

TOTALITARISM

Dean Komel

TOTALITARIUM

Ljubljana, 2019

KAZALO

NASLOVILO	5
I.	
FILOZOFIJA NAD DRUŽBO, FILOZOFIJA POD DRUŽBO	9
FENOMENOLOŠKO ODSRTJE SVETNOSTI SVETA	19
POZNOST FILOZOFIJE IN ZGODNOST MISLENJA	37
METAPOLITIKA HEIDEGGROVIH ČRNIH ZVEZKOV	47
VANJA SUTLIČ IN ZGODOVINSKO MISLENJE	59
IVAN URBANČIČ O ISTINI	67
II.	
REVOLUCIJA MED IDEOLOGIJO, ZGODOVINO IN FILOZOFIJO – SVETOVNI IMPERIALIZEM	79
VELIKI OKTOBER IN VESELI DECEMBER. ŠE O NEKATERIH VPRAŠANJIH OKTOBRске REVOLUCIJE IN REVOLUCIJE SPLOH	105
ZAKAJ NAS NI VEČ STRAH GOLEGA OTOKA?	129
ZGODOVINSKOST EVROPE IN SENCE NIHILIZMA	139
III.	
DOVRŠITEV METAFIZIKE V TOTALU VIRTUALNOSTI	153
OBLAST V ARHITEKTURI IN FENOMENOLOŠKA SKICA ARHONTIKE SVETA	175
VRATA UMETNOSTI: OD IZVORA UMETNIŠKEGA DELA SKOZI BREZUMETNIŠKOST DO POREKLA UMETNOSTI	195
POGOVOR O UMETNOSTI	207
LITERATURA	215
ZAPISA O KNJIGI	251

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

141.7:165.62

KOMEL, Dean, 1960-

Totalitarium : [znanstvena monografija] / Dean Komel ; [pogovor z avtorjem Jan Peršič]. - Ljubljana : Inštitut Nove revije, 2019. - (Humanistična zbirka INR)

ISBN 978-961-7014-22-8
COBISS.SI-ID 304580608

NASLOVILO

Obravnava, ki sledi, ne zadeva zgolj historičnega pojavljanja totalitarizmov, pač pa predvsem tisto, kar tvori njihov horizont – *totalitarnost*. *Totalitarnost* ni le kaka svetna pojavnost, marveč dogodevanje *svetovnosti same*. Predpostavlja *totalitarium*, ki nas zajema kot *ta svet*. *Totalitarium* je bistveno *mundus totalitarius*. Totalitarnost, ki vzpostavlja *totalitarium*, ne izhaja iz sveta kot *totala obstoječega*, marveč iz moči neke samo-sebe-voljne prevlade nad svetom. To, kar se postavlja nad svetom kot samo-sebe-voljna moč, je *subjektiviteta družbe*, ki se skozi zgodovinske oblike totalitarizmov in onkraj njih *totalizira*.

Filozofske, zgodovinopisne, sociološke, politološke, kulturološke in druge raziskave totalitarizma v 20. stoletju se osredotočajo na njegovo »družbeno pojavnost«, umanjka pa uvid, da se širjenje totalitarnih vladavin spozablja nad *vladanjem sveta* kot celote obstoječega, čeprav ga jemlje kot svojo »objektivno predpostavko«. Totalitarnost kot *totalitarium* se opolnomočuje s postavljanjem sveta, ki ga diktira totalizacija družbene subjektivitete. Tudi sistem produkcije, ki ga diktira tehnoznanski napredek in se globalno kapitalizira, je potrebno dojeti v kontekstu opolnomočenja družbene subjektivitete, ki se objektivira v *totalitarium*. Totalitarium tvorijo različni bloki in cone funkcioniranja, vendar ne v zgodovinskem zaporedju, marveč kot območja razporejanja, podrejanja, urejanja in prirejanja, ki vsepovsod prevzemajo oblast.

Razmislek o tem, kako se je totalizacija družbe razmahnila v totalitarium, je zunaj dosega prej navedenih raziskav totalitarističnih pojavov, saj vse po vrsti hočeš nočeš funkcionirajo v njem, čemur se ne more izogniti tudi ta razmislek, vendar pa to okoliščino registrira. To zahteva, da pristopanje k fenomenu totalitarnosti ubere poseben register, ki smo ga uvodoma naznačili z razlikovanji med *totalitarizmom*, *totalitarnostjo* in *totalitariumom*. Izbira interpretativnega pristopa sicer sama po sebi ne zagotavlja dostopnosti fenomena totalitarnosti. Prehodnost skozi aporijo njegovega javljanja omogoči šele *sestopanje*

v *podlage*, ki je sicer poznano kot »fenomenološko«. Zanj je značilno, da določenega fenomena ne kar pojmovno zgrabimo, marveč ga najprvo sploh razgrnemo kot fenomen. Razgrnitev tu pomeni odstrtje horizonta, ki pa se ne izvršuje po tem, kar do-voljuje naša lastna »teoretska opazovalnica«, saj *predhodno vlada kot odprtost sveta*, v katerega se *razpira človeško prebivanje*. Svetnost sveta je prednostno zadevno polje fenomenologije, ki s tem da se zgodovinsko razstira, soodstira tudi svetovnost sveta. To predhodno in v temelju pozabljeno *vladanje sveta*, ki omogoča tudi zgodovino kot vladavino, tvori ključno izhodišče za obravnavo totalitarnosti in njenega družbenega »sveta« – totalitariuma, brez pretenzije, da ga docela odklenemo, dovolj je njegov *razklep*. »Absolut«, »volja do moči«, »imperij«, »postavje«, »global«, »biopolitika«, »metapolitika«, »antropocen«, »tehnosfera« ... vsa ta poimenovanja totalitariuma krožijo v istem. A kaj v tej brezmejni cirkulaciji tvori isto v istem? Smo v tej zvezi napoteni na sferično določenost biti, kot je podana v najzgodnejši filozofski misli?

Prav kolikor polje filozofske misli opredeljuje taka *smiselna predhodnost*, je osmislitev totalitariuma v najboljšem primeru zgolj pripravljalna, kar je neposredno povezano z izkušnjo *poznosti* filozofije, ki ne pomeni le njenega metafizičnega izteka in konca, kakor ga obeležuje razmah tehnoznosti, niti zgolj dovršitve in končnice, ki jo izigrava totalitarium sam. S poznostjo filozofije se srečujemo na konici kopja, ki je vrženo naprej. Je met, zasutek, očrt, skica.

Danes se sicer v različnih kontekstih govori o spopadanju svetovnih velesil za globalno prevlado, vseeno pa totalno obvladovanje sveta kot tako ostaja bistveno zunaj premisleka. Predvsem ne vemo, kaj prevlada totalitariuma po svojem oziroma sploh kakem bistvu je. Tisto brezbistveno v njej samo po sebi *ni* in sprošča *nihilizem* vseh življenjskih form, s tem da jih preobraža v funkcionalne uniforme. To uniformnost se sprejema kot nekaj, kar naj bi izpopolnjevalo *lik* človeka, eksistencialno *raz*-človečen, funkcionalno *po*-človečen. Kljub silnemu zavzemanju za izboljševanje sveta in poboljševanju človeka, svet in človek ne postajata prav nič boljša. Čeprav se z vsem, kar imamo na voljo, prepričujemo, kako gre vedno bolj na bolje, nas glede dobrega

samega spopada nejevolja, ki daje vse v nič in v tem žene nihilizem, ki ga totalitarium koristi kot gonilo lastne moči. Obvladovanje sveta in svetovna nadvlada, ki prežemata totalitarium kot nezadržna volja po pre-moči, ne poznata v tistem, kar sprožata, nobenih meja in nobenih obzorij ter zato ne moreta nikjer doseči sprostitve, ki bi jo lahko odobraval kot dobro na sebi.

Kot diskusijska podlaga pri obravnavi totalitarnosti nam služijo premisleki treh filozofov iz 20. stoletja, ki jih nekako uvrščamo v območje fenomenologije in hermenevtike, po drugi strani pa so bili neposredno soočeni s totalitarizmi 20. stoletja in jih izkusili kot *dobo* – Martin Heidegger, kot *sodobnost* – Vanja Sutlić in kot *razdobje* – Ivan Urbančič. Vsem trem je uspelo izza pojavov totalitarizma misliti tudi postavbo totalitarnosti, ki kot taka šele najavlja svojo brezpogojno prevlado v totalitariumu. Zgodovinski totalitarizmi 20. stoletja so neločljivo povezani s silo revolucije, ki še danes vznemirja duha in telo z voljo po izboljšanju sveta, da bi se ta v svoji resnici izkazala kot moč nadvlade družbe nad vladanjem sveta.

A v katero bivanje seže izpovedovanje resnice, ki zagovarja resnično bivanje? Nemara je to edinstveno filozofsko vprašanje. Seveda se tu vsili misel nekega drugega sveta, ki pa ga ne gre lokalizirati nekje onkraj totalitariuma. Totalitarium definira ravno to, da izključuje možnost česarkoli, kar se ne podreja njegovi oblasti. Spričo tega se je človeškost v pogledu razlaščenosti lastnega smisla znašla v naravnost brezizhodnem položaju, ki ga ne premagajo ne revolucionarna nastrojenost ne poskusi humanizacije sveta, še najmanj pa preobrazba v post-humanost digitalnega sveta.

Postava totalitariuma se v svoji svetovni samoprezentaciji prikazuje kot »doba podobe sveta«, kar sproži vprašanje *podobe in upodabljanja*, ki ju prvenstveno povezujemo z umetnostjo. A prav v tej povezavi se predstavo, da naj bi umetnost ustvarjala poseben »svet podob« in fikcijo, virtualno izkorišča za fiksiranje sveta v totalitarium in vanjo vključuje tudi umetniško produkcijo. Podobo se dojemata kot vrsto fiksirane reprezentacije, ne pa kot prezenco na sebi. S tem postaneta bistveno vprašljiva *obstoje* umetnosti in *obstoje* podobe kot izvir-

nega izkustva vladanja sveta. Arhivi umetnosti ne razodevajo *arche* sveta. Kar daruje *prisostvo*, se odeva v brezumetniškost, brezpodobnost, brezglasnost in brezbesednost. Ali se tako izmakne moči totalitariuma, naj ostane odprto. Skrivnostna odprtost prisotnega.

FILOZOFIJA NAD DRUŽBO, FILOZOFIJA POD DRUŽBO

Filozofija in družba? Na prvi pogled se imenovano sovisje kaže kot samo po sebi razvidno ter razumljivo. Zdi se bolj ali manj očitno, kako je vloga in naloga filozofije prav to, da kritično spremlja družbene pojave, da zastopa, kakor pravimo, glas kritične javnosti. Hkrati pa se filozofijo rado obravnava kot produkt razvoja družbene zavesti in enega od njenih ideoloških aparatov. Stališči sta le stežka medsebojno uskladjeni. Kako naj zavzema kritično držo do družbe tisto, kar je samo po sebi njen izdelek?

Prav tako je mogoč ter mogoče celo nujen pomislek, čemu naj bi si filozofija nalagala vloge in naloge v zvezi s kritiko družbe. Mar ji ne pritiče neko samolastno poslanstvo, ki ga povezujemo z miselnim utemeljevanjem tega, kar *je*? Nemara to zveni nadvse otročje. Podobno kakor protipostavka, da je pojem »družbe« pravzaprav samo proizvod neke *kritike*, ki jo je v prvi vrsti prispevala filozofija. Filozofija kot produkt družbe, družba kot proizvod filozofije? Kako lahko vmes vstopi kritična zavest? Ali pa se tu bolj znajdemo na njeni meji? Razmejevanje, obmejevanje in omejevanje so sicer načini kritičnega stopanja, postopanja in odstopanja.

Še najlažje se zdi operirati s pojmom »družbene ideologije«, ki naj bi kritično sozajel tako družbo kot filozofijo. A tudi tako zadevi ne pride mo do dna. Še posebej, če vzamemo v zakup še načeloma nerazrešljiv odnos posameznika do/in družbe, kjer filozofija pravzaprav lahko zagovarja obe stranki v postopku in pade v nekritično pozicijo posebnice, razpete med družbeni absolut in posameznikovo absurdnost – kar zaznamuje sodobno »krizo evropske človeškosti« in, če Husserlu podložimo še Nietzscheja, »evropski nihilizem«, ki je medtem postal planetarna »pozaba biti«, kakor Heidegger doreče Nietzscheja.

Nemalokrat se glede odnosa filozofa do družbe navaja Heraklita, ki naj bi po pričevanju Diogena Laertskega ob neki priliki dejal, da se raje igra z otroki, kakor da bi moral razpravljati o javnih zadevah. Če pomislimo, kako veljavo je za stare Grke imela udeležba pri »jav-

nih zadevah»,¹ kar sicer dovolj določno izraža latinska oznaka *res publica*, bi si Heraklit zaslužil precejšnjo grajo. A katera prizadetost, katero prizadevanje je Heraklita odvrnilo od nastopanja v javnosti? Koliko je njegova zavrnitev neposredno povezana s položajem in razpoloženjem filozofije same?

Heraklitovo ekskluzivno stališče do družbe, ki ga je sicer moč zaslediti še pri vrsti drugih filozofov, vsekakor ni zgolj posledica kakega razočaranja nad politiko ali potrebe po »zatekanju v samoto«; saj bi se rad igral z otroki. V otroški igri se po Heraklitu skriva večno-vekovito počelo: *pais esti paidzon, pesseuon paidos he basi-leie*.² Otroška igra ni kar nekaj, marveč izraža, če sledimo Eugenu Finku, *symbolon* sveta,³ način, kako sestav sveta prvobitno vlada. Filozofija ima svoj delež pri tem *edinem poglavitnem*, ne pa da se tako kot mnogi udeležuje veselja s tistimi, ki se – od teh mnogih ali kar sami – razglašajo za poglavarje.

Ko Heraklit govori o *hoi polloi* (DK B 1),⁴ o teh »mnogih«, s tem ne misli »družbe« in se tudi ne odvrča od nje. Heraklit, prav tako pa tudi Sokrat, Platon in Aristotel se ne dotikajo fenomena »družbe«, kot ga danes poznamo, izkušamo, opisujemo in kritično analiziramo, tako da je verjetno eden najpogostejše omenjenih izrazov sploh. »Družba« je izrazito novoveška in še določneje razsvetljenska pogodba, ki nastopi hkrati z vznikom in razvojem *subjektivnosti*. Je ta vznik in razvoj. »Družbena pogodba« je predvsem pogoditev družbe

1 »Skupaj z drugimi svobodnimi državljani sodelovati pri odrejanju usode polis – v svobodni odprtosti razpravljanja, odločanja in delovanja – se je Grkom pokazalo, posebej Atencem, v času klasične demokracije, toliko vzvišeno nad vse ostale vidike življenja, da jim je v primerjavi s tem vse potonilo v skorajda popolno ravnodušnost« (D. Barbarić, »Ob izvoru demokracije«, *Phainomena*, 27, 104-105, 2018, str. 45).

2 Heraklit, *Fragmente*, DK B 52, München/Zürich 1986, str. 18.

3 E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, *Eugen Fink Gesamtausgabe* 7. izd. H. R. Sepp in C. Nielsen, Freiburg/München. Delen slovenski prevod v: *Teorija igre pri Johanu Hui-zingi*, Rogerju Caillaosu in Eugenu Finku, Ljubljana 2003, str. 227–335.

4 Glej k temu K. Klaus, *Heraklit, Parmenides und der Anfang Von Philosophie und Wissenschaft. Eine Phänomenologische Bestimmung*, Berlin/New York 1980, str. 127.

s subjektivnostjo.⁵ Ko pravimo »družba«, mislimo *subjektivnost*. Kaj to pomeni?

»Subjektiviteta«, »subjektivnost«, »subjekt« so izrazito filozofski pojmi, ki pripadajo sami novoveški formaciji filozofije, hkrati pa označujejo neko temeljno *reformacijo človeškega samodojemanja*, ki zaznamuje *njegovo* pozicijo v redu obstoječega, prevlado te pozicije čez vse obstoječe, ki se naposled izteče v neko dolgo kompozicijo z enim samim in edinim ciljem *obvladovanja sveta*. Njeno ime je Družba. Čemu rabi filozofijo? Da jo skomponira? Da se edinemu cilju obvladovanja vsega obstoječega doda še smoter? Potem filozofija sama izpade le še kot kritični dodatek ali dodana vrednost krize.

Latinsko poimenovanje *subiectum* se je oblikovalo na podlagi grške oznake *hypokeimenon* v pomenu tistega, kar »leži v podlagi«. Z novim vekom se tak *subiectum* prične povezovati z dejavnostjo človeškega samozavedanja, ki je v podlagi slehernega delovanja in sosledno vsake dejanskosti, namreč kot njena *kritika*. Na tej ravni subjektivnega samozavedanja je principiелno možna tudi kritična drža do sveta, pri čemer se »svet« nujno razdeli na svet in družbo, človek kot družabnik dveh svetov pa prične pojmovati sebe po tem, kar je narava po božji milosti ali brez nje naredila iz njega, in tem, kar sam, a nujno znotraj človeške družbe, naredi iz sebe. Razmerje med svetom in družbo pri tem ni istovetno z odnosom *nomos – physis*, zakon/kultura/zgodovina – narava. Tako kultura kot narava padeta v družbo, ki se subjektivno postavlja do sveta kot po njenem redu predmetno prirejenega objekta. Tudi naravni zakoni izpričujejo zgolj oblast nad naravo, z zgodovino pa družba legitimira sama sebe: »zgodovina« tvori zgodovino družbe kot subjektivnosti. Ali narava in njeni zakoni sodijo v zgodovino, ni posebno oziroma preostane samo še kot tehnološko vprašanje, ki bo v nadaljevanju sprožilo problem družbene odgovornosti, ki naj prekrije

5 »Treba je najti tako obliko združitve, ki bo z vso skupno močjo branila in varovala osebo in premoženje vsakega pridruženega člana in v kateri se bo lahko vsakdo, združen z vsemi, vendarle podrejal le samemu sebi in ostal prav tako svoboden kot doslej« (J.-J. Rousseau, *Družbena pogodba*, Ljubljana 2001, str. 22).

to, da gre zgolj za moč in oblast. Kar ne sproža le zgodovinskih kriz, marveč tudi hipokrizijo.

Ta prevzem oblasti družbe je glavni in poglobitni nasledek filozofske kritike, če je ne vzamemo v kakem drugotnem smislu drže do družbene stvarnosti in problematičnosti, ki se z njo in v njej sproža, marveč kot konstitutivno gibalno moderne družbe, s katerim se postopoma vse reducira na družbo, prek osvobajanja *javnosti* in *dela*. Osvojitve dela prek prostega trga je tisti dejavnik, s katerim *delo* lahko družbeno funkcionira, tj. *ustvarja kapital* kot *presežno vrednost dela*. K prostemu trgu nujno spada odprtost javnosti, ne zgolj javnega kar tako, da pač vsakdo lahko izraža svoje mnenje, marveč *kritične javnosti*. K temu se priključujejo aparature univerz, akademij, institutov, diskusijskih krožkov, založništva, sredstev javnega obveščanja itn.

Tako se nemara znajdemo v še večji zmedi pojmovanj. Družba, ki naj bi bila kritični predmet filozofske refleksije, se kot subjektivnost najavi prav z refleksivnim obratom filozofije, ki proizvede elito kritičnih intelektualcev, ustvarjalcev in izobraževalcev. »Družbe« brez družbene kritike dejansko ni. Kritika vzpostavi družbo kot subjektivnost.⁶ Pojmovanje družbe zato ne navezujemo na kako »druženje« in »združevanje«, kot bi morda sprva sklepali, marveč na kritično samopredstavo, ki oblikuje red nekega to-smo-mi-sami. Oznake »družbeni red«, »družbeni razred« in »družbeni neredi« so kritično indikativne.

6 Prav ta topika tvori osrednjo temo razmislekov (»kritičnih zastavkov« v najboljšem smislu) Michela Foucaulta: »V družbah, kot je naša, zaznamuje politično ekonomijo resnice pet pomembnih potez: ‚resnica‘ sloni na formi znanstvenega diskurza in na institucijah, ki ga proizvajajo; podvržena je nenehnemu ekonomskemu in političnemu spodbujevanju (povpraševanje po resnici, tako za potrebe ekonomske produkcije kot tudi za potrebe politične oblasti); je predmet, seveda v različnih oblikah, z ogromno razširjenostjo in potrošnjo (kroži skozi izobraževalne in informacijske aparate, katerih razpon v družbenem telesu je ne glede na nekatere stroge omejitve sorazmerno širok); proizvaja in posreduje se pod (če že ne izključno, pa vsaj prevladujočo) kontrolo nekaj velikih političnih in ekonomskih aparatov (univerza, vojska, tisk, mediji); in nazadnje, je predmet cele politične razprave in družbenih konfrontacij (‚ideološki boji‘)« (M. Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, Ljubljana 2008, str. 132).

Družbena kritika vedno deluje s podmeno urejanja ali preurejanja družbe kot vnaprej danega reda ter je injicirana od njega. Tudi ko se javijo najrazličnejše družbene krize, ki diskriminirajo njen red, se kot rešiteljico kliče *kritiko*, ki naj bi tudi podala kriterije družbene obnove ali prenove.

Hkrati pa ni moč zaobiti okoliščine aktualnega razpoloženja družbe in njene situacije, tako lokalne kot globalne, da ni ravno dojemljiva za in dobrodušna do intelektualne kritike, zdi se, da je celo sovražno nastrojena do nje in iz te nastrojenosti zoper kritiko ustvarja neko politično prepričanje ter ideološki kurz – kar je nemara tudi povod za refleksijo odnosa med družbo in filozofijo, pretres, kdo je tu nad in pod.

Kako pa pride družba do tega, da ne rabi več kritičnih priredb, marveč njen red utemeljuje že to, da funkcionira? Kritični intelektualci in intelektualke so postali odvečni, potrebujemo zgolj še dovolj mobilne družbene funkcionarje in funkcionarke. Tako mobilizirano družbo imenujemo tudi *družba znanja*, ki gre nekako vstric ali pa je morda v razkoraku s tistim, kar razglašamo za »odprto družbo«. Ne pozabimo, da se je slednji izraz oblikoval na podlagi Popperjeve, sicer filozofsko precej diskutabilne kritike Platonovega modela zaprte družbe,⁷ ki naj bi jo upravljala izbrana družčina ekspertov-filozofov – kar se zdi kot nekakšna predhodnica družbe znanja.

