36–47.
- Komel, Dean. 2023. *V paralelah smisla*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Komel, Dean. 2025. »Between the History of Nihilism and the Nihilism of History«. *Human Affairs* 35, 4. 634–642.
- Komel, Dean/Rocha de la Torre, Alfredo/Fabris, Adriano (ur.). 2024. *Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism/Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus*. *Phainomena* 33, 130–131.
- Konrad, Franz-Michael. 2007. *Geschichte der Schule. Von der Antike bis zur Gegenwart*. München: C. H. Beck Verlag.
- Konstantinović, Radomir. 2024. *Filozofija majhnega kraja*. Prev. Đ. Strsočglavec. Ljubljana: Beletrina.
- Kopić, Mario. 2024. *Povratište čuđenju*. Beograd: Mostart Jugoslavija.

- Kosovel, Srečko. 1977. *Zbrano delo III*. Ur. A. Ocvirk. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Krivak, Marijan. 2023. *Nadzorni kapitalizam ili... »društva kontrole«? Deleuzeova »revolucionarna moć želje« ili... »skora propast svijeta«*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Kroflič, Robi. 2025. »Avtoriteta«. V *Pedagoški leksikon: izbrani temeljni pojmi*. Prvi zvezek. Ur. S. Autor, I. Bijuklic, D. Štefanc in J. Žmavc. Ljubljana: Založba Pedagoškega inštituta. 37–50.
- Kroker, Arthur. 2004. *The Will to Technology and the Culture of Nihilism. Heidegger, Nietzsche and Marx*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Kurzweil, Ray. 2024. *The Singularity Is Nearer: When We Merge with AI*. New York: Viking.
- Lechte, John. 2024. *Philosophy of the Medium: The Age of McLuhan in Question*. New York, London, Dublin: Bloomsbury Academic.
- Lefort, Claude. 1999. »Totalitarna logika«. V C. Lefort, *Prigode demokracije. Izbrani spis Claudi Leforta*. Prev. P. Klepec. Ljubljana: Liberalna demokracija. 63–82.
- Lemmens, Pieter. 2011. »‘This System Does Not Produce Pleasure Anymore’: An Interview With Bernard Stiegler«. *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy* 31, 1. 33–41.
- Lemmens, Pieter. 2022. »Thinking Technology Big Again. Reconsidering the Question of the Transcendental and ‘Technology with a Capital T’ in the Light of the Anthropocene«. *Foundations of Science* 27. 171–187.
- Lemmens, Pieter/Hui, Yuk. 2017. »Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler’s Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene«. *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*. 26–41.

- Liddell & Scott. 1996. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>.
- Liu, Lydia H. 2023. »After Turing: How Philosophy Migrated to the AI Lab«. *Critical Inquiry* 50, 1. 2–30.
- Lubczonok, Bartosz. 2017. *The Apotheosis of Nullity: A Transhistorical Genealogy of Human Subjectivity*. New York: Peter Lang Publishing.
- Ludes, Peter. 2018. *Brutalisierung und Banalisierung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Ludwig, Günter. 1967. *Cassiodor. Über den Ursprung der abendländischen Schule*. Frankfurt/M.: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1993. *Risk: A Sociological Theory*. Prev. R. Barrett. New York: De Gruyter.
- Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas. 2005. »Entscheidungen in der Informationsgesellschaft«. Skript eines Vortrags, gehalten an: »Soft society: eine internationale Konferenz über die kommende Informationsgesellschaft«, 28. 10.–3. 11. 1996 in Berlin. In G. Corsi in E. Esposito (ur.), *Reform und Innovation in einer unstablen Gesellschaft*. Stuttgart: Lucius & Lucius. 27–40.
- Lyotard, Jean-François. 2002. *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*. Prev. S. Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press.
- Malm, Andreas/Hornborg, Alf. 2014. »The geology of mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative«. *The Anthropocene Review* 1, 1. 62–69.