Ta družba znanja, ki odprto funkcionira, in jo, v primerih ko bolj silovito stopa na sceno, obravnavamo tudi kot *družbo spektakla*⁸ in *postfaktično družbo*,⁹ se ne vzpostavlja na subjektivnosti, marveč žene kot sebi zadostni pogon subjektivitete. Ni se ji potrebno opredeljevati

7 K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies. The Spell of Plato*, Frome/London 1947. Na(d)zorno konkretizacijo »zaprte družbe« sicer predstavlja Benthamov (in Foucaultov) Panoptikum. Seveda velja napotiti na panoptičnost Kafkovih literarnih konstrukcij.

8 G. Debord, *Družba spektakla. Komentarji k Družbi spektakla. Panegirik. Prvi del*, Ljubljana 1999.

9 Glede povezave družbene postfaktičnosti s totalitarnostjo glej V. F. Hendricks in M. Vestergaard, *Reality Lost Markets of Attention, Misinformation and Manipulation*, New York 2019, posebej str. 119–138.

do kakršnekoli biti sveta, ker je postala in se razvija kot ta bit sveta, ki za svojo ekspanzijo ne rabi ne biti ne sveta, marveč zgolj funkcionalno reprezentativnost. S tem ne mislimo kakega družbenega konservativizma, marveč revolucijski prehod v subjektiviteto, s katerim družba skoči iz konzerve kritike.

Marxova kritika filozofije s hkratno intencijo njenega udejanjanja na prehodu od interpretacije do spremembe sveta v tem pogledu že pomeni tisto razvojno točko, ko subjektiviteta družbe preide v svojo odločujočo fazo, ki terja tudi »brezobzirno kritiko vsega obstoječega«. Izvršuje jo *pozitivizem* kot prevladujoča, na dejstva oprta družbena filozofija, ki se ji ne izmakne niti historični materializem. Nietzsche je sicer prepoznal to potezo vrednostnega u-dejstvovanja ter jo podvrgel prevrednotenju vseh vrednosti v tisti volji do moči, ki obeta *čezčloveka* v večnem vračanju enakega, ki ostaja »dejstvo«, hkrati pa velika uganika v nerazrešljivosti odnosa med funkcijo in eksistenco. S tem ko razvrednoti sleherno kritično pozicioniranje, hkrati sproži vrednostno krizo, kakršne svet ni videl: *nihilizem*. Ampak kaj je v svoji srži nihilizem, ali zadeva pogoje možnosti obstoja sveta sploh ali jih sam pogojuje do te mere, da se človek po Nietzscheju kotali stran od središča proti X? Kako razumeti diktat, avtoritarnost, avtomatizem, imperialnost, totalizacijo, globalnost in, ja, *totalitarnost* tega pogojevanja, po katerem je vse zgolj še funkcija?

Marx in Nietzsche v svoji metakritiki filozofije kot družbene kritike in sistema družbene morale nista mogla docela predvideti redukcije na podrejanje in izvajanje proizvodne funkcije, ki je *tehnološko podprta*. Tehnika stopi na mesto kritike, s čimer se lahko vse nadomešča z vsem. Tehnika kot ta *S-čimer*, ki vse spreminja v funkcijo funkcioniranja moči, objektivno omogoča, da subjektiviteta družbe ne potrebuje človeka, še določneje, bitja človeka v bitnem načinu njegovega prebivanja, marveč zgolj še izrablja človeške vire. Za subjektiviteto družbe je avtomatično vseeno, ali materializira v funkcijo, človeka, žival ali robota.

Tehnika prispeva – vzvišena nad vsako kritiko, čeprav nenehno dospeva do kritičnih točk – moč regulacije družbe, ki se znebi vseh eksistencialnih določb in preide v golo funkcijo *globalne informacij-*

ske družbe. Tu ni več nobenih družbenih redov ali razredov, marveč samo še *spored*. Funkcioniranje subjektivitete družbe se kot po sporedu totalno uveljavlja. Ali naj tej totalizaciji družbenega subjektila rečemo *totalitarizem nove vrste*, je vseeno, glavno, da se drži sporeda in funkcionira. Totalitarnost najhujše vrste, ki je morda kot take sploh ne bomo občutili, namreč s senzorji, ki jih bo sprocesiral *subjekt*il sam.

Kolikor je volji funkcioniranja tehnike imputirano stopnjevanje moči, ki zato postaja vedno znova *kritično*, lahko, sicer malo drugače, kot je sicer naznanil Ulrich Beck, govorimo o *družbi tveganja*.¹⁰ permanentni družbeni re-evoluciji v odvijanju družbe kot subjektivitete, ki se tako previje v *subjekt*il. Oznaka, ki sta jo v drugačnem umetniškem kontekstu uporabila že Artaud in Derrida,¹¹ spominja na »projektil« in to zadevno, kolikor subjektilno družbeno programiranje vključuje do potankosti nadzorovani spored. Foucault je na podlagi doslednega proučevanja subjekta nadzorovanja tozadevno prispeval oznako *biopolitika*.¹² Totalni družbeni nadzor – *Informbiro*, ki upravlja vse živo – je temeljni pokazatelj in sama zaukazanost brezprihodnje bodočnosti družbe kot subjektila. Znanstvena fantastika,¹³ bo kdo rekel,

10 U. Beck, *Družba tveganja*. Na poti v neko drugo moderno, Ljubljana 2009.

11 »Skica brizga, kar naenkrat brizgne na papir, naredi vidno tisto, kar subjektil hrani – površinskega in krhkega seveda, nesubstancialnega in nekonsistentnega« (J. Derrida, *Razmisliti subjekt*il, Koper 2008, str. 102). Derrida z Artaudom navezuje pojmovanje subjektila na fenomenskost skice, ki je obravnavana v poglavju »Oblast v arhitekturi in arhontika sveta«.

12 M. Foucault, *Rojstvo biopolitike*. Kurz na Collège de France 1978–1979, Ljubljana 2015, ter »Družbo je treba braniti«. Predavanja na Collège de France 1975/76, Ljubljana 2015.

13 »Znanstvena fantastika« sicer v svojem »spekulativnem jedru«, če jo jedrno zaje-memo, reprezentira totalitarno družbeno fantazmo. V zvezi s tem je dovolj napotiti na antiutopistični roman Jevgenija Zamjatina *Mi* (Ljubljana 1975), ki ga je napisal leta 1922, v angleškem prevodu pa je prvič izšel leta 1924 v Londonu. Z njim naj bi vplival na Aldousa Huxleya (*Krasni novi svet*, 1932, slov. prev. Ljubljana 2003), kar je ta sam zanikal, in Georgea Orwella, ki je leta 1949 izdal roman *1984* (slov. prev. Ljubljana 1984), potem ko je leta 1946 v *Tribune magazine* objavil recenzijo Zamjatinovega *Mi* (<http://www.orwelltoday.com/weorwellreview.shtml>). Kar zadeva filmsko umetnost, je seveda treba v prvi vrsti napotiti na Langov *Metropolis*.

in vendar samo informacijsko podprta virtualna družba. Informatizacija vseh oblik in likov življenja resda nosi s seboj tveganje uniformacije, ki sproža nelagodje, da se nam hoče nadevati uniforme, a kaj potem? Saj bodoče ne več implicira prihodnjega.

Pred nedavnim je nelagodje sprožila vest, da so na Kitajskem že pripravili informacijsko podprte načine družbenega nadzora, ki bo omogočal natančno opredeljevanje družbenega statusa posameznikov in skupin. Kdor bo zbral preveliko število negativnih točk, se ga bo kaznovalo s tem, da ne bo mogel kupiti letalske vozovnice, ne bo mogel študirati, kupiti stanovanja po ugodni ceni in podobno. Pravzaprav ni jasno, od kod tak preplah, če vemo, da aparati takega kontroliranja, v sicer zastrti ideološki luči, z zavidljivo zanesljivostjo delujejo tudi že pri nas, »v demokraciji«, kot se radi pohvalimo – ki pa vseeno ne dopušča *disidentov*, kakor sta recimo Snowden in Assange, saj oznaka *disident* in sam pojav *disidentstva* v demokraciji nista mogoča ... Je pa očitno mogoč in mogočen *Informbiro*.

Medtem ko zrem v ta računalniški zaslon, me ta nadzira.¹⁴ Napišem email kolegu s Kitajske, v prej kot minuti pa je v e-poštnem nabiralniku že neznano reklamno sporočilo v kitajščini. Ali pa vzemimo vsem dobro znani sistemček Sicris, ki vodi (ne zgolj navaja ali beleži) podatke o raziskovalnih dosežkih približno trideset tisoč slovenskih raziskovalcev in raziskovalk ter jih v skladu s sprejetimi kvantifikatorji obdeluje in točkovno »vrednoti« (>ocenjuje<). Tu se vsekakor ne bom spuščal v to, koliko je ta sistem kvantitativnega ocenjevanja

Splet znanosti in fantastike je sicer tudi poglavitna odlika Kafkove pripovedi, ne da bi se sploh uvrščala v znanstvenofantastični žanr, kar izkazuje zlasti zgodba o kazenski koloniji (F. Kafka, *Splet norosti in bolečine*, Ljubljana 1994, str. 76–99).

14 Prim. D. Podjed, *Videni. Zakaj se vse več opazujemo in razkazujemo*, Ljubljana 2019, in A. Masten, *Na pragu digitalne diktature: brez zasebnosti in brez svobode*. MMC podrobno. 5. 6. 2019. <https://www.rtvlo.si/mmc-podrobno/na-pragu-digitalne-diktature-brez-zasebnosti-in-brez-svobode/489378>. Slavoj Žižek pripominja, da »kapitalizem nadzora« še ni Vse. »Veliko večji potencial za nove oblike dominacije je mogoče videti v obetu neposrednega vmesnika med možgani in strojem« (S. Žižek, »Apokalipsa ožičenih možganov«, *Problemi*, 57, 7-8, 2019, str. 8).

znanstvenih dosežkov ustrezen, dosleden in pravičen, ter ali točkovne vrednosti sploh lahko primerno zajamejo veljavo »raziskovanja« in vrednoto »ustvarjanja«. Pred nedavnim je Sicris napredoval v komisarja in na podlagi točkovnega izračuna priskrbi vse potrebno za habilitacijo v znanstvene in visokošolske nazive, da manjkajo samo še podpisi članov habilitacijske komisije, ki bi jo lahko tudi izbral priročni sistemček. Kake družbene kritike, pa še marsičesa drugega, kar je s tem povezano, sistemček ne beleži, niti je ne predvideva, ne zato ker bi ga bilo za to treba posebej prilagoditi, marveč ker v principu zahteva prilagajanje (da raziskujemo za točke). To prilagajanje sproža sicer nelagodje, ki pa se postopoma prevesi v odobravanje subjektla, saj funkcionira bolje kot katerikoli človeški subjekt. Sicer pa se za slednjega organizira posebne tečaje usposabljanja za pridobivanje ustreznih kompetenc na področju vseživljenjskega izobraževanja v digitalni komunikaciji.

S poudarjanjem take totalno vsezasegajoče premoči subjektla družbe in spričo nje nemoči kritike oziroma že kar same človeškosti, nočem seveda nikogar odvracati od kritične drže do »negativnih družbenih pojavov«. Nikakor nočem zanikati »družbene potrebe« in veljavnosti kritičnega mišljenja in javnega izražanja kritičnih stališč. Vse to docela odobravam in tudi po svojih močeh delujem v tej smeri, pa vendar: ali to kaj bistveno spremeni zadevo, ki sem jo želel tu poudariti in ki smo ji kritično izpostavljeni do te mere, da postaja vprašljiva sama človeškost človeka? Ne gre za to, da bi bilo prizadevanje za izboljšanje sveta, človeških odnosov v njem, za vzpostavljanje družbene pravičnosti, za enakopravnost najrazličnejših družbenih skupin, pa zavzemanje za človeške pravice, zoperstavljanje mnogim oblikam družbene diskriminacije, za pravico otrok do šolanja, zagovor družbene tolerance in solidarnosti, ukrepanje proti onesnaževanju okolja, omogočanje zdrave prehrane in pravice do čiste pitne vode itn., samo po sebi nevredno in brez haska. Vse to je še kako potrebno, nujno in spoštovanja vredno, tako kot vzgoja v kritičnem mišljenju, spodbujanje ustvarjalnega duha, privzgajanje socialnega čuta in razumevanja za drugega, spoštovanje občečloveških vrednot, pravično nagrajevanje dela, spolna enakopravnost, čisto okolje, pravica do socialne in

zdravstvene oskrbe. Brez posebnih zadržkov podprem tudi boj proti korupciji, klientelizmu, nepotizmu, onemogočanju zdrave konkurence, okoriščanju z javnim financiranjem, finančnemu kriminalu, neobrzdanemu izkoriščanju delavne sile, trpinčenju na delovnem mestu, vzpostavljanju družbenih privilegijev, sovražnemu govoru. Ni razloga, da se ne bi strinjal, kako šovinizem, rasizem, ksenofobija, spolna diskriminacija, preganjanje zaradi verskega, kulturnega, znanstvenega, političnega prepričanja, spolne usmerjenosti ter sploh vsakršno teptanje človekovega dostojanstva nimajo mesta v današnji družbi.

A kaj vse to pomeni znotraj totalizacije družbe kot subjektla, ki požre tudi vse tisto, proti čemur objektivno smo ter se mu subjektivno zoperstavljamo? S tem se ne predajamo kakemu družbenemu pesimizmu, ki ga je vendar mogoče premagati z optimizmom človečanstva. Ne gre tudi za nihilizem, ki ga še vedno izziva poziv humanizma, čeprav v kaki slabotni post-različici. Nihče ne bo priznal, da smo v totalitarnosti neprepoznane vrste, ki ne prihaja neznano od kod z marsovci, marveč je globoko zasidrana, če ne docela pogreznjena v tisto, kar se ne aktualno od danes, marveč dejansko od zmeraj, narekuje kot problem *identitete*, tj. biti, po priliki katere tudi človek identificira svojo človeškost v skladu s tistim, kar naj bi jo vzpostavljalo, pa se mu vendar bistveno zoperstavlja, s tem da pospešuje indiferenco do vsega bistvenega, predvsem pa bistveno ne pridemo do sveta, ki je od vsega najbolj tu.

FENOMENOLOŠKO ODSTRTJE SVETNOSTI SVETA

V prvih Heideggrovih freiburških predavanjih iz leta 1919 vzbudi pozornost formulacija, ki se zdi določilna za celoten njegov premislek svetovnosti, namreč da je filozofija na tem, da zdrsne v »nič, t. p. absolutno stvarnost, ali pa se posreči skok v neki *drugi svet* oziroma natančneje: sploh šele v svet«. ¹⁵ Formulacija je sicer podana v situaciji konca prve svetovne vojne, vendar izreka imanentno razpotje filozofije same, ki ga bo Heidegger v celotnem obsegu razgrnil petindvajset let pozneje v *Prispevkih k filozofiji (O dogodju)*, kjer bitnozgodovinski vidik *skoka* tvori eno od šestih skladij dogodja. ¹⁶ V *Biti in času* je »skok« zajet v trenutek, ki ga sproži tesnoba. ¹⁷

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

15 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919)/2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Sommer semester 1919)/3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (Sommer semester 1919), Frankfurt/M. 1987, str. 62.

16 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/M. 1989, str. 227–292.

17 »Tesnoba zgolj spravi v razpoloženje nekega *možnega* izprtja. Njena pričujočnost drži na *skoku* trenutek, kot kateri je sama in samo ona možna« (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt/M. 1976, str. 455). V slovenskem prevodu (*Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 476) je del stavka, ki se nanaša na skok, izpuščen.

Če se skok v drugi svet, vsaj v prisposobi, še zdi možen, si težje zamišljamo skok »sploh šele v svet«. Mar to ne pomeni neke predstave sveta, ki je docela izpraznjena sveta? A taka nična predstava sveta zaznamuje, po Heideggru, prav postavko absolutne stvarnosti. Tako bi lahko sklepali, da tu skačemo od sveta, ki ne obstaja, k svetu, ki bi obstajal. Vendar predstava absolutne stvarnosti ne izključuje, marveč ravno vključuje predpostavko obstoja sveta, jo sicer subjektivno relativizira, hkrati pa objektivno absolutizira, s tem da »svet« enači z vsem tem, kar je v svetu in tako stvarno obstaja.¹⁸ Heidegger v zvezi s tem pripomni: »Ali se daje sploh ena sama stvar, če se dajejo le stvari? Tedaj bi se sploh ne dajale stvari, niti nič bi se ne dajal, kolikor se ob vseprevladi stvarnosti ne bi dajalo ‚se daje‘. Se daje ‚se daje‘? (Gibt es ‚es gibt‘?)«¹⁹

Postavka absolutne stvarnosti zanemari to vprašanje, kolikor predpostavlja neko brezsvetno danost stvarnega. Kako je nekaj stvarnega sploh *dano* kot stvarno? Ta danost ni nikoli zgolj pridana nečemu, marveč stori, da nekaj sploh *je* nekaj. A kako *je* svet, da so stvari *dane* iz sveta? Ravno to *dajanje* je svet, ki pa sam po sebi ni dan tako, kot so dane stvari v njem. Zato hkrati nastopi vprašanje po dajanju tega dajanja. Gre torej za *vidik dajanja stvari iz sveta* in za *horizont sveta kot tega dajanja* po sebi. V tej dvojnosti je svet »dan« tako, da *me obdaja*, hkrati pa se *sam obdajam* z njim. Iz katerega izkustva sveta lahko razberem svetno obdajanje, ki ni zvedeno zgolj na danost stvarnega? Obdajanje sveta namreč vselej zaznamuje neka mnogovrstnost načinov dajanja, po kateri je svet lahko lasten ali tuj, zaseben ali javen, posameznikov ali skupen, stvaren ali izmišljen, vsakdanji ali zgodovinski, naravni ali družbeni, kulturni ali znanstveni, politični ali umetniški, svet večnih in smrtnih, žensk in moških, pametnih in norih, domišljije in sanj, lahko pomeni vse in vendar neko samoto ... To razločevanje sveta v svetove hkrati sodoloča individuacija načinov, kako sem v »mojem svetu« sam sebi »dan«, kar pomeni, da način, kako se

18 Glede analize filozofskega pojma absoluta napotujem na delo Branka Despota *Vidokrug absoluta. Prilog indiskutabilnoj diagnostici nihilizma* I, II, Zagreb 1989.

19 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, str. 62.

daje to, kar se daje, ni nikoli nevtralen. Vprašanje: »Gibt es ‚es gibt‘?«, ki ga Heidegger ohranja kot filozofsko vodilo na celotni poti »skozi fenomenologijo do mišljenja biti«,²⁰ pa je vsaj na prvi pogled podano ravno iz neke nevtralnosti in impersonalnosti, ki jo naznanja zaimsek »es«. Heidegger ga bo v poznih spisih zapisoval tudi z veliko začetnico in poudaril, da tega, kar dopušča misliti »Es gibt«, ni mogoče ustrezno podati s francoskim »Il y a«. ²¹ Še večja zadrega nastopi v slovenščini, saj se brezosebne povedi izrekajo bodisi brez zaimka (npr.: »Dežuje.«) bodisi s pomočjo »se« (npr.: »Delalo se je noč in dan.«). Heidegger z namenom fenomensko-strukturnega naznačevanja uporablja tudi rekla, kot »es weltet« (»sveti«), »es spricht« (»govori«), »es zeitigt« (»časi«) itn., ki jih podaja tudi v tavitoloških različicah, kot »die Sprache spricht« (»govorica govori«), »die Welt weltet« (»svet sveti«), »die Zeit zeitigt« (»čas časi«). Te tavitološke različice kažejo na moment dopuščanja, poudarjeno dopuščanja biti (*Seinlassen*) tega, kar spregovarja *od* sebe in se nam kot tako prireka, a vselej v momentu nekega *od*-rekanja.²² Tak nagovor sili k vprašanju, se pravi v neko odprto držo

20 M. Heidegger, »Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson«, *Philosophisches Jahrbuch* 72, 1965, str. 397–402. Filozofsko rabo rekla »es gibt« v prvih feiburških predavanjih je Heidegger sicer prevzel od Paula Natorpa. Prim. Ch. von Wolzogen, »Es gibt«. Heidegger und Natorps ‚Praktische Philosophie‘, v: A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler (ur.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, str. 313–337

21 »Tekst *Biti in časa* skuša misliti to ‚pustiti‘ še izvirneje od ‚dati‘. Tu mišljeno Geben, dajanje, se oglaš v izrazu *es gibt*, v francoščini *il y a*, pri čemer Heidegger opozori na to, da je *il y a* preveč ontično, kolikor se nanaša na navzočnost bivajočega« (M. Heidegger, »Seminar v Le Thoru«, *Phainomena*, 4, 13–14, 1995, str. 96). Prim. še M. Heidegger, »Čas in Bit«, *Problemi*, 33, 1–2, 1995, str. 197–215, kjer je »Es« preveden z »Ono«.

22 Heidegger v zvezi s tavitološkim karakterjem fenomenologije v seminarju iz Zähringena leta 1973 pripomne: »Mišljenje, po katerem tu sprašujem, imenujemo tavitološko mišljenje. To je izvorni smisel fenomenologije. Mišljenje te vrste je izvzeto slehernemu možnemu razlikovanju med teorijo in prakso. Da bi to razumeli, se moramo naučiti razlikovati med *potjo* in *metodo*. V filozofiji imamo samo poti, v znanosti nasprotno edino metode, t. p. načine postopanja. Tako razumljena je fenomenologija pot, ki vodi tja pred [...] in si pusti pokazati to, pred kar privede. Taka fenomenologija je fenomenologija nevideznega« (M. Heidegger, *Seminare*,

do tega, kar je samo zadržano v neki odprtosti, ki je vse kaj drugega od »nevtalnosti« in »impersonalnosti«.

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

Reklo »es gibt« tako kaže v samo izhodišče fenomenološke tematizacije sveta in to ne šele pri Heideggru, marveč že pri Husserlu. Dovolj je spomniti na Husserlovo osnovno metodično napotilo, ki ga je v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* označil tudi kot »princip vseh principov«, namreč »da je treba vse, kar se izvirno ponuja v ‚intuiciji‘ (tako rekoč v živi dejanskosti), kratko malo sprejeti kot, kar se daje, toda tudi samo v tistih mejah, v katerih se tu daje [...]«. ²³ Te meje zadevajo samo epistemološko jedro fenomenologije. Njena *episteme* se ne vzpostavlja na kaki predpostavljani ločitvi od *dokse*, marveč na neki *razločitvi*, ki izhaja neposredno iz *dokse* same, ²⁴ kolikor z njo razumemo javljanje tistega, kar zame tvori neki svet in se v

Frankfurt/M. 1986, str. 336). Podrobneje o tem T. W. Kwan, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers*, Bonn 1982. V osnutku predgovora k *Skupni izdaji* Heidegger opredeli tautološki značaj fenomenologije (»*apophanesthai ta phainomena*«, *Bit in čas*, str. 61) kot *tautophasis*, istorečje (M. Heidegger, *Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript »Vermächtnis der Seinsfrage«*, Stuttgart 2011/2012, str. 70).

²³ E. Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Ljubljana 1997, str. 80.

²⁴ O tem A. Tonkli Komel, *Med kritiko in krizo*, Ljubljana 1998, str. 25–32.

tej meri daje. Še drugače povedano: predfilozofsko nahajanje v svetu sovključuje netematizirano razumevanje sveta, ki ga fenomenološko-kritično povzetje ne sme zaobiti, marveč ga mora postaviti za lastno tematizacijsko vodilo. »Skok v svet« se tako fenomenološko izkazuje kot skok nazaj k tistemu, kar predkritično jemljemo kot danost sveta (kar ni isto kot dani svet), da se na tej podlagi razmejijo načini njegovega dajanja. To predfilozofsko danost sveta, ki je v podlagi slehernega izkustva sveta in se ponuja kot nekaj, kar je *stalno tu*, Husserl opiše kot *svet naravne naravnosti*:

»*Aritmetični svet* je zame zgolj tu, dokler proučujem aritmetiko, si sistematično ustvarjam aritmetične ideje, jih ugledam in se trajno posvečam univerzalnemu horizontu. *Naravni svet* pa, ki je svet v navadnem smislu besede, je in je bil zame vedno pričujoč, dokler pač v njem naravno živim. Dokler gre za to, sem ,naravnan naravno‘, da oboje izraža pravzaprav isto. Prav ničesar mi ni treba spreminjati, ko se ustrezno naravnan posvečam aritmetičnemu svetu in podobnim ,svetovom‘.«²⁵

Predpostavke tega naravnega sveta, ki jo Husserl označuje kot »generalno tezo naravne naravnosti«, ni mogoče skonstruirati, sama pa tvori konstitutivni fenomen tematizacije sveta kot sveta, s tem da posreduje gotovost njegove danosti na način obdajanja. Ta zavest sveta, ki je naravna v smislu stalne navade, pa je ravno kot zavest pozabljena. Da bi od naravne naravnosti (zatopljenosti v danost sveta) prešli v konstitutivno filozofsko zadržanje (do načinov dajanja te danosti) je, po Husserlu, potrebno posebno izkustvo prehoda, ki hipno izključi generalno tezo naravne naravnosti, tj. *fenomenološka epoche*:

»Iz učinkovanja izključimo generalno tezo, ki sodi k bistvu naravne naravnosti. Vse in vsakogar, kar ta teza zajema v ontičnem pogledu, postavimo z eno potezo v oklepaj: torej celoten naravni svet, ki je trajno ,tu za nas‘, ,pričujoč‘, v oklepaj pa lahko zapremo – če nam ugaja – tudi to, kar ostaja za vedno kot zavesti ustrezna ,dejanskost‘.

25 Ibid., str. 91.

Če tako delam, kar je moja popolna svoboda, potem *ne negiram* tega ‚sveta‘, kot bi bil sofist, *ne dvomim v njegovo bivanje*, izvajam pa v posebnem smislu ‚fenomenološko epoche‘.²⁶

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

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

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

»Strinjava se glede tega, da bivajočega v smislu tega, kar vi imenujete ‚svet‘, v njegovi transcendentalni konstituciji ne moremo pojasniti s povratkom na bivajoče ravno take vrste biti. S tem pa ni rečeno, da to, kar tvori kraj transcendentalnega, sploh ni bivajoče – marveč se ravno poraja *problem*: katere vrste biti je bivajoče, v katerem se konstituira ‚svet‘? To je osnovno vprašanje *Biti in časa*.«²⁷

Pri transcendentalni fenomenološki konstituciji sveta se najprej soočamo s tem, da je ni mogoče izvrševati, izhajajoč iz bivajočega znotraj

26 Ibid., str. 100.

27 Pismo je objavljeno v E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, The Hague 1968, str. 601.

sveta. Hkrati pa se ta bitna razločitev ne more vršiti ločeno od tega, kar je v svetu, saj bi to predpostavljalo neki svet pred svetom, iz imanence katerega se prehaja v transcendenco sveta. V nasprotju s Husserlom, ki vlogo posrednika dodeli konstituirajoči transcendentalni zavesti, se Heidegger osredotoča prav na možnost tega *prehajanja*, kolikor ni vnaprej povezovano z imanenco in transcendenco dajanja »v zavesti« ter »v svetu«. Kot tako karakterizira bit bivajočega, ki si samo sebi ni dano znotraj sveta, marveč kot bit-v-svetu, kar pomeni v neki odprtosti za odprtost sveta, ki je sama v sebi »transcendenco«. Za to sebe-danost, s katero je hkrati že vedno *tu* tudi svet, uporabi Heidegger oznako »Da-sein«, »tubit«, in predstavlja osrednje tematsko polje *Biti in časa*.

V robnih pripombah k tekstu *Biti in časa* Husserl k temu pripiše svoje kritično gledišče: »Heidegger transponira ali transverzira konstitutivno-fenomenološko pojasnitev vseh regij bivajočega in univerzalne, totalne regije sveta v antropološko; celotna problematika je prenos, egu ustreza tubit itn.«²⁸ Ta Husserlov očitek je naravnan proti antropološkemu stališču, ki pa ga Heidegger sam ne zastopa, kolikor bivajočega, ki smo mi sami, ne obravnava kot bivajočega »iz sveta«, marveč »v svetu«. »Sem« se daje drugače kot »je«, »biva«, »obstaja«, »živi«, a vselej prav iz odnosa do tega »je«, kar problematiko transcendentalne konstitucije sveta zaostri ne le v pogledu konstituensa, marveč tudi glede same konstituante: Kako »je« ta »je« sam, »se daje«, »se daje«? Ali kot se vprašanje glasi v *Biti in času*:

»Kaj je to, kar moramo v nekem posebnem smislu imenovati ‚fennomen‘? Kaj je po svojem bistvu nujno tema izrecnega prikazovanja? Očitno takšno, kar se najprej in večino ne kaže, kar je nasproti temu, kar se kaže najprej in večinoma, zakrito [...]. To, kar ostaja zakrito v nekem izjemnem pomenu ali znova pada nazaj v *zakritost* ali se kaže le ‚založeno‘, ni to ali ono bivajoče, marveč, kakor so pokazale prejšnje preučitve, bit bivajočega.«²⁹

28 E. Husserl, »Randbemerkungen Husserls zu Heideggers ‚Sein und Zeit‘ und ‚Kant und das Problem der Metaphysik‘«, *Husserls Studies*, 11, 1-2, 1994, str. 11.

29 *Bit in čas*, str. 62.

Heidegger tu izpelje *fenomenološko epoche*, vendar ravno v nasprotni smeri od Husserla, se pravi, ne gledano z ravni transcendentalne zavesti, marveč glede na transcendenco razkrivanja biti »v« tubiti. Transcendenca zadeva *skritost v razkritosti* bivajočega in s tem povezano *razliko na prehodu* biti do bivajočega. Ker *fenomenološka interferenca in ontološka diferenca* določata bitni odnos bivajočega, ki si je odstrto na način biti-v-svetu, zaznamujeta tudi fenomen sveta samega v načinu dajanja tega, kar se daje.³⁰

Kolikor v zvezi s tem prezremo, da Heidegger zakritost opredeli kot »protipojem ‚fenomena‘«,³¹ lahko posumimo, da sam zagreši isto, kar očita Husserlu, namreč da osrednje fenomenološko vprašanje po dajanju tega, kar se daje, po odstrtosti sveta kot sveta, podredi obravnavi transcendence biti, tako kakor ga Husserl podredi konstitutivni problematiki transcendentalne zavesti. Tako je, recimo, tudi stališče Klausa Helda, ki je v novjšem času morda najdosledneje reaktualiziral fenomenološko tematizacijo sveta:

»Obakrat [pri Husserlu in Heideggru, op. D. K.] se fenomenologija zadoljuje za neko drugo ‚zadevo‘ in ne za tisto, ki neprisiljeno izhaja iz njenega principa evidence, iz sveta. Tudi ta tema sicer dovoljuje navezavo na tradicionalno idejo filozofije. V nasprotju s trditvijo Heideggrovega poroka Aristotela, da se je že od vselej spraševalo po *on*, pa v najzgodnejši grški misli ni šlo za bit (to je namreč šele Parmenidova interpretacija), temveč za celoto nasploh, za totalnost *pante*, za kozmos. Tako je bil svet izvirna ‚zadeva filozofije‘ in v tem smislu lahko fenomenologija velja za obnovev najstarejše ideje filozofije.«³²

30 »Svet ni v tem smislu, da ni nič bivajočega. Nič bivajočega in vseeno nekaj, kar se daje (was es gibt). To ‚se‘ (‚es‘), ki tu daje to nič bivajoče, samo ni bivajočno, pač pa sebe časeča časovnost« (M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt/M. 1978, str. 272).

31 *Bit in čas*, str. 63.

32 K. Held, *Fenomenološki spisi*, Ljubljana 1998, str. 15. Sistematični prerez filozofskega pojmovanja sveta sicer podaja Marco Russo v delu *Il mondo. Profilo di un'idea*, Milano/Udine 2017. Kolikor se tu osredotočamo na možnost »skoka v svet«, kakor

Heldu lahko odvrnemo, da Heidegger problematike biti v fenomenologijo ne prevzema neposredno na podlagi aristotelovske ali grške filozofske tradicije, pač pa z odstrtjem ontološke difference oziroma, bolj »fenomenološko« povedano: samozakrivanjem biti v razkritosti bivajočega. Tisto, k čemur se Heidegger v tej povezavi vrača kot k filozofski podlagi, je ravno predfilozofsko izkustvo odstrtosti sveta kot sveta, kakor je izpričano v grški besedi za resnico, *aletheia* (razkritost, neskritost), kar tudi sam poudari v avtobiografski skici *Moja pot v fenomenologijo*: »To, kar se v fenomenologiji aktov zavesti odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvirneje že mišljeno po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju tu-biti kot *aletheia* [...]«. ³³ Prav to aletheiološko polje omogoči Heideggru, da po eni strani fenomensko dajanje obravnava kot protipotezo skritosti, ³⁴ po drugi strani pa, da bit v razliki do bivajočega opredeli v njenem jemanju v to skritost oziroma v pozabo, ³⁵ kar Heideggrovi interpreti, ko gre za »premagovanje pozabe biti«, pogosto pozablajo. Nadalje pa to pomeni »aletheiološki« preskok v smislu tega, *kako se imamo v resnici in kaj imamo kot resničnost*. ³⁶ V zvezi s tem »imetjem« Heidegger v *Biti in času* izpostavi

ga je začrtala fenomenologija na prehodu od Husserla k Heideggru, je sistematična obravnava pojma sveta sicer dobrodošla, vseeno pa nezadostna osnova za skiciranje fenomenološkega »odskoka«, ki zadeva dojetje svetnosti in svetovnosti sveta.

33 M. Heidegger, »Moja pot v fenomenologijo«, *Phainomena*, 4, 13-14, 1995, str. 8. V besedilu »Čas in bit« Heidegger poveže »najstarejše« izkustvo *aletheie* s tavitološkim značajem dogodka: »Kaj je še treba reči? Zgolj tole: Dogodje dogodeva. S tem govorimo iz istega po istem. Na videz to ne pove nič. V resnici ne pove tako dolgo, dokler slišimo povedano kot prazni stavek in preko logike podvržemo zaslišanju. Toda kako, če povedano nenehno privzemamo kot izhodišče za premislek in s tem mislimo, da to isto ni naenkrat nekaj novega, temveč najstarejše izmed vsega starega v zahodnem mišljenju, prastaro, ki se prikriva v imenu *Aletheia*?« (M. Heidegger, »Čas in bit«, *Problemi*, 33, 1-2, 1995, str. 213).

34 »Za' fenomeni fenomenologije po bistvu ne stoji nič drugega, pač pa more biti to, kar naj bo fenomen, zakrito. In prav zato, ker ti fenomeni najprej in najčesče *niso* dani, je potrebna fenomenologija« (*Bit in čas*, str. 63).

35 »Ta /bit/ je lahko zakrita tako zelo, da je pozabljena in da vprašanje o nji in njenem smislu izostane« (ibid., str. 62).

36 Heidegger ga izrecno obravnava v spisu *O bistvu resnice*: »Razkrivanje bivajočega kot takega je v sebi hkrati skrivanje bivajočega v celoti. V tej hkratnosti razkrivanja

eksistencialno strukturo »Befindlichkeit«, »počutnosti« oziroma dobesedno »nahajajočnosti«, ki da posebno težo, in sicer težo faktične eksistence tistemu, kar fenomenološko zrenje lahko odstre kot kritični fenomenološki apriorij svetnosti.

Heideggrova korekcija smisla transcendentalne konstitucije sveta pri Husserlu je usmerjena na eksistencialno okrožje biti-v-svetu, na faktičnost tega, da *sem* že zmeraj v nekem svetu. Ta »sem« zajame s pojmom *eksistence*, ki tvori bitni način »bivajočega, ki smo mi sami« in je v svoji biti odprto za razumevanje biti sploh. Skok v drugačen svet oziroma v sploh neki svet se v *Biti in času* izvrši z razprtjem *Da-sein*-a, *tubiti*, pri čemer je treba poudariti, da z njim ni mišljeno kako izolirano bivajoče kot jaz, zavest, subjekt ali oseba, marveč bitna vmeščenost, inter-esse tega bivajočega, ki smo mi sami, v svet, torej samo *vmesje* tega »v« biti-v-svetu.³⁷

Heideggrovo tematizacijo fenomena sveta v *Biti in času* tako zaznamujejo trije koraki: določitev bivajočega, ki smo mi sami kot *tubiti*, izpostavitve biti-v-svetu kot eksistencialnega določila *tubiti* in razprtje biti-v-svetu skozi ontološko diferenco. Na podlagi tega Heidegger tudi sveta v kozmološkem smislu svetne celote ne obravnava kot nečesa bivajočega, marveč kot razkritost bivajočega v celoti: »*Kosmos* ne pomeni tega ali onega samega, niti vsega tega, vzetega skupaj, marveč pomeni ,stanje', tj. *kako*, v katerem je bivajoče, in sicer v celoti.«³⁸ To

in skrivanja vlada zmota« (»O bistvu resnice«, v: M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1966, str. 172). Prim. k temu: D. Komel, *Resnica in resničnost sodobnosti*, Ljubljana 2007, str. 29–49.

³⁷ Hermenevtični razčlenitvi tega vmesja je namenjeno peto poglavje *Biti in času* z naslovom »V-bit kot taka«. Uvede jo opredelitev *tubiti* kot jasnine: »Ontično prisposodbeni govor o lumen naturale v človeku ne meni nič drugega kot eksistencialno-ontično strukturo tega bivajočega, da je na način biti svoje ,tu'. Je ,razsvetljeno' pove: na samem sebi kot bit-v-svetu ujasnjeno, ne prek kakega drugega bivajočega, temveč tako, da je samo jasnina« (*Bit in čas*, str. 189). Aletheiološko rabo besede »jasnina« (»Lichtung«) bo Heidegger po *Biti in času* opustil, v svojih poznih spisih pa ji namenja osrednjo pozornost.

³⁸ M. Heidegger, »Vom Wesen des Grundes«, v: *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 140.

razumevanje *kosmosa* kot fenomenskosti fenomenov oziroma fenomenske celote je vsebovano tudi v naznaki »Weltlichkeit der Welt«, kot jo Heidegger vpelje v tretjem poglavju *Biti in časa*. Pri tem velja upoštevati, da nemška beseda »Weltlichkeit« pomeni tako »svetnost« kot »svetovnost«. V slovenskem prevodu *Biti in časa* je uveljavljena »svetnost« kot fenomenološko določilo sveta kot sveta, sveta kot fenomena: »Svetnost sama se lahko modificira v vsakokratno strukturno celoto posebnih ‚svetov‘. Vendar vključuje v sebi apriorij svetnosti nasploh.«³⁹ »Weltlichkeit« v skladu s tem smiselnim kontekstom kritičnega fenomenološkega apriorija sovključuje še določilo svetovnosti, »kolikor pomeni strukturo konstitutivnega momenta biti-v-svetu«.⁴⁰ Ali je razločitev med *svetnostjo* in *svetovnostjo* sveta ključna do te mere, da fenomenološko opravičuje »skok v svet«, kolikor se iz svetovnosti odstira tisto, kar sicer opredeljujemo kot »zgodovinsko«?

Fenomena sveta, tj. svetnosti ni mogoče obravnavati izolirano od tega, kar kot bit-v-svetu tvori bitno strukturo tubiti. Fenomenološko določilo svetnosti sveta zato nujno potrebuje hermenevitično dopolnilo svetovnosti. To dopolnilo (*Ergänzung*) je treba razumeti iz strukturnega momenta »bivajočega v celoti« kot formalne naznake »sveta«, ki, kot poudari Heidegger v predavanjih iz leta 1929/30 *Temeljni pojmi metafizike* (*Svet – končnost – osama*), ne fungira le kot formalni pojem (*Begriff*), marveč še bistveneje kot formativna zajetost (*Ergiffenheit*).⁴¹ V istih predavanjih in že prej v *Biti in času* je ta dvojnost fenomenološko-hermenevitičnega določila in določilnosti svetovnosti zamejena s pojmovnim parom *Entwurf – Geworfenheit*, zasnitek – zasnovanost, ki zajema tudi celotno eksistencialno ekspozicijo tu-bitu v sklopih razumevanja (*Verstehen*), počutja (*Befindlichkeit*), govora (*Rede*) ter modalitet zapadanja (*Verfallen*) vsakdanje tubiti bivajočemu v svetu.

39 *Bit in čas*, str. 100.

40 *Ibid.*, str. 99.

41 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt/M. 1983, str. 10. Glede pojma *Ergänzung*, »dopolnilo«: »S tem *dopolnilom* ne menimo naknadnega pridajanja nečesa, kar je doslej manjkalo, marveč predhodno tvorjenje že vladajočega [waltenden] ‚v celoti‘« (*ibid.*, str. 505).

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

Zdi se, da je to potrebno še posebej poudariti v primeru Heideggrove ekspozicije *zapadanja v Biti in času*, ki se ji pogosto pripisuje postranski pomen ne le v pogledu celotnega zasnutka *Biti in časa*, marveč tudi v pogledu veljavnosti samega hermenevtičnega dopolnila, zasnutka (*Entwurf*) v *sopripadnosti* z zasnovanostjo (*Geworfenheit*), iz katere se fenomen zapadanja kot tak sploh poraja. Glede te veljavnosti je Heidegger sam popolnoma jasen: »Tubit je kot zapadajoča že odpadla od *same sebe* kot faktične biti-v-svetu, ni zapadla v nekaj bivajočega, na kar naleti, temveč v *svet*, ki spada k njeni biti.«⁴² Kot tako zapadanje ne določa nasprotja svetovnosti tubiti in po njej opredeljenega dopolnjevanja bivajočega v celoti, marveč način, kako tubit najprej in

42 *Bit in čas*, str. 245.

večinoma zapolnjuje *vso in vse* na način biti vsakogar v vsakdanjosti. Ali kot poudari Heidegger: »Zapadanje razkriva bistveno ontološko strukturo tubiti same, ki nikakor ne določa nočne strani, ampak konstituira vse njene dneve v njihovi vsakdanjosti.«⁴³ Prav ta ontološka relevantnost zapadanja ima ključno vlogo pri Heideggrovi destrukciji samozadostnega ontološkega statusa jaza, subjekta, zavesti, sebstva, kot temeljnih pojmov novoveške in tudi še Husserlove filozofije, ki še vedno ohranjajo svoje prvenstvo v današnji filozofiji, še posebej tam, kjer ta podaja t. i. družbeno kritiko, socialno etiko ali pa politično filozofijo. Vodilna nit te destrukcije je predpostavka vnaprejšnje vsedostopnosti tubitnega in netubitnega vsakdanje biti vsakogar, ki pa vendar ne izpolnjuje bivajočega celoti, temveč v elementu priskrbovanja sveta (*praxis*) zapada v zapolnjevanje vsega. Nadalje je treba – prav če se opremo na prej citirano mesto – opozoriti na aletheiološki moment obravnave eksistencialne strukture zapadanja, ki jo je treba šele izvleči iz nekega prikrivanja, in sicer tistega, kar je najneposredneje dano na način javnosti. Eksistencialna modifikacija govora, razumevanja in počutja v govoričenju, zvedavost in dvoznačnost vsakdanje biti vsakogar (*das Man*) ni zgolj neke vrste prestrukturacija izvirne fenomenске samodanosti tubiti, marveč sodi k sami *vzgibanosti njenega izviranja* iz časovnosti oziroma končnosti. Ta poudarek lahko zasledimo že v najzgodnejši Heideggrovi konceptualizaciji zapadanja v predavanjih leta 1921/22 z naslovom *Fenomenološke interpretacije Aristotela. Uvod v fenomenološko raziskovanje*:

»Tako samo se tvorečo in pri tem njej samo v sebi k sebi pripomočno, stopnjujočo se vzgibanost faktičnega življenja (ki je kot taka tvorjena od njenega sveta) označujemo kot padec [*Sturz*, strmoglavljenje]; neko gibanje, ki se samo tvori in vendar ne sebe, marveč praznino, v katero se giblje; njena praznina je možnost njene vzgibanosti. S tem je dobljen neki temeljni smisel faktičnega življenja, ki ga terminološko fiksiramo kot ruinanco [*ruina – Sturz*].«⁴⁴

43 Ibid., str. 249.

44 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 56/57, Frankfurt/M. 1985, str. 131.