- Malpas, Jeff. 2018. »The Spatialization of the World«. *Phainomena* 27, 106-107. 91–107.
- Malpas, Jeff. 2022. *In the Brightness of Place. Topological Thinking in and after Heidegger*. Albany N.Y.: SUNY Press.
- Malpas, Jeff. 2024. »Nihilism, Homelessness, and Place«. V D. Kometel/A. R. de la Torre/A. Fabris (ur.), *Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism/Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus*. *Phainomena* 33, 130-131. 185–208.
- Marder, Michael. 2017. *Energy Dreams: Of Actuality*. New York: Columbia University Press.
- McLuhan, Marshall. 1962. *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
- McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw Hill.
- McLuhan, Marshall. 1967. *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects*. New York: Random House.
- Medveš, Zdenko. 2010. »Obča, splošna in poklicna izobrazba«. *Sodobna pedagogika* 4. 52–72.
- Menegoni, Francesca/Illetterati, Luca (Hrsg.). 2018. *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Michel, Sascha. 2024. *Leere. Eine Kulturgeschichte*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Mikkola, Eino. 1958. »Scholē bei Aristoteles«. *Acta Philologica Fennica* 2. 68–87.
- Milsun, John H. 1968. »The Technosphere, the Biosphere, the Sociosphere: Their Systems Modeling and Optimization«. *IEEE Spectrum* 5-6. 76–82.
- Moore, Jason W. (ur.). 2016. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland, CA: PM Press.

- Münster, Usula/Eriksen, Thomas Hylland/Asu Schroer, Sara (ur.). 2023. *Responding to the Anthropocene: Perspectives from Twelve Academic Disciplines*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Nancy, Jean-Luc. 1993. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 2020. »Eccezione virale«. *Antinomie. Scritture e immagini*, 27/02/2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>.
- Neri, Veronica. 2024. »Images, Artificial Intelligence, and Informational Nihilism«. V D. Komel/A. R. de la Torre/A. Fabris (ur.), *Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism/Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus*. *Phainomena* 33, 130-131. 325–344.
- Nielsen, Cathrin. 2007. »Wirklichkeit als unendlicher Progress«. *Phainomena* 15, 60-61. 257–275.
- Nielsen, Cathrin. 2022. »Torweg Augenblick. Zu Finks Nietzsche-Deutung«. V C. Nielsen/H.R. Sepp/Dean Komel (ur.) *Eugen Fink: Annäherungen/Approaches/Rapprochements*. *Phainomena* 31, 122-123. 37–63.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Nachgelassene Fragmente*. KSA 12. Izd. G. Colli in M. Montinari. München/Berlin/New York: DTV/De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1991. *Volja do moči*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Tako je govoril Zaratustra*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. *Vesela znanost*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- Norris, Christopher. 1982. *Deconstruction: Theory and Practice*. London, New York: Methuen.

- Nyíró, Miklós. 2023. »Hermeneutics, Practice, Event. An Attempt at Re-Conceptualizing Human Agency«. *Phainomena* 32, 124-125. 29–52.
- Olson, Parmy. 2024. *Supremacy: AI, ChatGPT, and the Race That Will Change the World*. New York: St. Martin's Publishing Group.
- Onians, Richard Broxton. 2011 [1951]. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press. 343–348.
- Oppenheimer, Robert J. 1984. »War and the Nations«. V J. R. Oppenheimer, *Atom and Void: Essays on Science and Community*. Princeton: Princeton University Press. 133–142.
- Paić, Žarko. 2017. »Permanent Condition of War-and-Peace: From ‚Total Mobilization‘ to the Absolute Construction of Event«. *Filozofska istraživanja* 37, 1. 5–37.
- Paić, Žarko. 2021. *Nihilizam i suvremenost – Na Nietzscheovu tragu*. Zagreb: Litteris.
- Paić, Žarko. 2022a. *The Return of Totalitarianism. Ideology, Terror, and Total Control*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Paić, Žarko. 2022b. *Mišljenje in brezno zgodovine. Od metafizike do tehnosfere*. Prev. S. Krušič. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Patočka, Jan. 2002. »Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus: Masaryk – Dostojewski – Kant – Nietzsche – Heidegger«. V: *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert. Klíma, Rádl, Patočka, Havel, Kosík*. Ur. L. Hagedorn. Stuttgart/München: Deutsche Verlagsanstalt. 211–312.
- Pfeifer, Wolfgang et al. 1993. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Digitalisierte und von W. Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/d/wb-etymwb>, abgerufen am 06. 10. 2024.
- Pippin, Robert. 1991. *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Basil Blackwell.