Latinizem ruinanca (*Ruinanz*) uporabi Heidegger zaradi povezave z nemško besedo *Sturz*, ki jo v obliki *Absturz* zadrži tudi v *Biti in času*, da z njo povzame celotno vzgibanost zapadanja:

»Nakazani fenomeni skušnjave, pomiritve, odtujitve in samozapletanja (ujetosti) karakterizirajo specifični način biti zapadanja. To ‚vzgibanost‘ tubiti v njeni lastni biti imenujemo strmoglavljenje. Tubit strmoglavlja iz same sebe v samo sebe, v ničnost nesamolastne vsakdanjosti. Ta padec pa ji z javno razloženostjo ostaja skrit, in sicer tako, da je razložen kot ‚vzpon‘ in ‚konkretno življenje‘.«⁴⁵

Heideggrova opredelitev eksistencialnih konstituensov v-biti govora, razumevanja in počutja v pogledu zapadanja vsakdanje biti vsakogar skozi govoričenje, zvedavost in dvosmiselnost naznanja eksistencialno modifikacijo, ki izhaja iz samega zadevnega stanja. Nekoliko težje je to razvidno za karakterizacijo vzgibanosti zapadanja v modusih skušnjave, pomiritve, odtujitve in samozapletanja, ki jih skupaj zajame pod oznako »strmoglavjenja« (*Absturz*). Vsekakor nam tu ne kaj dosti pomaga, da smo pozorni na teološko in religiozno zaznamovanost teh določb. Prav tako je napak, da v eksistencialih krivde in vesti razpoznavamo obup in brezizhodnost eksistence ter podobne poudarke, na katere pogosto naletimo v eksistencialistični literaturi. Treba se je zadržati pri Heideggrovem opozorilu, da ima ekspozicija vzgibanosti zapadanja vsakdanje biti vsakogar ontološki značaj, kar pomeni, da ne zajema njenih možnih danosti, marveč *njeno dajanje v možnostih*, in sicer na ta način, da stekajoč v njih, beži pred njimi ter je tako neizbežno zajeta v vrtimec. To sproža stalno zaskrbljenost, ki pa ne dosega skrbi v ontološkem smislu, v skladu s katerim Heidegger opredeli celoto biti tubiti. Ali kot je to opisano v predavanjih leta 1921/22: »Vzgibanost faktičnega življenja, ki ga izpolnjuje [*vollzieht*], faktično življenje, tp. ‚je‘ v samem sebi kot *ono* samo za samo sebe ven iz sebe in v vsem tem proti samemu sebi.«⁴⁶

45 *Bit in čas*, str. 248.

46 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, str. 130.

V istih predavanjih je tudi izrecno opozorjeno na problem *neposrednosti* »danosti življenega sveta«, ⁴⁷ na katerega smo napotili v zvezi s Husserlovim pojmom naravne naravnosti. ⁴⁸ Tudi vzgibanost zapadanja je tetična, vendar ne na način intencionalne zavesti, marveč kroženja v vnaprejšnji izrečenosti in sporočenosti biti-v-svetu, ki jo tubit deli z drugimi. Tubit v svoji najneposrednejši gotovosti govori, da se govori, čuti, da čuti, spoznava, da spoznava, hoče, da hoče, dela, da se dela itn., kar Heideggru služi kot vodilo pri eksplikaciji temporalnosti zapadanja, ki ga zaznamuje to, da je vsakdanja bit vsakogar razpoložena v pričujočnosti na način razpolaganja z njo, in sicer tako da njena bivšost prehaja v utečenost, hkrati ko teče za prihodnjim kot novim in najnovejšim.

Zdi se, da prav ta vidik časovnosti zapadanja tvori največje nasprotje s tisto filozofsko tendenco, ki jo Heidegger v prvih freiburških predavanjih poda kot skok v drugi svet oziroma v sploh neki svet, osredinjena pa je v vprašanju *Gibt es »es gibt«?* Tak skok je možen samo *na tleh* bivšosti (*Gewesen*) in *v horizontu* prihodnosti (*Zukunft*), ki pa ju zapadajoče uprijočevanje ravno izključuje in se samo postavlja kot ves in vsak čas – vsakdanjost, ⁴⁹ v kateri ulovljena v čas lovi čas, kar Heidegger karakterizira kot »odskakovanje« (*Entspringen*):

»Bolj ko je pričujočnost nesamolastna, kar pomeni, bolj ko uprijočevanje prihaja k ,sebi‘, toliko bolj zapirajoč se beži pred določeno bitno zmožnostjo, toliko manj se potem lahko prihodnost vrača na vrženo bivajoče. V ,odskakovanju‘ pričujočnosti obenem tiči rastoče pozabljenje. To, da se zvedavost že drži vedno naslednjega/najbližjega in je že pozabila ta ,pred-tem‘, ni rezultanta, ki rezultira šele iz zvedavosti, temveč je ontološki pogoj nje same.« ⁵⁰

47 Ibid., str. 149.

48 »Kar je v faktični razloženosti tubiti ontično tako znano, da na to nismo niti pozorni, skriva v sebi eksistencialno-ontološko uganko ugank. ,Naravni‘ horizont za prvi nastanek eksistencialne analitike tubiti je *le navidez samoumeven*« (*Bit in čas*, str. 502).

49 »Izraz vsakdanjost primarno pomeni neki določen ,kako‘ eksistence, ki tubit obvladuje ,vse življenje‘« (ibid., str. 501).

50 Ibid., str. 471.

Heideggrovo opozorilo, da zvedavost v načinu časenja odskakovanja ne zadeva filozofskega razpoloženja čudenja, nam kaže, da skok v drugi svet oziroma sploh šele v svet zahteva proti-gibanje, ki ga Heidegger že v predavanjih iz leta 1921/22 opredeli kot temeljno nastrojenost filozofskega vpraševanja.⁵¹ Poudarjeno rečeno, eksistenca se daje kot vprašanje, in če naredimo še korak naprej: vprašanje je situirano v nagovoru onega »se daje«, »es gibt«. Radikalno vzeto, pomeni Heideggrova eksplikacija zapadanja kot *vrtnica*, ki ga karakterizira hkratno zapopadanje tal in padanje v brezstalnost, blokado slehernega obračanja h konstitutivni zavesti in transcendentalizmu, po drugi strani pa odpira možnost, da se uganka tega, kar se daje, zastavi drugače, sledeč temu, kar *se jemlje kot dajanje*.

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

Peter Trawny se v svojem razpravljanju o Heideggrovi ezoterični filozofiji z naslovom *Adyton* upravičeno sprašuje, ali poglobljena Heideggrova beseda ni nemara »v« in ne »bit«.⁵² Navezujoč na Heideggrovo opredelitev »sploh kak skok v svet«, lahko rečemo, da ta »v« hrani v sebi neko latentnost dajanja v dajanju, tisti »es« v »es gibt«,

51 »Neka protiruinantna vzgibanost je izpolnjevanje filozofske interpretacije, in sicer tako, da se izpolnjuje na prisvojeni način pristopa vprašljivosti. Faktično življenje prihaja ravno v vpraševanju k svoji genuino izgradljivi samodanosti, pri čemer je ne smemo identificirati z danostjo neposrednega sveta [...]« (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, str. 153).

52 P. Trawny, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin 2010, str. 9. Ob tem napotujemo tudi na njegovo delo *Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg 1997, kjer se posebej posveti vlogi temeljnih razpoloženj pri odstiranju svetnosti.

ki kaže v premičnost smisla ... Bit-v-svetu je kot eksistentna hkrati insistentna, v tej hkratnosti pa tudi koeksistentna, tako da lahko daje in sprejema. Svetovnost pri tem prejme obeležje »sveta med nami«, se pravi nekega »v«-mes, ki zadeva medsebojnost s tubitnim in netubitnim bivajočim. Tudi tu je potrebno upoštevati, da je zakritost protipojem fenomena, kar za »fenomenologijo drugega« pomeni latentno neprilastljivost njegove drugosti.

Kako »skok v drugi svet« opredeljuje dojemanje »sveta drugega« in »skupnega sveta«, je vprašanje, na katerega naj bi Heidegger, tudi po mnenju mnogih neposrednih učencev (Arendt, Jonas, Levinas, Fink, Patočka itn.), ne zadovoljivo odgovoril oziroma ga sploh ustrezno zastavil.⁵³ Po drugi strani pa se seveda lahko vprašamo, ali so te kritike v zadostni meri ugotovile domet Heideggrovega odstrtja svetovnosti, kolikor ga, kot smo želeli pokazati, sodoloča izkustvo ontološke difference, ki narekuje bitnozgodovinsko osmislitev (*Besinnung*). To izkustvo gotovo ne more premagati nezadovoljstva s svetom, noče ga tudi spreminjati, pač pa dopušča svet v njegovem smiselnem prihajanju, v čemer se morda skriva »višja aktivnost kot v vseh dejanjih sveta in mahinacijah človeških rodov«.⁵⁴

53 Na to opozarja tudi Klaus Held v delu *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010, str. 20, pri čemer pojem političnega sveta prevzema od Hannah Arendt. K temu D. Komel, »Freiheit und Gerechtigkeit als zentrale Determinanten der politischen Welt«, v: *Freiheit und Gerechtigkeit als Herausforderung der Humanwissenschaften/Freedom and justice as a challenge of the humanities*, izd. M. Miladinović Zalaznik in D. Komel, Bern etc. 2019, str. 73–84.

54 *Razgovori s poljske poti*, Ljubljana 2004, str. 113.

POZNOST FILOZOFIJE IN ZGODNOST MISLENJA

Ne le pri Heideggru, pač pa pravzaprav pri slehernem mislecju iz izročila filozofije, se interpreti radi ukvarjajo z razmejevanjem med zgodnjo in pozno fazo razvoja njegove misli. *A iz katere poznosti in od katere zgodnosti tu mislimo?* Verjetno ne kakršnokoli, marveč tako, ki pripada *misli sami*. A kako? Morda misel sama po neki lastni nujnosti »pada« v poznost in je v tem smislu zgodovinsko pogojena. Od kod se jemlje ta pogojenost? Besedi »pogoj« in »zgodovinskost« sta tako kot izrazi »pogajati se«, »god«, »dogajanje«, »zgodovina«, »ugajati«, »zgodaj« v slovenščini izpeljani iz ide. osnove **ghedh* v pomenu »združiti«, »skupaj držati«, kar bi glede na naše začetno vprašanje pomenilo, da smo v pogledu poznosti *mislenja* napoteni na *zgodnost* kot *iznos njegove zgodovinskosti*.

»Zgodnost« in »poznost« mislenja v filozofiji sta od samega začetka vezani na sklop *proteron – hysteron, a priori – a posteriori*, tako v ontološkem kot v spoznavnem aspektu, če je tako označevanje seveda sploh relevantno; predhodnost spoznanja in obzorja biti namreč izhaja šele iz tistega, kar v sebi in po sebi sklaplja oboje in kar Platon domisli *idea tou agathou*; tudi beseda *agathon* izvira iz etim. korena **ghedh* v pomenu »združiti«, »skupaj držati«. Sintetična moč sklapljanja vsebuje poseben *narek* tistega, čemur se pravi *filozofsko misliti*. Po tem nareku je mislenje po sebi imanentni resnici *zgodovinsko napoteno* kot izročilo, ki prinaša sporočilo.

Narek tega, kar je v tem pogledu resnično treba misliti, nam predhodno, *pred mislenjem*, kaže v sklop *mislenja in rekanja, govornice*, ki je osrednja tema Heideggrove »pozne« misli pod obeležjem *topologije b i t i*, *Topologie des Seyns*: »Toda miselno pesnjenje je v resnici topologija b i t i. Ta ji upoveduje okraj njenega bistvovanja.«⁵⁵ Domnevamo, da v tesni povezavi z izkustvom poznosti filozofije, ki jo narekuje zgodnost mislenja, kolikor poznost filozofije porokuje njo.

55 M. Heidegger, »Iz izkušnje mislenja«, v: M. Heidegger, *O umetnosti*, Ljubljana 2013, str. 320.

Izraz »pozno«⁵⁶ ima dvojen pomen. Enkrat se z njim označuje nekaj, kar sledi zgodnejšemu ali prihaja iz njega, a je gledano iz sedanjosti bolj »tu« in »zdaj« in tako »prej«, glede na to, kar je odrinjeno nazaj kot preteklost »naše« sedanjosti; drugič pa mislimo s »poznim« tisto, kar glede na prejšnje pride kasneje po sosledju časa ali obdobja ter je potemtakem drugotno glede na prvotno; prvotno je pri tem lahko vzeto kot izvor, vzrok ali poreklo, vsakič glede na potek, posledico ali nasledstvo drugotnega. No, v filozofiji kot principielni misli, ki, drugače od znanosti, ne le temelji na spoznavnih predpostavkah, marveč izhodiščno utemljuje počela biti in načela uma, se to *drugotno* izkazuje kot *zgodovinska prvina prvotnega*. Kot principiarno mislenje je filozofija hkrati zgodovinska, kar se zdi »znanstveno« nedopustno, filozofijo pa ravno proslavi kot vednost, ki najprej ve zgolj to, da nič ne ve, vse ostalo pa sledi.

Hegel v uvodu k *Temelnjnim črtam filozofije pravice*, v duhu rekla »*Hic Rhodus, hic saltus*«, poudari:

»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.«⁵⁷

Kar še podkrepi:

56 »Pslovan. **pozdnъ*«. Sorodno in s stališča besedotvorja prvotnejše je stcslovan. *pozde* 'pozno'. V pslovan. **pozde* 'pozno' se je prvi člen razvil iz ide. **pos* 'po', ki se ohranja še v arkadsko-kiprsko gr. *pós* 'po, za', lit. *pàs* 'pri' in v nadaljnjih tvorbah arm. *əst* 'po', lat. *post* 'po, za', stind. *paścā* 'zadaj, pozneje' idr. (Be III, 99). Drugi element *-*dě* je verjetno prvotni mestn. korenskega samostalnika pslovan. *-*dъ* (glej *príd1*) iz ide. korena **dheh1*- 'položiti'. Prvotni pomen pslovan. **pozde* 'pozno' je torej *'pri tistem, ki je položen zadaj, pri kasnejšem'« (*Slovenski etimološki slovar*, ran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar/4290625/pozen?FilteredDictionaryIds=193&FilteredDictionaryIds=207&View=1&Query=pozen).

57 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, Werke 7, Frankfurt/M. 1986, str. 26. V slovenskem prevodu (G. W. F. Hegel, *Oris filozofije pravice*, Ljubljana, str. 24) namesto »pričujočega sveta« najdemo »pričujočega časa«.

»Če rečemo še besedo o *podučevanju*, kako naj bo svet, potem filozofija do tega brez nadaljnega vedno dospe prepozno. Kot *misel* sveta se pojavi šele v času, ko je dejanskost dovršila svoj oblikovalni proces in se izgotovila.«⁵⁸

Zgodovinska poznost je določujoča za obzorje filozofije, vendar pa Heglovega stališča, da filozofija do bistvenega spoznanja prihaja z zamudo, ne gre razlagati v tem smislu, da pač nekako »prekasno pride«, saj je njena *zaposnelost* ključna za to, da *luč resnice sploh zasije in ji kaže pot naprej*:

»Zgodovina filozofije, nasprotno, ne kaže niti kakega vztrajanja enostavne vsebine brez dodatka niti zgolj kakega poteka mirnega pristavljanja novih zakladov k že dobljenim, temveč se zdi, da nudi prizorišče vedno prenavljajočih se predrugačenj celote, ki naposled tudi nimajo zgolj cilja skupne vezi [...].«⁵⁹

Filozofija je potemtakem prinujena – zato da sploh lahko vzdrži *okret resnice* – vsakokrat in vedno znova stopiti »korak nazaj«, če naj se, kot je merodajno pokazal Husserl, na podlagi metode fenomenološke *epoche* sploh lahko približa svoji zadevi ter jo zadrži in vzdrži, tj. da zadevno sledi temu, kar je *misлити*. Filozofiji je lastna ta *drža* – zadržanost in vzdržanost hkrati – in se kot taka poraja iz aporije, brezdelice, čudenja, pa tudi dvoma, zdvo mljenja, tesnobe in zgroženosti ... Vse do »*Verhaltenheit*«, *zadržnosti*, ki jo Heidegger predloži v *Prispevkih za filozofijo (O dogodju)*⁶⁰ kot *bitnozgodovinsko epohalnost*, brez izrecne navezave na to, kar je Husserl vpeljal kot metodo *fenomenološke epoche*.

58 Ibid., str. 27–28.

59 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke* 18, Frankfurt/M. 1971, str. 27–28.

60 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt/M. 1989, str. 33.

Husserla sicer lahko vzamemo kot *zadnjega* filozofa iz kantovske tradicije, ki je *proteron* – *hysteron* konceptualiziral na *transcendentalni* ravni. Še pred njim je Hegel na spekulativni ravni dognal samo *prehajanje proteron* – *hysteron*. Ali je Kant tozadevno pomemben v pogledu časa, Hegel pa v obzorju zgodovinskosti, puščamo odprto. Kam postaviti Schellinga ali Nietzscheja? Morda kar v umetnost? A kako ob tem obravnavati misel *Absoluta*, misel *Pravolje* in misel *Volje do moči*. Vsaka od njih iz sebi lastnega obzorja najavi poznost filozofije, ki jo spremlja prava povorka najrazličnejših postfilozofij.

Vse tri domislitve filozofije v *Absolutu*, *Pravolji* in *Volji do moči* so še kako relevantne za Heideggro, posebej v t. i. bitnozgodovinski fazi njegove misli, ki predhodi že omenjeni topološki in se jo prav tako obravnava kot »poznejšo«, čeprav pri tem ni docela razjasnjeno, kako nadgradi »prvo fazo«, označeno kot »hermenevtiko fakticitete«, »analitiko eksistence«, »fundamentalno ontologijo« in »hermenevtično fenomenologijo«, ki doseže svoj vrh v *Biti in času*. Vmes med obema se vrine namreč Heideggrovo soočenje z metafizičnim temeljem filozofije, tako kakor se med drugo in tretjo vrine temeljno preseganje dovršene metafizike, ki po eni strani prevzeme izvršno funkcijo postavja – *Gestell*, po drugi pa odstre presežnost dogodja – *Ereignis*.

Mimo razpravljanja o treh ali celo več fazah njegove misli, se zdi pomembno ugotoviti, da Heidegger *bistveno drugače* zastavi sklop *proteron* – *hysteron* kakor pa filozofsko izročilo pred njim. Sam sicer ni nikoli, razen v kaki jezi, izrazil pretenzije, da sporočilo lastne misli postavi nad miselno izročilo filozofije. Zato njegova misel *ne naroča ničesar*, kar mnogi celo pogrešajo kot etični moment njegove filozofije in ta manko razglašajo za elementarni dokaz njene spodletelosti. Kot da filozofija ne bi smela spodleteti! Kot da ji ne pritiče *poznost*!

V primerjavi s Heglom, ki filozofiji odreče možnost, da bi segla preko aktualnega sveta, podobno kot posameznik ne more preskočiti Rodosa, Heidegger zastavi bitnozgodovinsko misel – kar

neposredno izpričuje ena od šestih skladb *dogodja* v *Prispevkih za filozofijo* – prav iz elementarnosti *skoka*. V tem tiči prvinska svojstvenost njegovega premisleka v celoti. V bitnozgodovinskem skoku misel ne prestopa in ne prekoračuje ničesar, *razen nič* med *bivajočim in bitjo*. Skok kot *ničelni trenutek pre-misleka proteron – hysteron* se zgodi kot okret (*Kehre*), ki zjasni poznost filozofije iz zgodnosti njene misli. Kot tak okret v *resnici biti* same zato nima značaja *pre-skoka*, saj s tem vnaprej pristanemo na neki *meta-* in s tem v *meta-fiziki*, iz katere naj bi izšli. Verjetno je to eno ključnih obeležij poti in stranpoti Heideggrove misli, ki ga formalno naznačuje koncept ontološke difference.

Ob tem je treba vzeti v zakup, da Heidegger v *Biti in času* še sledi Kantovi in Husserlovi transcendentalni, deloma pa tudi Heglovi spekulativni orientaciji, vendar pa v *skoku zasnutka*, ki naj šele pokaže mesto transcendentalnega in spekulativnega v zasnutku filozofije.⁶¹ Tudi spisi, ki so nastali takoj po *Biti in času*, so namenjeni predvsem zasnavljanju tega razumevanjskega konteksta, le da je drugače kot v *Biti in času* zajet kot *problem metafizike*, kakor razodeva tudi naslov Heideggrove knjige o Kantu iz leta 1929.⁶² V zbirki razprav z naslovom *Wegmarken*⁶³ so naznačeni vsi koraki te poti *skozi metafiziko do poznosti filozofije in zgodnosti mislenja*, ki se sicer strnejo v osrednjem spisu *O bistvu resnice*. Pred kratkim so bile poleg prve predavane različice spisa iz leta 1930 objavljene tudi vse nadaljnje,⁶⁴ sicer pa je prvič izšel sredi vojne leta 1943. Morda za oris prehoda med »zgodnjo« in »pozno« Heideggrovo mislijo zadostuje dovolj podrobna razlaga tega teksta,⁶⁵ kolikor

61 »Vsaka razklenjenost biti kot transcendensa je *transcendentalno* spoznanje. *Fenomenološka resnica (razklenjenost biti) je veritas transcendentalis*« (*Bit in čas*, str. 66).

62 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt/M. 1991.

63 M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978.

64 M. Heidegger, *Vorträge*, GA 80.1, Frankfurt/M. 2016, str. 327–427.

65 »Odločilno vprašanje (*Bit in čas*, 1927) po smislu, tj. (*Bit in čas*, str. 151) po območju zasnove, tj. po odprtosti, tj. po resnici biti in ne le bivajočega, ostaja nomenoma nerazvito. Mišljenje se navidez drži na tirih metafizike in kljub temu v svojih odločilnih korakih, ki peljejo od resnice kot pravilnosti k ek-sistentni svobodi in

ji seveda uspe izrisati obzorje poznosti filozofije in v njem skrite zgodnosti mislenja.

Heideggrov bitnozgodovinski premislek, ki datira nekje od srede tridesetih pa do srede štiridesetih let prejšnjega stoletja, ni nič drugega kot izrecna izkušnja *poznosti filozofije* v dovrstitvi metafizike, ki prav *kot izkušnja* terja svojo vzporednico v *zgodnosti mislenja*.

Zato nikakor ne zadostuje, da se sklicujemo na »poznega Heideggra« in da kot malodane »biografski podatek« navajamo, kako je bil »mislec biti«, brez pomisleka, ali je ta vzdevek za Heideggra sploh primeren; da ne omenjamo nedomišljenega in pogosto povsem brezmiselnega navajanja Heideggrovih »ključnih besed«, kot so »bit«, »dopuščanje biti«, »tubit«, »eksistenca« ali »četverje«, »dogodje«, »postavje« itn. »Pozni« Heidegger se sam izogiba poimenskemu označevanju tega, *kar miselno ubesedi*, in se hkrati tudi odreče možnosti, da bi oznaka »filozofija« še najprej opredeljevala tisto, kar naj bi izpolnjevalo njeno najlastnejše miselno prizadevanje, narekovano od miselne zadeve same, ki po filozofskem izročilu nosi ime *biti*. Odpove se tudi in *prav* temu imenu »biti«, kar pa ne pomeni, da se odreče sami *zadevnosti* »biti«; ta stopi le še bolj v ospredje, in sicer na način, da *pušča za sabo sled svojega ozadja*, to edino in samo pomeni *pustiti* biti, *Seinlassen*, oziroma *pustiti* prisostvovati, *Anwesenlassen*.

»Pustiti za seboj filozofijo« potemtakem ne pomeni, da jo preprosto pozabimo in odpišemo, marveč ravno *naroča dopuščanje sporočilnosti njenega izročila*. Nikakor se ne distanciramo od filozofije, marveč stopimo v bližino z njo iz *dalje nedopovedljivega*, ki ga prinaša

od nje k resnici kot skrivanju in zmoti, spolnjuje neki obrat vpraševanja, ki spada k premaganju metafizike. Mišljenje, ki smo ga poskusili v predavanju, se spolni v bistvenem skustvu, da se šele iz tu-bit, ki vanjo lahko vstopi človek in jo prevzame, pripravlja za zgodovinskega človeka neka bližina do resnice biti« (M. Heidegger, »O bistvu resnice«, v: M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, str. 176–177). K temu: D. Komel, »Heideggrova opredelitev bistva resnice in spis Platonov nauk o resnici«, v: M. Heidegger, *Platonov nauk o resnici*, Ljubljana 1991, str. 28–49.

dar biti, kolikor ga seveda zmoremo sprejemati kot *dar* tega, kar se bistveno *jemlje*. V tej povezavi je za Heideggrove spise, ki po nastanku segajo v čas po drugi svetovni vojni, značilno uvajanje najpreprostejših *terminov* (ob upoštevanju izvirnega pomenskega razsežja latinske besede *terminus*), kot so npr. »človek, »reč«, »govorica«, »mislenje«, ki jih v obdobju *Biti in časa* konceptualno pridržijo. Tako uvajajoče ubesedovanje je lahko razumljivo le na podlagi vpogleda v poznost filozofije in *vaje* v njej.

V duhu take vaje bi veljalo pomisliti, kako se Heidegger »odvaja« od oznake »filozofija«, kakor na primer v spisu *Konec filozofije in naloga mišljenja* ali v spisu *Kaj je to – filozofija*,⁶⁶ očitno uglasenem po njegovem bolj znanem spisu *Kaj je metafizika?*.⁶⁷ Gotovo je v tem pogledu pomenljiv naslov *Prispevki za filozofijo (O dogodju)*, kjer naj bi po Heideggrovem lastnem pojasnilu podnaslov, ki sledi povedno najsplošnejšemu naslovu, izpovedal zadevo, mu narekoval misel. Je ta misel še vedno misel filozofije? Da in ne. Filozofija je že kot »prva filozofija« dovolj daleč od »metafizike«, hkrati pa kot »zadnja filozofija« ne dovolj blizu tistemu, kar naznanja *Denken* v sosedstvu z *Dichten* in *Danken*, pesnjenjem in zahvalnostjo, in se strne v *Ereignis-Denken*, mislenje dogodja.

»Denken« je potrebno, koliko ga slišimo iz *An-denken*, *z-mislenja*, razločiti od tega, kar običajno menimo z »mišljenjem« kot neko psihološko ali logično dispozicijo človeka: v slovenščini nam lahko tu služi *misel* ali *mislenje*.⁶⁸ Če pa Heideggrovo misel opredelimo kot »mislenje biti«, kot Heidegger v pismu Richardsonu⁶⁹ sam nakaže, ji sicer ne naredimo slabe, gotovo pa zgolj polovično uslugo, saj Heidegger prav

66 M. Heidegger, »Kaj je to filozofija,« v: M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, str. 382–408.

67 Ibid., str. 93–147.

68 Prim. M. Heidegger, *Kaj se pravi misliti*, Ljubljana 2017.

69 Heidegger je avtorju dela, ki se je prvotno glasilo *From Phenomenology to Thought*, predlagal naslov *Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denken des Seins* (M. Heidegger, »Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson«, *Philosophisches Jahrbuch* 72, 1965, str. 397–402).

zavoljo zadeve *mislenja* ime *Sein* zapisuje z y kot *Seyn*, ali ga prečrta, vendar prav v *meri biti*, ki zmisli na *raz-merje četverja sveta*.⁷⁰ Po drugi strani pa ime biti v poimenovanju *Seinsdenken* odstopi svoj kraj *imenitnosti godu*, ki ga Heidegger ustoliči kot *Ereignis-Denken*, *mislenje-dogodja*. Mar ni ime biti s tem zgolj zamenjano z bolj imenitnim priimkom? A *Ereignis* bi v tem primeru pomenil rod biti, *genos*, očitno pa Heideggru ni do takega rodovnika, čeprav *Ereignis* pušča pečat biti, kolikor se z njim naznanja *sebe-dopuščajoče dopuščanje samo*. *Ereignis* se v samo-svojem dopuščanju dopušča kot tisto *brezimno edinstveno*, kar še najpreprosteje izpove *Es gibt*, »daje«, »daruje«. »Es gibt« izkazuje narekovalno sredino, okoli katere kroži Heideggrova misel v celotni svoji *phasis*.

Skoraj zaključeni projekt *Skupne izdaje* (*Gesamtausgabe*) Heideggrovih »poti, ne del«, nam nudi možnost, da podrobneje zasledujemo premikanja, odmikanja in izmikanja te vseeno *ene napotenosti* Heideggrove misli, ne glede na to, koliko enotnosti in enovitosti ji lahko pripisujemo. A hkrati nas projekt *Gesamtausgabe*, ki mu je Heidegger zadnje desetletje svojega življenja posvetil največ pozornosti, postavlja pred nemajhno zagato, ko gre za delitev Heideggrove misli na zgodnjo in pozno fazo. Zagato je nastavil Heidegger sam, s tem ko je podrobno določil redosled izhajanja spisov v *Skupni izdaji*, ob čemer je posebno mesto pripadlo spisom od srede tridesetih let naprej, ki jih Heidegger zavestno ni dajal v javnost. Tako so *Prispevki o filozofiji* (*O dogodju*), ocenjeni kot drugo najpomembnejše Heideggrovo delo po *Biti in času*, kolikor usmeri bitnozgodovinski razmislek *drugega začetka misli filozofije*, izšli več kot pet desetletij po svojem nastanku, saj so po Heideggrovem navodilu morala prej iziti vsa njegova predavanja iz dvajsetih in tridesetih let prejšnjega stoletja. Vsekakor je Heidegggra doletela ta, recimo, srečna okoliščina, da je izid *Prispevkov* sovpadel z nemškim in evropskih političnim preobratom leta 1989, ki je gotovo sprožil dodatno zanimanje za oznanjeno misel »drugega začetka«. Ni sicer naš namen, da bi zasledovali in ocenjevali recepcijo Heideggrove misli od

70 M. Heidegger, *O vprašanju biti*, Maribor 1989. Izjemen vpogled nam tozadevno nudijo *Vier Hefte I und II*, GA 99, Frankfurt/M. 2019.

začetka celokupne izdaje leta 1975, kar bi sicer bilo hvalevredno opravilo, ki bi vključevalo tudi velik del »filozofske produkcije« zadnjih desetletij. Nedvomno pa velja pomisliti, kaj naj, ustrezno s predloženim redosledom izhajanja tekstov v *Gesamtausgabe* in spremljajočo recepcijo, pravzaprav obravnavamo kot pozno *Heideggrovo misel* – mar naj se omejimo na njegove, po nastanku kasnejše spise iz časa po drugi svetovni vojni ali pa je tu potrebno upoštevati tekste, ki so v okviru *Skupne izdaje* po Heideggrovih navodilih pričeli izhajati leta 1975, saj so skoraj vsi po vrsti na novo vplivali ne le na ožjo recepcijo Heideggrove misli, marveč tudi na aktualno filozofsko dogajanje, ne glede na to, kakšen pomen in veljavo mu pripisujemo. Še pomembneje pa je, da odpirajo tematsko polje poznosti filozofije iz mislenja zgodnosti.

Če se je to vprašanje ob izidu *Prispevkov za filozofijo* leta 1989 še zdelo nekako postransko, pa tega ni mogoče več trditi od pričetka izdaje Heideggrovih dnevniških zapiskov, naslovljenih kot *Črni zvezki*, leta 2014, ki naj bi z nekaterimi, sicer precej redko podanimi stališči potrjevali Heideggrovo antisemitsko naravnost v obdobju nacizma ter še nadalje in tako rekoč brez možnosti popravila očrnili že tako omajani »družbenopolitični« ugled »mojstra iz Schwarzwalda«. A brati *Črne zvezke* samo na podlagi teh škandaloznih mest ni nič manj škandalozno, kot se kažejo ta mesta sama. Vsekakor pa soočenje bitnozgodovinskega premisleka s svetovnostjo neposredne družbenozgodovinske situacije, kolikor vključuje spojenost totalizacije metafizike z metapolitiko totalitarizma, na poseben način zaostri položaj filozofije v njeni poznosti.⁷¹

71 »To, v takšnem na-daljevanju potekajoče premočevanje moči se kaže v mnogoterih pojavnostih, ki, tako kot so izkušene, zapadejo nekemu dojetju s pomočjo predanega metafizičnega pojmovnega sestava.

Govori se o '*dinamičnem*' in s tem meni, ne da bi se поблиže in sploh opredelilo bistvo sile, samopreplavljanje sproščene in nastavljene pogonske sile.

Imenovano je '*totalno*' in se misli moči svojstveno bistvo, da ne trpi ničesar zunaj

območja svojega delovanja, ki ga je za povrh še moč označevati kot 'dejansko'. Kaže se na 'imperialno' in zadene ob poveljevalni značaj moči, ki se zoperstavlja nudenju, pogajanju ali pričakovanju naključja; kajti k njen sami svojskemu premočevanju same sebe spada poveljevalno podrejanje vsega, kar se mora znajti znotraj okrožja njenega razpolaganja.

Omenja se 'racionalno' in zadene ob preračunljivostni značaj vsega poveljstvenega, ki obkroža zaprt krog porazdelitve in upravljanja sile.

Napotuje se na 'planetarno' in hoče povedati, da domočevanja moči niso le vselej 'totalna« sama v sebi (v nanašanju na državo, narod), temveč postavljajo svoje zapore na mejah naseljene zemeljske krogle in njene sfere razpolaganja (atmo- in strato-sfera), kar hkrati nujno pove, da je planet kot celota uporabljen za 'intervencijo', zaradi česar je iskanje planetarnega nasprotnika postalo neizogibno.

Vendar vse te in druge označbe bistva moči nikoli ne, ker bistveno ne, zadostujejo da se spozna mahinacijo /narejenost/ kot tako, tp. b i t n o-zgodovinsko kot obliko vladavine sebe odvrčajoče biti in njene neutemeljene resnice, saj se tako pojmovanje izpolni le v odločenju, s katerim se *ta* narejenost kot taka po neki plati in s tem sploh ustanovi v odstrtju lastnega bistva« (M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt/M., str. 19).

METAPOLITIKA HEIDEGGROVIH ČRNIH ZVEZKOV

Ob obelodanjenju Heideggrovih dnevniških zapiskov, znanih kot *Črni zvezki*,⁷² je najprej potrebno poudariti dvoje: Heideggrovo volilo o obelodanjenju dnevniških zapiskov, brez vsebinskih korekcij, posebej seveda kar zadeva stališča, ki tvegajo oceno »antisemitizma«, in drugič: da je ta izdaja sklepno dejanje projekta *Heidegger Gesamtausgabe*, kar samo po sebi prispeva neko topologijo pogleda nazaj.⁷³ Od tod gotovo izhaja tudi zagata urednikov in založbe Klostermann, kako zgrabiti primer in hkrati posredno zagotoviti, da celotni Heideggrov opus ohrani svojo intelektualno kredibilnost. Urednik Peter Trawny je bil skorajda primoran, da k izdaji teh zvezkov prispeva poseben komentar.⁷⁴

Izdaja *Črni zvezki* je sprožila pravi vihar znotraj celotne *Heidegger Forschung*, eni so skočili pokonci, drugi udarili po mizi, tretji odstopili, četrti ogorčeno nastopili, peti prestopili v drug filozofski tabor, šesti poskočili, kako je Heideggrovo ime vendar

72 Doslej so v sklopu izdaje *Črni zvezki* objavljeni teksti: M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, Frankfurt/M. 2014; *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, Frankfurt/M. 2014; *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, Frankfurt/M. 2014; *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, GA 97, Frankfurt/M. 2015; *Anmerkungen VI–IX (Schwarze Hefte 1948/9–1951)*, GA 98, Frankfurt/M. 2018; *Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1947–1950)*, GA 99, Klostermann, Frankfurt/M. 2019; *Vigiliae und Notturmo. Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957*, GA 100, Frankfurt/M. 2019.

73 Treba je poudariti, da je tako topologijo pogleda nazaj kot do-mislenje lastne misli v prvi vrsti zasnoval Heidegger sam; prim. k temu M. Heidegger *Zu eigenen Veröffentlichungen*, Frankfurt/M. 2018. S tem se sproži vprašanje paralelne hermenevtike, ki je imanentna Heideggrovi misli v celoti, še posebej pa je relevantna v *Črni zvezkih*. Podrobneje o tem D. Komel, »Zur ‚Hermeneutik der Überlegung‘ in den Schwarzen Heften«, v: *Jenseits von Polemik und Apologie. Die »Schwarzen Hefte« in der Diskussion*, izd. A. Denker in H. Zaborowski. Freiburg/München 2020, v pripravi.

74 P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt/M. 2014.

še vedno imenitno – seveda, da njegovo omenjanje še nas naredi za pomembneže. Po obširnem medijskem pometanju, ki ga je še dodatno podkrepila objava Heideggrovih pisem bratu Fritzu,⁷⁵ je bilo pričakovati, da bo po izdaji *Črnih zvezkov* recepcija, vsaj za nekatere največje filozofske avtoritete 20. stoletja, lahko samo še negativna. Avtoriteto si je sicer v prvi vrsti in morda celo nalašč omajal avtor sam, ki se ni izognil objavi zanj osebno problematičnih mest, čeprav je objavo *Črnih zvezkov* prihranil za zaključek celokupne izdaje. A objava je kot po načrtu »padla« v svetovno situacijo, ki sebe ne more prav posebej in sploh kakorkoli šteti za moralno privilegirano – ne v razmerju do preteklosti ne v odnosu do prihodnosti. Ne zaznamujejo je le številna družbena navzkrižja, nasprotja, protislovja in nesorazmerja, pač pa predvsem neznansko *pospeševanje* le-teh. To seveda ne opravičuje Heideggrovega »političnega primanjkljaja« in »značajskih pomanjkljivosti«, prav tako pa tudi ne upravičuje politikantskega »poravnavanja računov«, ki ne vračuna stroškov z nami samimi.

Heideggrove misli in njenega vpliva verjetno ne bi bilo težko izbrišati iz zgodovine 20. stoletja, če bi se ta zgodovina sama izkazovala kot »pripravna« za to – kar pa se očitno ne. Če med pripravo tega besedila slišim vest »Svet se spopada z največjo humanitarno krizo po letu 1945« ali »Svet je dolžan 380 bilijonov dolarjev« – kaj potem? Naj skomignem, komu pomignem, kaj namignem, naposled pa še malo pomežiknem?⁷⁶ Saj je vse v najlepšem redu.

75 W. Homolka/A. Heidegger (izd.), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*, Freiburg 2016.

76 »Iznašli smo srečo – pravijo poslednji ljudje in mežikajo.« Z vseh strani – s pomočjo naše sociologije, psihologije in psihoterapije in še z nekaterimi drugimi sredstvi – skrbimo za to, da bodo vsi ljudje v kratkem na enak način postavljeni v enako stanje enake sreče in da bo zagotovljena enakost blaginje vseh. Kljub tej iznajdbi sreče ljudi žene od ene svetovne vojne v drugo. Ljudstvom mežikajo: mir je odprava [Beseitigung] vojne. Vsekakor bi lahko mir, ki odpravi vojno, zagotovila le vojna. Zoper ta vojni mir začnemo ofenzivo miru, njene napade komaj lahko

A v katerem *redu*? Je to *sploh* še *kak red*? Mar ne vstopa vse v neko *izredno stanje*? Toliko hujše je vprašanje, kaj in koga naj tu zastopamo? Naj se odločimo za prestopništvo, ko pa je stanje samo že prestopilo samo sebe? Heidegger v zvezi s tem stanjem, ki je vstalo in prestopilo sebe, v pripisu k »Večernemu pogovoru v taborišču za vojne ujetnike v Rusiji med mlajšim in starejšim« iz *Razgovorov na poljski poti* zapiše: »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.«⁷⁷ Pripis je po svoji problematičnosti vsekakor na ravni ozloglašenihih zapisov v *Črni zvezkih*, obenem pa ne gre zanikati, da ohranja svoj kritični potencial vse do danes, morda zlasti danes. V pogovoru najdemo tudi nadvse pomemben namig, kaj na bi bilo zlo-nosno:

»Zlonosno je 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 povsem ne izbruhne in ki se, ko izbruhne, še pretvarja ter se v svojem grozenju pogosto pritaji, kot da ga ne bi bilo.«⁷⁸

Potem ko starejši izrazi mnenje, da je zlonosno »nekaj po meri volje«, mlajši odgovarja »Morda je sama volja zlo.«⁷⁹

označimo za miroljubne. Vojna: zagotavljanje miru; mir: odprava vojne. Kako naj bi mir zagotovili s tem, kar mir odpravlja? Ali je tu kaj najgloblje padlo iz tečajev ali pa sploh nikdar še ni bilo v tečajih. Medtem ‚vojna‘ in ‚mir‘ ostajata kakor dve deščici, ki jih divjaki nenehno drgnejo drugo ob drugo, da bi prižgali ogenj. Vmes se mora poslednji človek gibati v predstavljanju, po katerem je vse zgolj pomežiknjeno in je lahko pomežiknjeno zaradi nedomačnega usojanja, ki modernemu človeku preperečuje gledati čez se in čez svoj način predstavljanja. Zato človek po sili razmer v svoji vrsti predstavljanja, v mežikanju, išče formo za ukrepe, ki naj bi ustvarili svetovni red. So kongresi in konference, komisije in dodatne komisije kaj drugega kot pomežikovalne organizacije pomežikovalnega dogovora nezaupanja in hinavščine?« (M. Heidegger, *Kaj se pravi misliti*, Ljubljana 2017, str. 74–75)

77 M. Heidegger, *Razgovori na poljski poti*, Ljubljana 2004, str. 247.

78 Ibid., str. 214.

79 Ibid., str. 214.

V obzorju aktualnih scenarijev dobivanja na moči, ki se je Heidegger izkazala kot »volja do volje«, ⁸⁰ nam Črni zvezki nudijo kontroveržno pričevanje in spričevalo verzije časa, ki je očitno še vedno nismo v stanju docela osmisлити in zato grozi, da se vrne v vsej svoji zli banalnosti. ⁸¹ Kako naj drugače opredelimo to, kar se nam vztrajno servira kot *stanje sveta po zgodovini*, hkrati pa širi nasilje taiste zgod-

80 »V zapisih o moči še nisem videl tistega, kar si Ti naznačila z ‚radikalnim zlomom‘ [mit dem radikal Bösen]. Nekaj let kasneje, ko sem v volji do moči spoznal voljo do volje, sem mislil na brezpogojni dvig absolutnega iskanja lástnosti v biti. Da pa si bila Ti tukaj, in iz tega ‚tukaj‘ tu tudi ostaneš, je vse spravilo bliže, naju in Tebe. Obenem naju zdaj naraščajoča grožnja Sovjetov sili, da gledamo jasneje, jasneje kakor zdaj gleda Zahod. Namreč, zdaj smo neposredno ogroženi *mi*. Stalinu sploh ni treba napovedati prav nobene vojne več (ki si jo omenjala). Vsak dan dobi kako bitko.

Prav nič si ne domišljam, z mojim mišljenjem pripadam najogroženejšim, ki bodo izbrisani prvi. Ni nas mogoče zgolj ‚fizično‘ ‚povoziti‘ v nekaj dneh; lahko se tudi zgodi, da še dolgo časa ne bo mogoče predajati vélikega in spravljati naprej bistvenega, saj česa takega ni več: da bi čakali na prihodnost, ki bo šele odkrila to, kar je skrito, ki ohranja izvirnost« (»Pisma Martin Heidegger – Hannah Arendt«, *Nova revija*, 18, 202-203, str. 175).