- Pippin, Robert. 2005. *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pirjevec, Dušan. 1970. »Vprašanje naroda«. *Problemi* 8, 91–92. 1–19.
- Pirjevec, Dušan. 1984. »Slovenci in Evropa«. *Primerjalna književnost* 7, 2. 39–49.
- Platon. 1966. *Protagoras*. Prev. M. Tavčar. Maribor: Obzorja.
- Platon. 1991. *Parmenides. Sophistes. Politikos*. Sämtliche Werke in 10 Bänden. Griechisch und deutsch. Nach der Übers. Fr. Schleiermachers, erg. durch Übers. von F. Susemihl und anderen. Izd. K. Hülser. Frankfurt/M., Leipzig: Insel Verlag.
- Platon. 2006. *Zbrana dela*. Prev. in ur. G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Plesa, Patric. 2025. *Subjectivity and Neonihilism: Constituting a Self in a Meaningless World*. Cham: Springer Nature.
- Pöggeler, Otto. 1970. »Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion«. *Man and World* 3, 163–199.
- Polt, Richard. 2006. *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Prole, Dragan. 2024. »Banalisation und Nivellierung«. V D. Komet/A. R. de la Torre/A. Fabris (ur.), *Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism/Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus*. *Phainomena* 33, 130–131. 154–167.
- Pučnik, Jože. 1988. *Kultura, družba in tehnologija*. Maribor: Obzorja.
- Radinković, Željko. 2022. *Filozofija tehnike. Uvod u teoriju tehničkog odnošenja prema svijetu*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Raska, Michael/Bitzinger, Richard A. 2023. *The AI Wave in Defence Innovation: Assessing Military Artificial Intelligence Strategies, Capabilities, and Trajectories*. Abingdon, New York: Routledge.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

- Rocha de la Torre, Alfredo. 2019. »Stimmung und Verstehen«. *Phainomena* 28, 108-109. 57–81.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2010. *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Aarhus: Nordisk Sommeruniversitet NSU Press.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2018. *Unverfügbarkeit (Unruhe bewahren)*. Salzburg: Residenz.
- Rosa, Hartmut. 2026. *Situation und Konstellation. Vom Verschwinden des Spielraums*. Berlin: Suhrkamp.
- Ross, Daniel. 2020. »The End of the Metaphysics of Being and the Beginning of the Metacosmics of Entropy«. *Phainomena* 29, 112-113. 73–100.
- Rovatti, Pier Aldo. 1989. »Das Rätsel der Epoche«. V *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Ur. O. Pöggeler in C. Jamme. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 277–290.
- Rovatti, Pier Aldo. 2011. »Mi, barbari«. Prev. V. Brecelj. *Phainomena* 20, 76-77-78. 31–35.
- Ruda, Frank. 2020. *Ukinimo svobodo: zagovor sodobne rabe fatalizma*. Prev. J. Županič. Ljubljana: Maska.
- Sabeva, Svetlana. 2021. »Life with the virus. A Phenomenology of Infectious Sociality«. *Phainomena* 30, 116-117. 41–60.
- Schütz, Alfred. 1932. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien: J. Springer.
- Seidel, Alfred. 1927. *Bewußtsein als Verhängnis*. Bonn: Cohen.
- Severino, Emanuele. 1982. *Essenza del nichilismo*. Seconda edizione ampliata. Milano: Adelphi.

- Simon, Josef. 1997. *Orientierung in Zeichen. Zeichen und Interpretation III*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter. 1989. *Evrotaoizem: h kritiki politične kinetike*. Prev. S. Šerc. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Smith, Stewart. 2018. *Nietzsche and Modernism: Nihilism and Suffering in Lawrence, Kafka and Beckett*. Cham: Springer Verlag.
- Sousa de, Luís Aguiar/Stellino, Paolo (ur.). 2002. *Violence and Nihilism*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008. »Can the Subaltern Speak?«. V *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ur. C. Nelson in L. Grossberg. Basingstoke: Macmillan. 271–313.
- Staehler, Tanja. 2007. *Special Issue for Klaus Held: Reflections on Time, Mood, and Phenomenological Method. International Journal of Philosophical Studies*, 15, 3.
- Stegmaier, Werner. 2008. *Philosophie der Orientierung*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner. 2016. *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner. 2024. »Orientierung als Antwort auf den Nihilismus: Philosophische Neuorientierung mit Nietzsche«. V *Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism/Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus*. Ur. D. Komet, A. Rocha de la Torre in A. Fabris. *Phainomena* 33, 130–131. 365–384.
- Stegmaier, Werner. 2025. *Wittgensteins Orientierung. Techniken der Vergewisserung*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2018. »The concept of reality. On Hegel's disambiguation of *Energeia*«. V *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015. Ur. F. Menegoni und L. Illetterati. Frankfurt/M.: Klostermann. 59–78.

- Stellino, Paolo. 2015. *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*. Bern: Lang.
- Stewart, Jon. 2023. *A History of Nihilism in the Nineteenth Century – Confrontations With Nothingness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stiegler, Bernard. 1996. *La technique et le temps 2: La désorientation*. Pariz: Galilée.
- Stiegler, Bernard. 2013. *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals: Disbelief and Discredit*, 2. Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, Bernard. 2015. *La Société automatique: 1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard.
- Stiegler, Bernard. 2016. *Automatic Society. Volume 1: The Future of Work*. Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, Bernard. 2018. *Neganthropocene*. Prev. D. Ross. London: Open Humanities Press.
- Stiegler, Bernard. 2019. »Machines of the Technosphere: The Role of Morality in the Biosphere According to Arnold Toynbee and the New Genealogy of Morality«. Predavanje 7. marca v Helsinkih. Prev. D. Ross. https://www.academia.edu/45187207/Bernard_Stiegler_Machines_of_the_Technosphere.
- Šegedin, Petar. 2025. »‚Rettung‘ und ‚Gefahr‘. Zum ‚zweideutigen Wesen‘ der Technik«. *Phainomena* 34, 132-133. 199–229.
- Šumič Riha, Jelica. 2022. »Disorientation in a Time of the Absence of Limits«. *Filozofski vestnik* 43, 3. 135–153.
- Tartaglia, James/Llanera, Tracy. 2021. *A Defence of Nihilism*. London: Routledge.
- Theunissen, Michael. 2000. *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*. München: C. H. Beck.
- Trawny, Peter. 2022. *Tehnika.Kapital.Medij. Univerzalno in svoboda*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

- Trawny, Peter. 2024. *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*. 2., erweiterte und verbesserte Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Tuttle, Howard N. 1996. *The Crowd is Untruth: The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega Y Gasset*. New York: Peter Lang.
- Učnik, Lubica. 2013. »Science and Lebenswelt«. *Phainomena* 22, 84-85. 25–50.
- Urbančič, Ivan. 1971. *Leninova »filozofija« ali o imperializmu*. Maribor: Obzorja.
- Urbančič, Ivan. 1985. »K teoriji nacije, naroda, etnosa s posebnim ozirom na Slovence«. *Družboslovne razprave* 2, 2. 5–71.
- Urbančič, Ivan. 1999. »Slovenija 1999«. V *Sproščena Slovenija*. Ur. N. Grafenauer in drugi. Ljubljana: Nova revija. 341–360.
- Urbančič, Ivan. 2011. *Zgodovina nihilizma. Od začetka do konca zgodovine filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Urbančič, Ivan. 2012. *O krizi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Valentić, Tonči. 2023. »Metaphysics and transhumanism«. *Phainomena* 32, 126-127. 215–238.
- Valéry, Paul. 1945. »Notes sur la grandeur et la décadence de l'Europe«. V P. Valéry, *Regards sur le monde actuel e autres essais*. Paris: Gallimard. 27–33.
- Valéry, Paul. 2005. »La crise de l'esprit (1919)«. V P. Valéry, *Variété I et II*. Paris: Gallimard. 13–53.
- Vallor, Shannon. 2024. *The AI Mirror: How to Reclaim Our Humanity in the Age of Machine Thinking*. New York: Oxford University Press.
- Vattimo, Gianni. 1980. *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni. 1981. *Al di là del soggetto*. Milano: Feltrinelli.
- Vattimo, Gianni. 1997. *Konec moderne*. Prev. S. Kutoš. Ljubljana: LUD Literatura.

- Virilio, Paul. 1986. *Speed and Politics: An Essay on Dromology*. Prev. M. Polizzotti. New York: Semiotext(e).
- Virilio, Paul. 1996. *Hitrost osvoboditve*. Prev. S. Pelko. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- Virilio, Paul. 1998. *La Bombe informatique: essai sur les conséquences du développement de l'informatique*. Paris: Galilée.
- Virilio, Paul. 2002. *Desert Screen: War at the Speed of Light*. Prev. M. Degener. London: Continuum.
- Virilio, Paul/Lotringer, Sylvère. 2008. *Pure War*, introduction by Paul Virilio. Prev. M. Polizzotti in B. O'Keeffe. New York: Semiotext(e).
- Vlaisavljević, Ugo. 2012. *Avetinjska stvarnost narativne politike*. Sarajevo: Rabic.
- Weimann, Robert/Gumbrecht, Hans Ulrich (ur.). 1991. *Postmoderne – globale Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang (ur.). 2002. *Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim: Acta Humaniora 1988. 2., durchgesehene Auflage. Berlin: Akademie Verlag.
- Welsch, Wolfgang. 2009. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: Acta Humaniora 1987. 7. Auflage. Berlin: Akademie Verlag.
- Wittgenstein, Ludwig. 1994. »Predavanje o etiki«. Prev. T. Hribar. *Phainomena* 3, 9-10. 61–69.
- Wittgenstein, Ludwig. 2005. *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*. Prev. A. Učakar. Ljubljana: Študentska založba.
- Wohlleben, Doren. 2014. *Enigmatik: das Rätsel als hermeneutische Grenzfigur in Mythos, Philosophie und Literatur. Antike – Frühe Neuzeit – Moderne*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Wolin, Sheldon S. 2010. *Democracy incorporated: managed democracy and the specter of inverted totalitarianism*. Princeton: Princeton University Press.