81 V luči tako mišljene volje se ni moč povsem strinjati z Žižkovo presojo Heideggrovega »korakanja«: »Heidegger preprosto (in odločilno) *ravna napak*, ko holokavst zreducira na tehnološko proizvodnjo trupel; v dogodku, kot je holokavst, obstaja odločilni element volje ponižati in prizadeti drugega. Žrtev se obravnava kot objekt na refleksiven način, zato da bi se jo še naprej poniževalo, kar je v očitnem kontrastu z industrijsko pridelano zelenjavo, kjer namera prizadejati bolečino umanjka – v industrializiranem poljedelstvu zelenjava preprosto *je* zreducirana na objekt tehnološke manipulacije« (S. Žižek, »Zakaj je Heidegger leta 1933 napravil pravi korak (toda v napačno smer)«, *Problemi*, 46, 3-4, 2008, str. 41–42.) Ne gre za zastopanje kakega (moralnega) stališča, marveč za vpogled, ki izhaja iz samega zadevnega stanja. Heideggrova naznaka se glasi: »Poljedelstvo je zdaj motorizirana industrija hrane, v bistvu Isto kot proizvodnja trupel v plinskih celicah in uničevalnih taboriščih, Isto kot blokiranje in stradanje dežel, Isto kot proizvodjanje vodikovih bomb« (M. Heidegger, *Einblick in das was ist. Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Frankfurt/M. 1997, str. 27). Glej tudi J. D. Caputo, »Heideggerjev škandal: mišljenje in bistvo žrtve« v zborniku *Primer Heidegger. Besede, dejstva, misli*, ur. U. Grilc, Ljubljana 1999, str. 160–177. Zbornik vključuje tudi nekatere dokumente iz obdobja Heideggrovega rektorata, ki so sicer v celoti objavljeni v: M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*, Frankfurt/M. 2000. Heideggrov

vine? Zavedajoč se tega, se ne moremo obnašati, kot da smo iz njega že davno izstopili in ga lahko varno z distance obsojamo in presojava. *Distanca*, če že hočemo in kot je med drugim nešteto krat poudarjeno v *Črnih zvezkih*, prihaja od drugod, iz zgodovinskega odtegovanja biti. Kako je možna odkrita beseda o tistem, kar se odvija kot »zgodovina«, če to, kar naj bi tvorilo njen smisel, *samo sebe skriva* v odtegovanje? Je možno, da se ob tem zatemnjevanju ali že kar mraku smisla ter sosledno omračevanju sveta prezre ali celo s prezirom gleda tisto, kar se zgodovinsko odvija tako rekoč pred našimi očmi in od česar se kot priče lahko tudi zmeraj umaknemo ali pa se nam enostavno izmakne.⁸²

V Heideggrovem primeru ne gre za tako umikanje in izmikanje. Ali pač? Ključno vprašanje, ki se poraja ob Heideggrovih »antisemitskih« formulacijah v *Črnih zvezkih*, je seveda, ali nas Heidegger še prepriča kot pričevalec svojega časa. S tem se seveda tisto, kar je v *Črnih zvezkih* podano tako rekoč *črno na belem*, obda v *chiaroscuro*, tako kot se v *chiaroscuro* zavija *bit*, kolikor sebe odteguje zgodovini. Heidegger se sicer sam v primerjavi, recimo, z Jüngerjem nikoli ni postavljaj kot pričevalec časa, pač pa je zadržal držo čuječega premišljevalca usode biti, ki v pričujočnosti tega časa nima časa, *bistvuje brez bistveno* ter ostaja svojemu *dogodju odgodena*. Črni zvezki so predvsem spričevalo tega premišljanja izpada biti iz časa, iskanje izvora tega izpada, ki se ne pokriva z iskanjem kake izvirnejše biti, kot sicer domneva izdajatelj *Črnih zvezkov*. Ali misliti *naproti* tej odsotnosti biti nujno povleče s seboj misliti *proti* času? Kaj kaže ta »proti«?

Tu še posebej izstopa predpona »anti-«, ki smiselno karakterizira ne le to, kar je v *Črnih zvezkih* moč prepoznavati za Heideggrov anti-semitizem, pač pa tudi anti-amerikanizem, anti-boljševizem, anti-nacionalsocializem, anti-krščanstvo, anti-demokracija, anti-

rektorski govor in kasnejši zagovor sta bila že prej objavljena v reviji *Phainomena*, 6, 21-22, 1997, str. 233-266.

82 Prim. M. Heidegger, *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957)*, GA, 100, Frankfurt/M. 2019, str. 290.

-imperializem, anti-filozofijo, anti-kulturo, anti-znanost itn. Zdi se, da ta anti- spremlja določen resentment, ki se mu Heidegger očitno ni mogel, ni znal ali celo ni hotel izogniti. Kolikor mi je znano, v *Črnih zvezkih*, pa tudi v kakih drugih spisih, ne nastopa anti-nemštvo (tako kot, recimo, pri Nietzscheju, ki je resentment, duh maščevanja primislil volji večnega vračanja),⁸³ na podlagi česar bi lahko sklepali, da je poreklo tega resentimenta pri Heideggru morda treba iskati v latentni tesnobi, da bi mu *ukradli domovino* – potem ko mu je bila ta, če je to sprejemal ali ne, že *ukradena*.⁸⁴ Vse Heideggrovo ukvarjanje s Hölderlinom poteka v znamenju pričakovanja, da se mu ta domovinskost znova od nekje prikrade.⁸⁵ Vendar pa zaradi občutka lastne brezdomovinskosti ni mogoče odrekati domovinskosti in doma drugemu. Je zakon Hestije same.

V *Črnih zvezkih* najdemo namige, da naj bi Judje bili celo spodbujevalci in pospeševalci novoveškega razdomovinenja, kar seveda

83 »To ja, samo to je samo maščevanje: nejevolja volje na čas in njegov, je bilo.« (F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1999, str. 164). Prim. k temu Heideggrov zapis »Kdo je Nietzschejev Zaratustra«, v: *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 110–137, ki izrecno omenja »domotožje okrevajočega« (str. 111), glede Nietzschejevega duha maščevanja pa se vpraša: »Toda kako naj Človek prevzame oblast nad Zemljo, kako naj vzame v oskrbo Zemljo kot Zemljo, če in kolikor zaničuje zemeljsko, kolikor njegovo razmišljanje določa duh maščevanja?« (ibid., str. 126).

84 Da to seveda Heideggru nikakor ni bilo neznano, kaže njegovo stalno obkrožanje *das Unheimliche, to deinon* v *Biti in času* in v kasnejših premislekih Hölderlinovega pesništva. Druga pot prebolevanja tega »anti«, »proti«, »gegen« se nakazuje v poskusu udomovljenja v tistem odprtem, ki ga nudi *Gegend*, plan, polja, naprotje, razprtosti pre-bivanja; v zvezi s tem je treba omeniti predvsem že prej navedene *Razgovore na poljski poti*, kjer se odprta dalja (*Weite*) prebivanja kaže tudi kot kontra-punkt utesnjenosti taborišča za vojne ujetnike v Rusiji, v katerem je nekaj let prebil Hermann Heidegger: »Širjava nas nosi k brezpredmetnemu, a nas vseeno obvaruje pred tem, da bi se razblinili v njem. Naše bitje razveže v odprto in ga hkrati zbira v preprosto, kot da bi bilo njeno mujenje tu čisti prihod, ki smo mu mi vhod« (ibid, str. 212).

85 Tudi v svojem zadnjem zapisu, pismu prijatelju teologu Bernhardu Welteju, nekaj dni pred smrtjo, Heidegger izpostavi kot poglobitveno vprašanje sodobnosti: »Ali in kako v dobi tehnizirane civilizacije še lahko je domovina« (M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Frankfurt/M. 1983, str. 243).

meče zelo nenavadno luč oziroma senco na razmerje med preganjalci in preganjanimi.⁸⁶

V *Črnih zvezkih* tudi ne najdemo nobene omembe požiga freiburške sinagoge leta 1938, nedaleč od univerze. Pač se Heidegger v svojih predavanjih iz zimskega semestra leta 1941/42 z naslovom *Hölderlinova himna Spomin* ob razvitju tematskega sklopa »prijatelji – tujci – povratek domov« loti razlage grške besede *synagoge* (v pomenu »skupaj spraviti«, »shodnica«) kot Platonove besede za bistvo lepote,⁸⁷ in to v povezavi z besedo *prophetein*, »vnaprej govoriti v stanju vnesenosti«⁸⁸ – kar je gotovo izstopajoče, še posebej, če upoštevamo to, kar glede judovskega profetstva lahko preberemo v *Črnih zvezkih*: »Profetstvo‘ je tehnika odvrčanja od usodnostnega zgodovine. Je instrument volje do moči. To, da so največji profeti Judje, je dejstvo, katerega skrivnost še ni bila premišljena.«⁸⁹

Ob tem pomislimo, koliko so potem iskrene Heideggrove besede, izrečene kmalu po drugi svetovni vojni Hannah Arendt:

»*Retten*«, rešiti, ne pomeni le: ravno še pobegniti nevarnosti, temveč za vnaprej sprostiti v bistvo. Ta *neskončna namera* je končnost človeka. Iz nje zmore človek prestatati duha maščevanja. Že dolgo mislim o tem, ker zgolj moralična drža ne zadošča, prav tako ne poljubna izobrazba.

86 »Svetovno judovstvo, spodbujeno z emigranti, spuščeni ven iz Nemčije, je vsepovsod neoprijemljivo in mu pri razvitju moči ni nikjer potrebno, da sodeluje pri vojnih dejstvih, medtem ko nam preostaja zgolj to, da žrtvujemo najboljšo kralastnega naroda« (M. Heidegger, *Überlegungen, Schwarze Hefte 1931–1939*, GA 96, 2014, str. 121). Michael Marder, sicer skupaj z Giannijem Vattimom tudi urednik zbornika *Deconstructing Zionism*, London/New York 2014, se je v zvezi s tem oglašil v članku »A Fight for the Right to Read Heidegger«, *The New York Times*, 20. 7. 2014, na katerega se je odzval Ben Cohen z zapisom »From Heidegger to Gaza«, *Commentary Magazine*, 23. Glej še zbornik *Heidegger, die Juden, noch einmal*, ur. P. Trawny in A. Mitchell, Frankfurt 2015.

87 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«*, GA 52, Frankfurt/M. 1982, str. 176–177.

88 Ibid., str. 127.

89 M. Heidegger, *Überlegungen (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, Frankfurt/M. 2014, str. 127.

»Človek mora izkusiti najnotrišnje vodstvo biti, da se lahko vzpostavi tam, kjer prestaja to, da pravičnost ni nikakršna funkcija moči, temveč žarek odrešujoče dobrote. Zgolj internacionalno in ‚združeno nacionalno‘ se še vedno zakrito hrani z nacionalnim, ki je v svojem bistvu neosvobojeno. Narodi sveta šele morajo podarjati svojo najsamolastnejšo moč v neskončno namero odrešilne dobrote, da bo človeštvo v zgodovinskem dostojanstvu doraslo poslanju biti in se bo v njej rešilo.«⁹⁰

V tem bitnozgodovinskem kontekstu »[...] ima usoda Judov in Nemcev svojo lastno resnico, ki je naše historično računanje ne doseže«.⁹¹

Kaj bi Hannah Arendt rekla ob branju *Črnih zvezkov*? In kaj bi dejal Celan, ki je od Heideggra pričakoval v tem pismu Arendtovi sicer naznačeno »odrešujočo besedo«.⁹² Pismo Elfride Heidegger (ki se ji pripisuje še večja zavzetost za nacionalsocialistično revolucijo kot Heideggru) Malvini Husserl z dne 20. 4. 1934, potem ko je Heidegger že nastopil svoj rektorski mandat, ni pa še vstopil v NSDP, kaže na zavedanje in določeno obsojanje antisemitskih postopkov nove nacistične oblasti, saj izraža obžalovanje, da se je na spisku godnih za prisilno upokojitev znašel tudi Husserlov sin Gerhard, sicer profesor prava in borec iz prve svetovne vojne.⁹³ Vsekakor pa ima spor med Heideggrom in Husserlom druge korenine in ni bil spodbujen šele s Heideggrovim rektorskim angažmajem leta 1933.⁹⁴

Seveda bi nizanje teh biografskih referenc lahko potekalo tako rekoč brez kraja in konca – v tem smislu je gotovo zanimiv tudi intervju s Hermannom Heideggrom, v katerem svoje starše vztrajno brani

90 Ibid., str. 176.

91 Ibid., str. 176.

92 Podrobneje o tem A. Božič »Iz majhnega daljnega / z željami prepredenega / sosedstva«, *Phainomena*, 21, 80-81, 2012, str. 35-44.

93 »Pisma Martin Heidegger – Hannah Arendt«, *Nova revija*, 18, 202-203, 1999, str. 176.

94 Prim. D. Komel, *Razprtost prebivanja*, Ljubljana 1996, str. 15-27.

pred očitki nacionalsocializma.⁹⁵ A to ne odpravi problematičnosti domnevnih antisemitskih stališč, ki so očitno podane iz same ravni Heideggrove bitnozgodovinske misli, ne pa nekje ob njej. V tem pogledu najbolj zbode zapis: »Vprašanje vloge svetovnega judovstva ni rasno, marveč metafizično vprašanje po načinu človečanskosti, ki, *preprosto nevezana*, lahko prevzame nalogo izkoreninjenja.«⁹⁶ Tu lahko posumimo, da je Heidegger svoj »antisemitizem« zastavil na bolj koreniti in zato celo nevarnejši ravni od nacionalsocialistov, ki pristajajo na rasni princip in v njem tudi pristanejo. V zvezi s tem smo že omenili spremljajoči občutek resentimenta, duh maščevalnosti, ki pa po Heideggru, kakor je razvidno iz pisma Hannah Arendt, ne more izzveneti drugače kot v dovršitvi in hkratni sprostitvi zgodovine biti, kar pa hkrati prinese s seboj neznansko zagnanost v bivajoče in stran od biti v *razliki* do bivajočega. Poudarjeno smo zapisali »v razliki«, kajti sicer smo v past, da bit (*Sein*) kot b i t (*Seyn*) kljub Heideggrovemu podoku⁹⁷ še naprej razumemo zgolj v smislu identitete bivajočega, ne pa tistega, kar šele prihaja in kar že prestajamo skozi razliko biti in bivajočega.

Kako se v mislenje razlike vplete resentment, ki slej ko prej izdaja neko voljo po identiteti in identificiranju, je možno vsaj okvirno razumeti iz tega, da ontološka razlika sama po sebi *nosi* celotno metafiziko in ji v tem smislu še vedno *pripada*, tudi ko se jo na podlagi mislenja razlike skuša prevladati; zato je v zadnji konsekvenci potrebno *preboletje razlike same*. Šele tak »sentiment« lahko osvobodi misel od »resentimenta«.

Da pa spust k dogodevanju razlike nima samo metafizičnih, pač pa tudi politične razsežnosti, nas v *Črnih zvezkih* opozori Heideggrov

95 H. Heidegger, »Es war ein lieber Vater«, *Die Zeit*, 6. 3. 2014, <http://www.zeit.de/2014/11/hermann-heidegger-schwarze-hefte>.

96 »Pismo Elfride Heidegger Malvini Husserl«, *Phainomena*, 6, 21-22, 1997, str. 231-32.

97 V tem pogledu bi še posebej opozorili na dva zvezka *Skupne izdaje* z naslovom *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1/2, Frankfurt/M. 2013, ki sta izšla tik pred *Črnimi zvezki*, prav tako v uredništvu Petra Trawnyja.

namig iz časa njegovega rektorata,⁹⁸ da *metafizika prerašča v metapolitiko*: »*Metafizika tubiti se mora po svojih najbolj notranjih vezeh poglobiti in razširiti v metapolitiko naroda.*«⁹⁹

Na izraz »metapolitika« pri Heideggru prej nisem naletel,¹⁰⁰ kot takega sta ga v ospredje postavila Jacques Rancière¹⁰¹ in Alain Ba-

98 V tej povezavi velja napotiti na komentirano izdajo Heideggrovih seminarjev o Heglovi Filozofiji prava iz leta 1934/35 *On Hegel's Philosophy of Right. The 1934–35 Seminar and Interpretive Essays*, ur. P. Trawny, M. Cavalcante Schuback in M. Mar-der, London/New Delhi/ New York/Sydney 2014.

99 Martin Heidegger, *Überlegungen (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, Frankfurt/M. 2014, str. 243.

100 V pogledu Heideggrove povzdignjene rabe oznake »metafizika« je vsekakor zanimivo delo Petra Vierecka *Meta-Politics: the Roots of the Nazi Mind*, ki je prvotno izšlo leta 1941, leta 2003 pa še v razširjeni izdaji (skupaj s pismom Thomasa Manna) z naslovom *Meta-politics. From Wagner and the German Romantics to Hitler*, New Brunswick/London 2003. Izraz »metapolitika« je sicer uporabil nemški filozof in diplomat Constantin Frantz v odprtem pismu Wagnerju, objavljenem leta 1978 v *Bayreuther Blätter*, na katero se sklicuje tudi Viereck, ne da bi podrobneje razčlenil kontekst Frantzove (zoper Bismarcka uperjene) pobude za prenovu nemške politike po vzoru *Sacrum Romanum Imperium*, pri čemer naj bi bila metapolitika do utečene politike v podobnem razmerju kot je metafizika do fizike. V skladu z Viereckovim razumevanjem bi metapolitika nemštva dosegla svoj »simbolni vrh« v *Triumfu volje* Leni Riefenstahl. Vsekakor je metapolitika najtesneje speta z voljo oziroma nejevoljo ljudstva ter močjo oziroma nemočjo množic. Valentin Kalan v razpravi »Evropa, demokracija in velika politika: o nekaterih aktualnih temah Nietzschejeve politične filozofije«, *Phainomena*, 24, 94–95, 2015, str. 51–82, napoti k Nietzschejevi rabi izraza »metapolitika« v kontekstu »velike politike« (F. Nietzsche, *H genealogiji morale*, Ljubljana 1988, str. 340). Prim. k temu tudi F. Nietzsche, »Gospodarji zemlje«, *Phainomena*, 24, 94–95, str. 259–276.

101 Rancière postavlja koncept metapolitike med arhipolitiko in parapolitiko ter nasproti politični filozofiji: »V modernem dispozitivu ‚politične filozofije‘ resnica politike ni več situirana onstran politike v njeno bistvo oziroma njeno idejo. Situira-na je pod politiko ali zadaj za njo, v tistem, kar politika skriva in obstaja zgolj zato, da bi skrivala. Metapolitika je udejanjenje te resnice, ki ni situirana nasproti demo-kratski faktičnosti kot dober model nasproti smrtonosnemu simulakru, pač pa kot skrivnost o življenju in smrti, vpisana v samo osrčje vsake demonstracije politike. Metapolitika je diskurz o neresničnosti politike, ki podvaja vsako politično demon-stracijo spora, zato da bi dokazala njeno nepoznavanje njene lastne resnice, tako da vsakič zaznamuje razmik med imeni in stvarmi, razmik med izjavljanjem *ljudstva*,

diou,¹⁰² najdemo ga pa tudi v naslovu glasila nove desnice¹⁰³ *Elemente der Metapolitik zur europäischen Neugeburt*, ki je izhajalo med leti 1986 in 1998.¹⁰⁴ Sam sem ga uporabil pred desetletjem in pol, ko se je sprožila intelektualna diskusija o političnih naslednjih invazije na Irak, da bi z njim zajel medsebojno spletenost in iz tega izhajajočo *spletko* metafizike in politike, ki opredeljuje sodobnost filozofije v 20. in 21. stoletju, ne glede na to, ali se postavlja na pravo ali napačno stran v spopadu, ali skuša delovati politično ali apolitično.¹⁰⁵ Heidegger ne le

človeka oziroma državljanstva in tem, kako je to upoštevano, razmik, razkrivajoč temeljno nepravilnost, ki je tudi sama poistovetena s konstitutivno lažjo. Če je antična arhipolitika ponujala zdravilo za zdravje skupnosti, se moderna metapolitika predstavlja kot simptomatologija, ki v vsaki politični razliki, denimo med človekom in državljanom, odkrije znamenje neresnice« (J. Rancière, *Nerazumevanje. Politika in filozofija*, Ljubljana 2005, str. 100–101).

102 »Z ‚metapolitiko‘ razumem učinke, ki jih lahko neka filozofija na sebi in za sebe potegne iz tega, kar mislijo dejanske politike. Metapolitika nasprotuje politični filozofiji, ki trdi, da politike niso mišljenja in da je zato filozofova naloga misliti ‚politično‘« (A. Badiou, *Kratka razprava o prehodni ontologiji. Očrt metapolitike*, Ljubljana 2010, str. 193). Nadaljnja napotila glede pojmovanja metapolitike najdemo pri Seyli Benhabib, ki se v članku »Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida«, *The Journal of Political Philosophy*, 2, 1, 1994, str. 1–23, med drugim dotakne odnosa med metapolitiko in dekonstrukcijo v Derridajevem delu *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*, Paris 1994, ter pri Robertu Espositu, ki v članku »The Metapolitical Structure of the West«, *Qui Parle*, 22, 2, 2014, str. 147–161, kritično pretresa tudi deli Joachima Ritterja *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M. 1969, in Manfreda Riedela *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt/M. 1975.

103 Glej: A. de Benoist, *Manifest za evropski preporod*, Ljubljana 2018.

104 Glede zgodovine pojmovanja metapolitike od 18. stoletja naprej napotujemo na geslo »Metapolitics« v: *Encyclopedia of Political Theory*, ur. M. Bevir, Thousand Oaks 2010, str. 878–880.

105 »Metapolitika je to, kar sledi iz metafizike kot kulture filozofije, ki je vsled tega prešla v filozofijo kulture, kolikor jo opredeljujejo kriznost, avantgardizem, revolucionarnost, postizem in se zunanje kaže kot zlom identitete, tj. nemožnost identificiranja človeškosti z lastno kulturo, njena nedoločljivost v kulturi, s katero se mora zdaj ukvarjati [...]. Metapolitični prehod je spremstvo tehnoznanstvenega pohoda. Metapolitika nosi v sebi re-volucijo humanosti, ki je bolj temeljna od vseh drugih družbenih in znanstvenih revolucij, ker je volja duha, ki sam zapade nejevolji, duha

da ji ni ubežal, marveč jo je hotel neposredno izruvat iz »tubiti«. Prav na osnovi Heideggrovega primera je tudi jasno, da *znotraj metapolitične mahinalne volje* filozofskega izjavljanja ni mogoče ločevati od političnega ali ideološkega; s stopnjevanjem *lika*, vzetega v smislu jün-gerjevske *totalne mobilizacije*, izgine tudi sicer zgovorna *razlika* med njima. Pod diktaturo metapolitike brezpogojno prehajamo od govora samega k učinkom govora, kar omogoča tudi napredek politične propagande. Ne glede na to, koliko ji nujno (v smislu »nuje breznujnosti«)¹⁰⁶ podležemo ali ne, preostaja ne le kot izziv filozofije, marveč predvsem kot *poviz misli*, da se vzpostavlja kot govor po sebi, ne pa zgolj kot kak njegov učinek:

»Nevarnost je, da dosedanji človek o odločitvah, ki prihajajo – o njihovi posebni zgodovinski podobi ne moremo nič vedeti – misli prekratko in jih zato išče tam, kjer nikoli ne morejo pasti. Kaj je druga svetovna vojna pravzaprav odločila, če ne rečemo nobene o njenih grozljivih posledicah za našo očetnjava, še posebej o rezu skozi njeno sredino? Ta svetovna vojna ni odločila ničesar, če odločitev jemljemo tako visoko in tako široko, da zadeva edinole bistveno usojanje [Wesensgeschick] človeka na tej Zemlji. Zgolj to, kar je ostalo neodločeno, se nekoliko bolj jasni. Pa tudi tu se znova stopnjuje nevarnost, da to, kar se v tem neodločenem pripravlja za odločitev in zadeva vladanje Zemlji v celoti – to, o čemer moramo odločiti –, še enkrat prisilimo v povsod prekratke in zadušljive politično-socialne in moralne kategorije in jih s tem odrinemo iz možne in zadostne osmislitve.«¹⁰⁷

maščevanja. Metapolitiko kot re-volucijo obvladuje re-sentiment in njegovo prebolevanje« (D. Komel, »Metapolitika, metapolitika«, *Phainomena*, 12, 45-46, 2003, str. 100–101). Prim. k temu še M. Kopic, *Proces Zapadu*, Dubrovnik 2003; M. Krivak, »Kaj je metapolitika«, *Nova revija*, 24, 277-279, 2005, str. 228–238, ter Ž. Paič, *Sloboda bez moći. Politika u mreži entropije*, Zagreb 2013.