- Woodward, Ashley. 2009. *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*. Aurora, Colorado: The Davies Group Publishers.
- Zaborowski, Holger. 2014. »Abschied vom ‚ewigen Frieden‘? Neue Kriege und Ihre Frühförderung für Moral und Recht«. *Phainomena* 23, 88-89. 157–173.
- Zaborowski, Holger. 2024. *Sinn-Fragen. Denkversuche in unsicheren Zeiten*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.
- Zgaga, Pavle. 2025. »Bildung«. V *Pedagoški leksikon: izbrani temeljni pojmi*. Prvi zvezek. Ur. S. Autor, I. Bijuklic, D. Štefanc in J. Žmavc. Ljubljana: Založba Pedagoškega inštituta. 53–67.
- Zimmermann, Hans Dieter. 2005. *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*. München: Beck.
- Zor, Janez/Jakopin, Franc/Logar, Tine. 1993. *Slovar besedja Brižinskih spomenikov*. Ljubljana: SAZU. <http://nl.ijs.si/e-zrc/bs/html/bsLX.html>.
- Zupančič Žerdin, Alenka. 2022. *Konec*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2001. *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notation*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Življenje v času konca*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Žižek, Slavoj. 2023. *Too Late to Awaken: What Lies Ahead When There is no Future?*. London: Allen Lane.
- Žižek, Slavoj. 2025a. *Zero Point*. London/New York: Bloomsbury.
- Žižek, Slavoj. 2025b. *Quantum History. A New Materialist Philosophy*. London/New York: Bloomsbury.
- Žižek, Slavoj. 2025c. *Nebesa v razsulu*. Prev. I. Harb. Ljubljana: Mladinska knjiga.

ZAPISA O KNJIGI

Novo filozofsko delo Deana Komela *Na položajih vserezpoložljivosti* nadaljuje obravnavo tematike iz treh njegovih prejšnjih knjig: *Totalitarium* (2019), *Horizonti kontemporalnosti* (2021) in *V paralelah smisla* (2023). Naslov *Na položajih vserezpoložljivosti* je mogoče razumeti v več pomenih, najprvo kot soočenje s položajem človeka v svetu, kolikor ga zadeva *brisanje smisla*, ki je poznano kot *nihilizem*. Za avtorja pa je izhodiščno vprašanje, koliko smo zmožni prepoznati *moč nihilizacije*, ki je v njem na delu in dela vse razpoložljivo v funkciji prevzemanja prevlade nad vsem.

V prvem delu knjige se avtor posveti premisleku sodobnega nihilizma z vidika nihilizacije sveta, kot sledi iz opolnomočenja subjektivizacije družbe. *Totalna mobilizacija družbe* si podreja svet kot *totalitarium*. To ni kak nov družbeni red, pač pa raz-pored moči obvladovanja, ki vse postavlja v funkcijo brezmejnega razpolaganja. Kot breztalna, brezbištevna, brezpredmetna in ničeva zabrisuje tudi nihilistično krizo smiselne orientacije in se okorišča z njo pri lastni totalizaciji skozi *vojno nihilizma*. Je odporna tudi na vse družbene aktivizme in sproža nejevoljo »refleksivne modernosti«, kot so jo predložili teoretiki družbe tveganja.

Vprašanje statusa filozofskega premisleka v sodobnosti, ki je v okviru epohalnega izkustva nihilizma postavljeno že v prvem delu razpravljanja, se v drugem delu osredotoča na problem smiselne orientacije in dezorientacije. S tem ni mišljena kaka alternativa prevladujoči nihilizaciji sveta, marveč poskus, da se filozofija skozi izkušnjo nihilizma, ki ji je zgodovinsko imanentna, zamisli nad svojima položajem in razpoloženjem, tako da tako rekoč ponovno položi sebe v svoje lastno izhodišče, drugače ji grozi, da je ni nikjer, torej nihilizacija. Avtor ob tem odpre tematski razgovor s sodobniki, ki prispeva k nadaljnji osvetlitvi podanih analitičnih zastavkov, pa tudi, da se predoči filozofsko jezikovno izkustvo kot vir miselne kristalizacije.

Dr. sc. Petar Šegedin
Višji znanstveni svetnik
(Institut za filozofiju)
Zagreb, 21. 4. 2025

Dean Komel v monografiji z naslovom *Na položajih vserazpoložljivosti* podaja obravnavo nihilizma z vidika nihilizacije horizonta sveta. V prvem delu razprave pokaže, kako ta nihilizacija vstopa v funkcijo opolnomočenja subjektivitete družbe, ki pa se s tem vzpostavlja kot moč brezmejnega razpolaganja z vsem obstoječim. Posledična totalna razpoložljivost vsega na frontni črti nihilizma (eno poglavje avtor nameni tudi »vojni nihilizma«) preobraža univerzum v totalitarium z manjšimi ali večjimi, a vsekakor nesprejemljivimi tveganji vsesplošnega uničenja. Še bolj grozno od te grožnje uničenja, v zvezi s katero se je izoblikoval tudi koncept »družbe tveganja«, ki ga avtor posebej obravnava, se kaže izničenje svetne in svetovne določenosti človekovega prebivanja, ki onemogoča možnost smiselne orientacije. Bolj ko aparat totalne družbene mobilizacije dobiva na moči, bolj ko vse funkcionira, manj je smisla za človeka.

Na tej podlagi se sproži tudi vprašanje sodobnosti filozofije v epohi nihilizma, upoštevajoč učinkovanje nihilizacije v nenehni aktualizaciji razpoložljivega. V drugem delu monografije se avtor postavi v odprti dialog s sodobniki z namero, da se tudi po dialoški poti, ki je filozofiji imanentna, izkristalizirata tako vidik brezmejnega razpoložljivosti kakor tudi vladajoče razpoloženje nihilizma, ki zadeva našo smiselno orientacijo. Vprašanje, ali lahko filozofijo kot prizadevanje po osmislitvi sveta ter človekovega in človeškega položaja v njem obravnavamo kot posebno smiselno orientacijo, terja razmislek, ki ne vzame v zakup le celotnega izročila filozofije, marveč tudi nihilizacijo, ki ne dopušča celote smisla, pač pa v nedogled žene brezsmiselnost.

Avtor na podlagi vrnitve k Aristotelovemu in Epiktetovemu pojmovanju *prohairesis*, ki ga pozneje prevzamejo tudi Martin Heidegger, Hannah Arendt ter Hans-Georg Gadamer, pokaže, kako filozofija tudi v epohi nihilizma morada lahko prispeva k smiselni orientaciji v pogledu sprejemanja odločitev, ki zadevajo tako naše osebno kot skupno prebivanje.

Prof. dr. Marjan Šimenc
(Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani)
Ljubljana, 24. 4. 2025

Dean Komel

NA POLOŽAJIH VSERAZPOLOŽLJIVOSTI

Humanistična zbirka INR

Urednika zbirke: dr. Dean Komel, Tomaž Zalaznik

Jezikovni pregled: Nina Grafenauer Hafner

Recenziji: dr. sc. Petar Šegedin, prof. dr. Marjan Šimenc

Založil in izdal: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko

Prelom in oblikovanje: Žiga Stopar

Tisk: DEMAT d. o. o.

Naklada: 300 izvodov

Leto izida: 2026

Cena: 19 €

Delo je nastalo v okviru izvajanja raziskovalnega projekta *Hermenevtični problem razumevanja človekove eksistence in koeksistence v epohi nihilizma* (J7-4631), raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341) in dejavnosti *Infrastrukturnega programa Centra za promocijo humanistike* (I0-0036), ki jih financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Monografija je izdana s pomočjo Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

Monografija je odprto dostopno objavljena na Digitalnem repozitoriju raziskovalnih organizacij Slovenije - DIRROS: <https://dirros.openscience.si/Iskanje.php?type=enostavno&lang=sl-v&niz=in%C5%A1titut+nove+revije&vir=dk>, licenca CC BY 4.0