106 Prim. pismo Elisabeth Blochmann z dne 21. 12. 1934: »In naša nuja je nuja breznujnosti. Nemoč izvirnega izkustva vprašljivosti tubiti. Tesnoba pred vpraševanjem lega nad Zahod; tira ljudstva na zastarela pota in jih na begu poganja nazaj v strohnele okrove« (M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910–1976), Frankfurt/M. 2000, str. 335).

107 *Kaj se pravi misliti*, str. 61.

VANJA SUTLIČ IN ZGODOVINSKO MISLENJE

Dva *Fenomenološka seminarja* na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani sem v študijskih letih 2015 in 2016¹⁰⁸ namenil kratkemu tekstu iz zapuščine Vanje Sutlića z naslovom *O zgodovinskem mislenju*, ki je izšel leta 2014.¹⁰⁹ Prisotni sprva niso dojeli, zakaj naj bi si pravzaprav zaslužil toliko pozornosti. Kasneje, ko je razumevanje zajelo svoj tok, so neredko onemeli spričo vprašanj, ki so jih odvrle s seboj na odprto morje »zgodovinskega mislenja«. Naposled je izskočilo tisto poslednje vprašanje: kaj se je zgodilo? Skoraj gotovo *nič*. A kako to, da se *dogaja nič*? Morda je to ključno vprašanje, na katerega je Vanja Sutlić sam skušal odgovoriti. Brez kake »odgovornosti« v smislu tistega, kar se danes ponosno postavlja kot nikogar obvezujoči moralni zahtevek. Prvo vezivo odgovornosti, njegova prвина je v tem, da *smo od govora*. Kolikor smo tako, se nam jasni in temni *svet*.

Tu ne bomo pojasnjevali celotnega sklopa Sutlićeve misli.¹¹⁰ Kljub relativno številnim interpretacijam in razjasnjevanjem¹¹¹ še vedno ni

108 Glej k temu tematske bloke v reviji *Phainomena* (25, 94–95, 2051, str. 231–307; 25, 96–97, 2016, str. 265–299) ter *Tvrđa* (1–2, 2017, str. 120–137).

109 V. Sutlić, »O zgodovinskem mislenju«, *Phainomena* 24, 94–95, 2015, str. 231–247. Damir Barbarić, ki je priskrbel prvo objavo teksta v reviji *Prilozi za izražanje hrvatske filozofske baštine*, 40/1, 79, 2014, str. 335–342, glede nastanka teksta pojasni: »Besedilo, ki ga objavljamo, je eno od zadnjih pisnih priobčenj Vanje Sutlića [1925–1989]. Najdemo ga v arhivu njegove zapuščine, ki jo je Inštitut za filozofijo [v Zagrebu] 1. decembra leta 2013 – skupaj s filozofovo knjižnico – od dedičev prevzel v hrambo in v raziskovalno obdelavo. Besedilo v izvirniku nima naslova, ta urednikov 'izvirnik' je na pomlad leta 1989 po nareku zapisala tedanja sodelavka, ga. Biserka Drbohlav, avtografa ni; predvideno je bilo kot začetek zadnjega poglavja knjige o Heglu, ki je bila takrat v pripravi in zaradi smrti avtorja ni izšla. Tematsko je sorodno zapisu 'Osnovni obrisi zgodovinskega mislenja' in objavljenemu dodatku v knjigi: Vanja Sutlić, *Uvod v zgodovinsko mislenje: Hegel – Marx*, ur. D. Barbarić, B. Drbohlav in D. Savić, Demetra, Zagreb 1994, str. 173–174, avtograf [slednjega] je v zapuščini ohranjen« (str. 231).

110 V zvezi s tem napotujem na razpravo »Bistvena sodobnost«, v: D. Komel: *Resnica in resničnost sodobnosti*, Ljubljana 2007, str. 65–76.

111 Prim. predvsem simpozijška zbornika: *Izgledi povijesnog mišljenja*, ur. Ž. Paić, Zagreb 2006; *Prema povijesnom mišljenju. Uz djelo Vanje Sutlića*, ur. D. Barbarić, Zagreb 2016.

razvidno njeno tematsko polje, ki ga je sam opredelil s *sodobnostjo tega, kar danes je*. Razvidnost lahko prisije le skozi razo jasnine, ki zase rabi *bistveno* zbranost mislenja. A kako je s tem v primeru uvida, da je *dogodek sveta to, da se nič ni dogodilo* in se nezadržno vrši obrezbistvenje vsega bistvenega? Nič se ni dogodilo v dobi, kjer je edino pomembno to, kar se aktualno pripeti, pa vendar v svojem neznanskem aktualiziranju nikoli ne more *postati sodobno*. *Postajati-sodoben* pa tvori ključno filozofsko prizadevanje Vanje Sutlića, ki ga preizkuša čez mejo filozofije same in s stopanjem po njej prepozna mero lastne misli.

Vseeno preostaja neko nelagodje, zakaj se pri izvedbi filozofskega seminarja opreti na kratek tekst o tako »eksotični temi«, kot je »zgodovinsko misljenje«. *Zakaj sploh Vanja Sutlić*, za katerega je po generacijskem redosledu le malokdo slišal, če pa že, potem verjetno iz kake nostalgije za nekim preminulim političnim sistemom in z njim minulo »marksistično filozofijo«?

Verjetno se filozofija, njena misel, dogaja, če in kolikor se dogaja, *zunaj domene imen* in celo *zunaj dometa tekstov*. Seveda moramo ta »zunaj« in ta »brez« prav razumeti, tako da se z *besedo* postavimo vanj, pri čemer nas danes vsekakor spreleti sum, da se, ko gre za filozofsko misel, ne *nahajamo nikjer*. Smo brez besedí. Tu nas seveda vsakdo, ki je vsaj malo seznanjen z današnjimi filozofskimi dogodivščinami, lahko prime, da potvarjamo stanje stvari. Filozofija je ja vidna na *Web of Science*, *Google Scholar*, *You Tube*, *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, *Academia* ... Vseeno ne bom lajkal. Ta vidnost filozofije ni *theoria*, marveč kvečjemu *teater*, v katerega se s filozofskimi nameni ali brez njih neznansko rado rine. Medsebojno prerivanje, kdo bo prvi v vrsti, je del spektakla in se ga celo razlaga kot spekulativni duh nove vrste, ki se preobraža v serijo obešenjaških prikazni. Tako ni nič čudnega, da nas resničnost plaši, da sleherno razodevanje resničnega sproža preplah. Filozofija, ki ne išče resnice resničnosti, marveč samo gleda, kje bo našla pozornost zase, se zgublja v odnosu do tega, kar danes je. Ta *bistveno so-dobni* odnos do biti je miselno vezivo Sutlićevega pojmovanja zgodovinskosti:

»Temeljna naloga sodobne filozofije je *miselno* dospevanje v nekaj nenavadno *enostavnega*, toliko enostavnega, da se izmika vsako-

dnevni, na ‚predmete‘ v svetu usmerjeni zavesti – četudi omogoča in njih in zavest. To enostavno in najenostavnejše je *zgodovinski sklop*, v katerega se vključujejo: bistvo človeka, bivajoče [bića] in sama bit. *Zgodovina [povijest]* ni drugega kot gojenje [zbivanje] *odnosa* človekovega bistva, bivajočega [bića] in biti. V strogem smislu je zgodovina *odnos*, seveda če z njim ne razumemo formalizirane relacije relativ, v katero lahko vstopi karkoli, temveč *izvorno polnino*, po kateri vse zgodovinsko *je*. Ta *odnos* ni nekaj naknadnega, kar predpostavlja samostojno bistvovanje [bivstvovanje] človeka, z ene strani, bivajočega in biti z druge. Zgodovina kot *odnos* šele *vzpostavlja* bistvo človeka v njegovem posredovanju med bitjo, ki se razdeljuje [odjelovljuje] v svetu, in med bivajočim(i), ki je (so) po njej, tj. nastopa(jo) v svetu.«¹¹²

Misel Vanje Sutlića kot ključnega protagonista, a obenem tudi antagonista praksisovskega filozofskega gibanja v bivši Jugoslaviji, ki je še posebej rad prijateljeval s slovenskimi filozofi, občudoval Pirjevčeve razmisleke, bil doktorski mentor Ivanu Urbančiču in Tinetu Hribarju itn., nam morda ponuja neko napotilo na brezpotju tistega, kar naj zavzamemo v odnosu do sveta, kolikor nas bistveno prevzema v zgodovinski nošnji. Terja, da mislimo *temeljno razsežje zgodovinskosti v bistvenem odnosu svetovnosti* ali kot je to strnjeno povzeto v zapisu *O zgodovinskem mislenju*:

»Zgodovinsko mislenje (*genitivus objectivus*) ne govori vsakodnevne metafizičnega jezika vseh naših zahodnih jezikov. Za zgodovinsko mislenje zgodovina ni objekt, kakor za znanost, ki računa, a ne misli, kakor tudi ni subjekt, o katerem govori[ta] znanost in običajna zavest. Zgodovina je primarno kazanje in naznanjevanje, dajanje in prejemanje resničnega od resničnega.«¹¹³

112 V. Sutlić, »Zgodovinski odnos in zgodovinsko mislenje«, *Phainomena*, 25, 96-97, 2016, str. 265–66. Prevedeno besedilo je poglavje Sutlićeve knjige *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, Sarajevo 1967, str. 361–382. Glede razmerja med filozofskostjo in zgodovinskostjo prim. tudi simpozijijski zbornik *Treba li filozofija svoju povijest?*, ur. I. S. Karasman in P. Šegedin, Zagreb 2016.

113 Na nav. mestu, str. 237. Terminološko primerjavo oznak »povijest«, »zgodovina«, »Geschichte«, »histoire« in »history« sicer Sutlić podaja v delu *Kako čitati*

V tavitološki formulaciji »*prejemanje resničnega od (onega) resničnega*«, »*istinitog od onog istinitog*«, prepoznamo to, kar je Sutlić opredelil kot *enostavnost odnosa med bitjo in človekom* in kar »metodično« zajame v pojmu *pro-iz-vodnega zgodovinskega sklopa* »bit – bivajoče – bistvo človeka«: »*Bit človeka se razlikuje od biti vsega drugega bivajočega prav po tem, da človek proizvaja bivajoče v svet, opirajoč se na zgodovinsko dostopno bit samo. Bit sama, bivajoče in bit človeka tvorijo celoto zgodovinskega sklopa [...]*«.«¹¹⁴

V enostavnosti odnosa med bitjo in človekom je zgodovinsko zadržano (epohalno) vse resnično mišljenje. V *resnici* smo sicer lahko priča temu, da se ta odnos znova in znova zapleta, da ga zavoljo tega spletkarstva lahko resnično mislimo samo v *trenutku posebne zbranosti*, kadar misli bistveno uspe *biti-sodobna*, da lahko resnično spregovori in pove resnico:

»Kolikor bo filozofija zaradi začetka/izvora novega sveta prehajala preko sebe (*trans*) v zgodovinsko misljenje, začetno/izvorno misljenje – misljenje začetka/izvora (v smislu genitivus subject. in object.), tedaj bo *globoko izkušeni trenutek sedanjosti v okretu še enkrat, in to odločno, porodil bistvo, za katero nam gre in po katerem smo dostojni svoje človeškosti*. Šele tedaj lahko ‚biti-sodoben‘ z zgodovinskim časom pomeni ‚biti-bistven‘, tj. svetovno epohalen.«¹¹⁵

Za programski naslov *Bistvo in sodobnost* lahko rečemo, da preinterpretira Heideggrov naslov *Bit in čas* v odpiranju *izkustva sodobnosti*, ki ga pri Heideggru neposredno, ne pa tudi zadevno, pogrešamo. Tako lahko v povezavi s podanim zgodovinskim sklopom »bit – bivajoče – bistvo človeka« ugotovimo, da Sutlić v primerjavi s Heideggrom misli ontološko diferenco ne le kot razliko biti in bivajočega, marveč še neposredneje iz vezave *biti in časa* v horizontu sodobnosti, kolikor ta vključuje to, kar danes je – ali pa bistveno

Heideggera. Zagreb 1989, str. 177–179.

114 Vanja Sutlić: »Intelektualac i korijeni apsurdna (uz Camusov ‚Mit o Sifizu‘)«, v: Alber Kami, *Mit o Sifizu*, Sarajevo 1961, str. 138.

115 *Bit i suvremenost*, str. 419.

umanjka, kar v temelju zaplete enostavni odnos biti in človeka ali ga celo izniči.

V tem okviru lahko opazimo nadaljnjo posebnost Sutličevega zgodovinskega mislenja, namreč da se ne zadovolji z marksistično opredelitvijo človeka kot delovnega bitja in njegovega družbenega bistva, ki ga kot takega omogoča postava dela. Človek si v svojem bistvu sam odgovarja na vprašanje, kdo (zgodovinsko) je, s tem ko po Sutliču »proizvaja bivajoče v svet«. Ta opredelitev »proizvajanja« nas na prvi pogled preseneti, seveda če v njej prezremo smiselno »korekcijo« zgodovinske vladavine dela, ki v nenehni samoreprodukciji izvaja izničevanje in zaničevanje človeka. »Ničenje zgodovinskosti« je diktirano iz same kapitalizacije *zgodovine kot vladavine*, ki *pro*-izvajalce dela za svoje *pod*-izvajalce: »Temeljna odtujitev je pervertiranje proizvodnje bivajočega iz biti v delo, ki ustvarja sužnje.«¹¹⁶ Nasproti sprevačanju in sprevrženosti funkcioniranja moči v diktaturi dela Sutlič postavlja *prevratno situacijo samega bistva človeka kot resnično revolucijo*. Filozofsko razsežje te prevratnosti in revolucije pri Sutliču ne sovпада z nobenim preteklim, današnjim ali bodočim revolucionarstvom. V slehernem revolucionarstvu ravno propade tisto *bistveno prevrata in revolta*, tj. *upornosti*, ki je položena v *svetovnost* zgodovinske eksistence. Na sledi tistega, kar Heidegger v *Biti in času* opredeli kot eksistencialno ustrojstvo *biti-v-svetu*, skuša Sutlič z naznako »proizvajanje bivajočega v bit« začrtati osvoboditev od vladavine dela kot *absoluta*, ki pogojuje odtujitev človeka v potujitvi svetovnosti same. Absolutizacija vseh odnosov kot stroja izničuje človeka kot bitje odnosa, ki prenaša bit, kar vodi v totalni nesmisel:

116 Ibid., str. 31. Glede soodnosa »proizvodnje in dela«, ki zavzema osrednje mesto v Sutličevi misli, glej *Praksa rada kako znanstvena povijest*, Zagreb 1987, str. 14–28. Pojem »proizvodnje« je nadalje sistematsko razvijal Ivan Urbančič, glej predvsem njegovi deli *Moč in oblast*, Ljubljana 2000, ter *Zgodovina nihilizma*, Ljubljana 2011. Heidegger v predavanjih *Grundprobleme der Phänomenologie* iz leta 1927 (Frankfurt/M. 1975) poudari: »V *proizvajanju* [*Herstellen*, pripravljanju] nečesa tiči primarni in neposredni odnos do biti bivajočega. In to pove: *bit bivajočega* ne pomeni nič drugega kot *proizvedenost* [*Hergestelltheit*]« (str. 213).

»Totalno kroženje enega in istega ob njegovem obnavljanju na vse višji ravni totalnosti, tj. istovetnosti in odstranitve ‚ničesar‘ kot principa individuacije, vzpostavlja tako, namesto trdnosti in konsistence bivajočega, *ničevnost*, *brezpomembnost* in *brezsmisel*. Pregnan zaradi ‚ničesar‘ v sebi v privatnost, svet in bivajoče v njem – vse kar je –, postaja nično. A njihova ničnost, prazno in vztrajno kroženje ‚niča‘ okoli ‚ničesar‘ – zgledajo in so indeks ter kriterij realnosti kot totalnosti.

Tako se na zgodovinskem primeru našega sveta še enkrat potrjuje *moč ‚ničesar‘* v svetovnosti – omejenosti ne le stvari, marveč sveta samega.«¹¹⁷

Tu se srečujemo še z eno specifiko Sutlićevega zgodovinskega mišljenja, in sicer, kako vanjo uvede problematiko niča na lomu »proizvajanja bivajočega v bit«. Sutlić, podobno kot Nietzsche, ki v nekemu svojem zapisu naznači, da »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‘)«, ¹¹⁸ tudi sam zazna nihiliziranje sveta kot nasledek izrinjanja niča in stabiliziranja biti v obstoj: »Ne le da vse kategorije filozofije in znanosti, skupnega življenja in znanja temeljijo na grabežu stabilnosti od spremembe, na zadrževanju neodvrtljivega toka – celi svetovi kot artikulirane konstelacije obstoječega in spremenljivega – s svojimi govori in logikami, institucijami in delovanjem – so kot *zgodovinski* svetovi odgovori človeka na ta brezglasni nagovor ‚ničesar‘ v dogajanju.«¹¹⁹

Vendar pa Sutlić v primerjavi z Nietzschejem ni zagovornik večnega postajanja nasproti neskončnemu obstoju, prav kolikor problematiko niča postavlja v drugačen kontekst, kot je metafizično razdvajanje biti in niča in na tem (ob)stoječe podvajanje biti in bivajočega, ki porokuje tudi vse druge oblike metafizičnih dualizmov:

117 Ibid., str. 412–413.

118 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, KSA 12, Berlin/New York 1988, str. 369.

119 *Bit i suvremenost*, str. 415.

bit – bistvo, eno – mnoštvo, idealizem – realizem, forma – materija, resnica – videz itn., ki vsi po vrsti brišejo enostavnost zgodovinskega sklopa.¹²⁰

Ključno sporočilo ali – če se poslužimo poimenovanja, ki ga Sutlić izpostavi tudi v zapisu *O zgodovinskem mislenju – vest zgodovinskega mislenja* se tako naznani:

»Nasproti totalnemu kroženju absoluta, postavlja, dela, odnosa, organizacije, pojma celote – kroga družbe, kapitala države itd., itd., vseh teh imen za bistvo tistega, kar se danes dogaja, se nahaja izjemno težka *enostavnost* smiselnega življenja, ki jo je – in to odločno – nemogoče doseči, razen z revolucionarno destrukcijo, ki je hkrati previdna gradnja. Iz ničanja je nemogoče izskočiti – potrebno se mu je postaviti nasproti na njegovih lastnih tleh. Ta tla so svetovnost sveta kot možnost ljudi in bivajočega.«¹²¹

Tu izpovedana *vest* zgodovinskega mišljenja ni imela družbeno-revolucionarnih nasledkov, tudi ni v ničemer prispevala h kakemu urejanju političnih razmer v tedanji Jugoslaviji ali kaj podobnega, čeprav je Sutlić verjetno ravno zaradi očitkov vpletanja v »realno politiko« potegnil zadevno vzporednico med lastno revolucionarno in Heideggrovo metapolitično pozicijo.¹²² Kaj tvori svetovnost revolucije?

120 V tem okviru je Sutlić tako eksistencialno-analitično kot bitnozgodovinsko razvije Heideggrove misli dojemal za neke vrste dualizem. Prim. V. Sutlić, *Kako čitati Heideggera, Uvod u problematsku razinu »Sein und Zeit«-a i okolnih spisa*, Zagreb 1986, str. 331.

121 *Bit i suvremenost*, str. 420.

122 V. Sutlić, *Kako čitati Heideggera, Uvod u problematsku razinu »Sein und Zeit«-a i okolnih spisa*, Zagreb 1986. V uvodnem pogovoru k delu *Praksa rada kao znanstvena povijest* Sutlić poudari: »Pri Heideggerju se prejemajoča bit odteguje mislenju, in v tem je njena končnost. Pri nas se totalni svet uniformnega dela v celoti kaže tistim, ki ga v svoji končnosti izkazujejo kot svobodo, tj. proizvajanje v zgodovinski sklop« (str. 28).

IVAN URBANČIČ O ISTINI

Nemara se ob tem, da se namenjam o spregovoriti o filozofiji Ivana Urbančiča, vzbudi pomislek, ali je sploh ustrezno govoriti o »Urbančičevi filozofiji«, saj je veliko, če ne večina njegovih razprav namenjena *izkustvu začetka in konca filozofije*. Vendar je hkrati jasno, da ta konec kot dovršitev ne pomeni zgolj zaključka zgodbe o filozofiji, filozofiji kot metafiziki, pač pa v nekem določilnem in odločilnem smislu zadeva *kraj prihoda njene misli*. Tako je tudi »Urbančičeva filozofija« temeljno zaznamovana s tem, da išče misel, ki je filozofiji sami še tuja, neznana in odrinjena. Noben filozof pa ne more kar preskočiti v misel oziroma se tak skok lahko zgodi samo v vztrajnem čakanju, ki ga izpolnjuje *zrenje in stremenje*.

Ko skušamo zavzeti odnos do Urbančičeve filozofije in njene misli, velja izrecno pripomniti, da ta ni na voljo že s tem, da odpremo kazalo kake od njegovih knjig (in »širši interes« glede Urbančičevih knjig pač ne seže dlje od kazala) in malo pobrskamo, kaj bi zanimivega našli. Kazala filozofskih knjig in brskanje po njih ne izkažejo zadevnega bistva, ki preveva to, kar je v zapisanem bolj *odkazano* kot *pokazano iz misli same*. Potrebno je vztrajno branje, študij, prebijanje skozi in še kaj ... V času internetne vsedostopnosti se seveda zdi to povsem odvečno in nepotrebno. S tem nezadržno postaja odvečna tudi filozofija sama, da pa bi pričakovali še kako misel v njej, se zdi očitno in odločno preveč. A od kod sploh jamstvo, da je misleči domislil zadevo lastne misli in da ni vse skupaj zgolj njegova domislila?

V tej povezavi je vsekakor treba omeniti, da se je Urbančič sam ob priliki, da predava študentom na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, pomudil pri problemu študija filozofije in temu namenil posebno predavanje, pravzaprav bolj sebi kot pa študentom. S poudarkom:

»[...] tvoj pristni določujoči motiv študija filozofije naj bi bil prav tisti, ki je gnal vse filozofiranje velikih filozofov. Ta pa ne more biti prav nič drugega kot tisto ‚bistveno filozofsko samo‘, ki je samo po sebi takšno, da bistveno pri-zadeva tebe samega kot človeka in določa/nosi

tako tvojo lastno človeškost. Drugače rečeno: med prvo odločilno zadevo vse filozofije v njeni zgodovini in med človekom, ki ga ta zadeva bistveno pri-zadene tako, da nosi – podarja – njemu njegovo človeškost, je tak izvorni odnos. Skratka: tisto ‚bistveno filozofsko samo‘ se kar najtesneje tiče bistva človeka – tebe samega – tako, da šele iz te zadeve si, kar si: človek evropske človeškosti.«¹²³

Ta navedek iz Urbančičevega predavanja *O študiju filozofije – na koncu filozofije izpred dvajsetih let* povzema Urbančičev odnos do študija filozofije, ki te neposredno postavi pred tebe samega. *Gnothi seauton*. To sicer lahko vzbudi napačen vtis, da iz navedbe izvemo že vse bistveno o Urbančičevi filozofiji in njeni misli, kar si seveda lahko domišljamo, a nič več kot to. Dovolj si je postaviti vprašanje, ki sva ga z Urbančičem sicer večkrat premlevala: Mar ne s takim postavljanjem soodnosa smisla filozofije in bitja človeka opravimo zgolj to, kar se danes v nekem totalnem smislu in resnici vrši in izvršuje: da se filozofija odpravlja in ukinja, *kolikor se vse, kar je, zvaja na človeka ter izvaja zanj in po njem?* Hkrati pa ta človeškost ne premore več same sebe v odnosu do biti, se pravi v svoji *en-kratnosti*, tako da mu je ta odnos ne *do*, marveč *od* biti, se pravi hkratnosti kot so-dobnosti biti, bistveno vzkraten. V tem »*kratu*« je vsebovan *iz-seček* časa, tisto »*die Weile*« in »*das Je-weilige*«. Ne kateri koli izmed časov, marveč *ta*, ki kratko malo sodi k biti sami, da ta izkazuje svojo *najdaljnjšo kratkost*, *vzkratenost*, in zato *vznesenost*, *ekstastikon*, ki *edino doprinese odnos enkratnosti*

123 I. Urbančič, »O študiju filozofije danes – na koncu filozofije«, *Phainomena*, 6, 15-16, 1997, str. 113–114. Sicer je Urbančič na Oddelku za filozofijo, o katerem sicer ni imel najboljšega mnenja, na povabilo Tineta Hribarja izvedel tudi celosemestrski filozofski kurz. Urbančičevo predavanje o študiju filozofije danes v nekoliko razširjeni obliki tvori tudi uvod v njegovo knjigo *Moč in oblast. Iz pomnjenja konca in začetka*, Ljubljana 2000, str. 19–60. V njej se Urbančič ne le (ponovno) »okrene« od Nietzscheja k Heideggru, kar zadeva vodilo misli, marveč tudi znova zastavi premislek izvornega izkustva istine in nanjo vezane (revolucije) proizvodnje. Njegovo predhodno delo *Zaratusastrovo izročilo II. H koncu zgodovine biti*, Ljubljana 1996, se zaključí z besedami: »Ne glej in ne išči v nji ‚Nietzscheja‘, ‚Heideggra‘, ‚Urbančiča‘ ali koga drugega, ne oziraj se na njene slabosti, ampak prisluhni skozi njo tistemu, kar jo je priklicalo: Prisluhni: NE-GODU ISTINE!« (str. 507).

človeka v hkratnosti biti. Odnos je nujno – in to je nujnost sama – odnesen in kraten, se pravi prost. In samo to je prostost.

Urbančič seveda ne povezuje smisla filozofije in bitja človeka na ravni take antropodiceje,¹²⁴ marveč je tu na delu neka *odprta ravnina odnosa*, neka *nosilna plan kot izvirno* torišče misli, ki zadeva *enkratnost človeka v hkratnosti z bitjo kot vzkrateno*, kar pogojuje bistveno in temeljno *prikrajsanost človeškega*. Še več: to človeško je določeno po tej svoji »pikrajsanosti«, nad katero je povsem odveč obupovati, pritoževati se, zgražati ter zganjati odpor, v *resnici* je to – v *neznatnem* – največji podarek in obdarovanost od biti ali, če se poslužimo Kocbekove in Urbančičeve besede: *darežljivost* biti, ki podarja tudi njo samo, gre *od* biti in pride *z* mislijo.¹²⁵ Vendar je spričo tega *skrivnega*

124 Glede pojmovanja »antropodiceje« glej D. Komel, *Razprtost prebivanja*, Ljubljana 1996.

125 Z »darežljivostjo« Urbančič *pre-misli* Heideggrovo »Ereignis«, »Es gibt«: »Naj zdaj poskusim vsaj približno rešiti ta čudni problem. Najprej slišim v nemški besedi »Ereignis« oglašanje neke vzgibanosti, ki jo reče izvirnejša »er-eignen« in ki jo približno izrazi zveza slovenskih besed »-za-svoje-dati/podariti«. Iz ozira na Heideggrovo misel se to »za-svoje-dati/podariti« odkrije kot svojstvo Biti same, vendar »svojstvo« ne kot kaka »lastnost« ali predikat Biti. To *svojstvo* Biti, *bistvo/ne-skritosti* Biti same je tisto, kar »daje/podarja« in kar tvegam imenovati »Darežljivost«. – Pri tem pa nimam nobenega zagotovila, da je prav *Darežljivost* tisto, kar Heidegger misli z besedo »Ereignis«. Torej čisto tveganje brez dokaza. Toda kdaj je kdo od največjih filozofov zgodovine »dokazal« svojo najlastnejšo misel? Vsakemu se je utrnila kot nedomišljeni *dar*. Sam pa niti ne spadam med filozofe. Vendar je gornja »razlaga« že in le naknadna, mogoča šele, ko ti nepričakovani preblisk »odkrije« *Ereignis* kot *Darežljivost*. Kdor ne zasliši večpovednosti bistvene filozofske besede, še ni vstopil v njeno obzorje. Ni pa Bit *Darežljivost*, ampak *tisto*, kar podarja sopripadnost *razkritosti Biti in vanjo odprtega človeškega bitja*, je *Darežljivost*, saj je le odtod – iz te *sopripadnosti*, iz te *sredine* – mogoč oni *preblisk*. Tako se v skrajnem najprej oveš, da *bistvo/resnica* Biti ni negibna, statična, zgolj stalna *prisotnost*, kakor je metafizika vse svoje zgodovine mislila *bit* bivajočega kot *prisotnost*. Resnica Biti je vzgibana *Vzkratenost*. *Darežljivost* biti kot *isto protivnega*. In le to pove beseda *Ereignis*. Seveda vse rečeno nakazuje le smer premisleka« (O krizi, Ljubljana 2012, str. 11–12). Kocbekovo pesem *Darežljivost* pesmi sicer Urbančič izrecno obravnava v prispevku »Poetika Kocbekove poezije« v *Kocbekovem zborniku*, Maribor 1987, str. 165. *Darežljivost* pesmi je v tem, »da je njena vzornost v presežnosti jezika«; o tem D. Komel »Vebrov

in zato edinstvenega daru bolje molčati, tiha priča ostati, misel pričakovati.

Urbančičeve filozofije v svoji temeljni zasnovi ne moremo jemati v kakem poljubnem kontekstu, iz stiske današnjega časa, v okviru ideološkega in kulturnega boja, problema Slovencev kot nacije, položaja filozofije na univerzi, statusa filozofije v kulturi, filozofije ter znanosti, socialne in politične nepravilnosti sveta sploh in podobnih »kriznih« in »kritizerskih« oboležij, pa še ne vem česa, kar se neznan-sko kopiči v tem času, *brez slehernega, tudi neznatnega znanja o njegovem skratu Kratu*. Tu je relevantna edino in samo *ta odprtost in čisti odnos med bitjo in človekom*, koliko zadeva zgolj čistino mislenja, *to aletheias pedion* (Platon, *Fajdros* 248b), ki *prizadeva* človeka in tvori njegovem *pri-zadevanje za filozofijo*. Urbančič sam velikokrat uporabi ta sklop *zadeve, prizadetosti in prizadevanja* za to, da se spravi na plano tisto, kar je *misлити*, kar je *naloženo mislenju* in tvori, tako kot je to opredelil Heidegger, njegovo samolastno *nalogo*.¹²⁶ Pride in gre sama od sebe, a *vmes nas rabi* v bistvenem *inter-esse*, v bistveni vmesnosti: ono *Da- sein* ali, kot je skušal naznačiti Urbančič z besedno igro, ki naj uglaši oglašanje biti v človeku: *BIT-JE*.¹²⁷

program fenomenologije jezika in določitev kraja govorice«, *Phainomena*, 2, 5-6, 1993, str. 72.

126 M. Heidegger »Konec filozofije in naloga mišljenja«, *Phainomena*, 3, 13-14, 1995, str. 34–51.

127 Ta Urbančičeva formulacija morda nikjer ne bolj zasveti kot v spominskem prispevku za Dušana Pirjevca: »V našem primeru z večernim nebom smo rekli, da se človeka dotakne, ga v pri-hodu zadene, pri-zadene, gane to *Da-nebo-Je*. Tako pri-zadet je človek lahko le, če je *kot bitje odprti kraj prizadevajočega prihoda tega ,Da-nebo-JE'*. Vendar, kako je lahko človek odprt temu, *DA-nekaj-JE?* Samo vtem, ko je človek sam *bitje*, je to *BIT-JE* kraj odprtosti pri-zadevajočega pri-hoda tega *DA-nekaj-JE* in je bit-je in to *Da-nekaj-Je* izvorno *so-rodno kot isto*; namreč v tem smislu isto, da človeško *bit-je* samo ni nič drugega kot prihod tega *Da (nekaj-vse) JE*. Človek, če naj bo zmožen zadetosti in pri-zadetosti od pri-hodnega *DA-nekaj-JE*, se kaže sedaj kot odprti kraj prihoda biti in je le kot tako pri-hodna bit, torej *bitje biti*. Samo ko biva človeško bit-je, *BIT JE*« (I. Urbančič, »Skica pred-estetske interpretat-

Upam, da ne bo zvenelo preveč zavajajoče, če rečemo, da je ta naloga po svoji naloženosti izrazito *šolska*, terja *šolo* v filozofiji. *Schole*, ki jo Aristotel razume kot podlago oblikovanja filozofije (*Metafizika*, 981 b), ne pomeni zgolj »brezdelice«, »prostega časa« ali »zgubljanja tja v en dan«, pač pa bistveno *prostost za sprejemanje zadeve misli same*, kolikor se ta lahko ponudi zgolj na odprtem in v skrajni *vmesnosti odnosa en-kratnosti človeka v h-kratnosti z bitjo*, ki se nam kot taka *krati in smo zanj* človeško *prikrajšani*. *Schole* je neko *kratko-časenje*, vendar v bistveni prostosti, ki se pusti nositi po odnosu *od – do* biti same, da z mislijo pride in se priglasí k besedi ali obmolkne.

Tako pridemo v zadrego, *aporijo*, ki jo Aristotel, pred njim pa že Platon, skupaj s *scholazein* in *thaumazein* obravnavata kot izvorne podlage filozofije (Platon, *Teajtet*, 155d; Aristotel, *Metafizika*, 981b–983a). Zadrega je povezana s poskusom prostega približanja Urbančičevi misli, ki terja pot izkustva, študij njegove filozofije, raztresene v številnih študijah in knjigah, izpovedane v mnogih predavanjih, pogovorih, a tudi v »umaknjenosti pred svetom« ... A tudi če vse to zberemo skupaj, vse skrbno in prizadevno preberemo ter naštudiramo, za čuda *ne zvemo prav ničesar o tem*, kaj tvori *izvorno misel* Urbančičeve filozofije, marveč se nam ta, nepričakovano, še bolj *zazanka*. Kako to? Zakaj zanke in uganke, ko gre za misel v filozofiji?

Pojdimo počasi, kajti očitno nas samo taka po-časnost, *schole*, za kratko zadrži, da se *umaknemo v misel, kontemplacijo, misli-časje*, da zlagoma popusti voz *misli*, ki je lastna neki filozofiji, čeprav nikdar in nikoli ni njena last, prav narobe – in *ravno v tem je zanka*, v katero se ujame vsakdo, ki *sebe* preskusi v misli ali se samo znajde v pripravljenosti za *izkustvo mislenja*. Zanko, v katero se *ujame* sleherni poskus, *da bi se misel ujemala*. Popusti z uvidom, da *miselna ujetost kaže v ujemanje misli in biti*,¹²⁸ v ujemanje kot *istovetnost misli in biti*, ki iz-

cije lepote. V spomin na nedokončani pogovor z Dušanom Pirjevcem«, v: *Mišljenje na koncu filozofije. In memoriam Dušan Pirjavec*, ur. M. Djurić in I. Urbančič, Beograd/Ljubljana 1982, str. 92).

128 Verjetno nihče ni bolje opisal te ujetosti misli v ujemanje resnice kot Nietzsche v *Pesmi težkodušja*: »Tako sem sam nekoč potonil / iz svojega blaznenja za resnico,

polnjuje smisel resnice kot tako *razvidne istosti*, *adaequatio*, ujemanja in korespondiranja – a vselej na *čistini nekega odnosa*, v katerem je to, kar je vneseno in miselno prihaja vanj, *hkrati vzkrateno*.

Misel pride sama, in sicer tako, da spričo nje preprosto *ostrmimo*. To *strmenje*, ki zajema *thaumazein*, *aporia* in *schole*, je bilo Urbančiču seveda znano in neredko se je v pogovorih z njim celo zgodilo, da se je po par ostrih besedah zastrmel nekam in ni popustil, kot da bi zadrževal ostrino povedanega. Sam je to razlagal s sebi lastnim značajem dogmatika, ki se v nekaj zapiči in ne popusti. In vendar smo se od takega dogmatika učili prostega filozofiranja.

»Dogmatika« ima danes seveda izrazito slabšalni pomen, tako da so tudi že pozabili, da izvira iz istega grškega glagola *dokeo* (»mislim«, »menim«, »zdi se«) kot *doxa*. Za *pradoksično* nam velja, kot pokaže Husserl v svojih *Idejah*,¹²⁹ *dogma biti*, ki *najbolj od vsega ostaja vedno ista*. Istovetnost biti same s seboj je tista, ki se naklanja mislenju, da se ukloni v poistenju z njo. V tem se skriva največji poklon človeku, ki pa ostaja skrivnost *istega v istem*. Mora ostajati isto. V tem je tudi vsa zanaka, namreč da je *zajetost s krogom misli in biti isto treba zajeti s krogom*.

Ostajati vedno isto je skrivnost filozofije, tega, kar je filozofiji misliti. V tem oziru je seveda več kot zanimivo, da je bil Urbančič, podobno kot pred njim France Veber, tako rekoč primoran, da namesto resnice vpelje besedo *istina*, ki je sicer hrvaška beseda za resnico.¹³⁰ *Ostajati veko-maj isto*, stati tako v istini in vladati kot skrivnost, ki krije

/ iz svojega vsakdanjega hlepenja, / naveličan dneva, bolan luči / – potonil dol, v večer, v sence: / od ene resnice / sežgan in žejen: / – še veš, še veš, vroče srce, kako te je takrat žejalo? – *Da sem pregnan od vsakršne resnice, samo norec, samo pesnik!*« (Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1999, str. 341). Urbančič se v obsežni spremni študiji k prevodu z naslovom »Nauk modernega Zaratustre« največ pomudi ravno ob problemu Nietzschejeve brezdanje ujemanja se in obenem ujete misli večnega vračanja enakega.

129 E. Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Ljubljana 1996, str. 158.

130 Podrobneje o tem D. Komel »Resnica‘ als slawisches Wort für die Wahrheit«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 45, 2003, str. 45–60.

raz-krito, je poslanica, ki *temeljno* zaznamuje filozofsko misel, njen vek, *aion*, poslanstvo, usojenost, se pravi zgodovinskost, ki v samem temelju razodeva brezdanji prepad med ujetostjo in ujemanjem v odnosu (do) *resnice biti*, da do temelja zaprepade bitje človeka v potezi samo-raz-kritja, ki rabi filozofsko utemeljitev. To ni le kaka nuja in stiska potisnjenosti človeka med svobodo in nujnost. Svobodo si je potrebno vzeti in to jemanje svobode predpostavlja neko mero, po kateri se utemeljuje. A kaj se tako prvobitno *jemlje*? Slovenska beseda »jemanje« ima dvojni smisel »vzemanja«, »odvzemanja«, a hkrati tudi »prihajanja«. Tako pravimo: »Od kod se je to vzelo, od kod se to jemlje?« To pomeni: »Kaj se godi?« *Istina kot resnica biti naznanja in oznanja temeljno dogodevanje, bistveno razprostriranje onstran večnosti in časa*, se pravi, *zgodnje, rano, spočetka kot arche-počelo, pošiljajoče in tako zgodovinsko vladajoče, po katerem nam prvobitno vlada svet*.

Tu se seveda porajata dva pomisleka, prvič, mar se nismo od Heideggra naučili »molitvice« o ontološki diferenci, da bit ni nič bivajočega, da v svoji *identiteti z mislenjem* ne more služiti kot *temelj bivajočega*? Drugič: Mar ne ravno razlika biti in bivajočega razpira odprtost odnosa med človekom in bitjo, ki ga ni mogoče identificirati na podlagi predstave mišljenja kot uma? Mar nas ni Heidegger podučil, da je treba misliti *bit brez ozira na bivajoče*¹³¹ ter dosledno opustiti predstavo biti kot temelja bivajočega?

A kako boš imel svobodo dopuščanja biti brez tega, da je to svoboda *do* in *od* temelja? Kaj je s tem imetjem, vzemanjem in jemanjem? *Ki daje. Es gibt*. Ali naj razumemo to, da bit ni nič bivajočega, kot opustitev vsega temeljnega in sprejemanje brezdanjosti in ničevosti? Ali je v mislenju biti brez ozira na bivajoče zgolj ta abstrakcija biti, ki jo merodajno podaja Hegel na začetku *Znanosti logike* kot tisto *nedoločno neposredno*, ali pa moramo misliti bit brez ozira na bivajoče iz

131 »Misliti bit brez bivajočega pomeni: Misliti bit ne oziraje se na metafiziko. Tak ozir pa še vedno vlada nameri, da se preseže metafiziko. V zvezi s tem je treba opustiti preseganje in metafiziko prepustiti njej sami« (M. Heidegger, »Čas in bit«, *Problemi*, 23, 1-2, 1995, str. 213).

razkrivanja ontološke difference, razbora prisotnosti in prisostvujočega, ki mu Heidegger pravi *hermenevtični odnos*?¹³² Mar ni Heidegger leta 1929 objavil spis z naslovom *O bistvu temelja* (in nato leta 1955/56 še *Načelo temelja/razloga*), se pravi, o *bistvenosti* in *temeljnosti*, ki pa ju je treba dojeti iz tega, *kar (se) godi in je*. Ali pa se raje gremo, tako kot Derrida, lov na duhove?¹³³

Mar ni tisto danes najgloblje segajoče in najdlje določujoče *bivanja* sploh: breztemelnost, brezbitvenost, brezsmiselnost, brezdomovinskost in brezčloveškost? *Bivanja* da, a to je *v celoti* in *kot svet* pristopno le iz *resnice biti*, ki pa kot taka ostaja uganka, da ne vemo od kod se jemlje, nima temelja, je pa temeljno določujoča glede tistega, *kar si od nje jemljemo* kot bivanje in celoto sveta. *Bolj ko se bit jemlje vase, bolj krije svoje razkrivanje, bolj jemljemo od nje, bolj smo gotovi sebe kot subjektivitete, ki s svojim objektivom predmetno približa bit do objektivacije in s tem zagotovi občo pozicioniranost sveta*. Drugega ne rabi, ker s tako »pozo« lahko vse rabi in izrablja, razpolaga z vsem, ne glede na lastno nerazpoloženje oziroma brezrazpoloženjskost v celoti bivanja. V tej indiferenci se boj za kapitalizacijo pozicij lahko odvija v neskončnost, kar se danes zdi tudi edina projekcija človekovega prebivanja na Zemlji, priložnostno spremenjeni v vesoljni Global:

»Današnji človek znanosti se s to znanostjo žene k neki odločitvi svoje – z uničenjem ogrožene – človeškosti. Zato je v tej znanosti sami shranjena še neka druga možnost.«¹³⁴ Ali, kakor Urbančič zabeleži v pripisu k Dionizovem reku »Jaz sem tvoj labirint!«: »Večnost – Dioniz: isto. Tak je sklad sopripadnosti (odnosa) biti in človeka: po bistvu biti biti – labirint = istina.«

132 M. Heidegger, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 126. K temu: D. Komel, »Vom hermeneutischen Bezug«, v: D. Barbarić (ur.), *Das Spätwerk Heideggers, Ereignis-Sage-Geviert*, Würzburg 2007, str. 59–60.

133 J. Derrida, *O duhu. Heidegger in vprašanje*, Ljubljana 1999.

134 I. Urbančič, *Moč in oblast. Iz pomnjenja začetka in konca*, Ljubljana 2000, str. 8.

Ujemanje med bitjo in človekom, temeljno dogodevanje istine se izkazuje kot ujetost v zanko in *aporetikon*. Jemanje biti, ki je prešlo v grabež, z vidika misli pa v *pojem* (*Begriff, conceptus*) bivajočega, je določeno s tem, da *(se) bit sama sebe jemlje. Esti gar einai*. Tisto, kar se javi na sami čistini odnosa med bitjo in človekom, kar ta odnos v istosti istine razkriva – ostaja skrito skozi svoje razkrivanje v celokupnost bivajočega, ki kot skupek tem bolj sili v ospredje, čim bolj se bit potiska v ozadje, kar človeka v odnosu *do–od* nje navdaja s stisko in zgroženostjo, brez *sproščenosti*. Heidegger je to sproščenost (*Gelassenheit*) od *Biti in časa* naprej skušal osmisлити iz *smisla biti* kot *prisostva* (*Anwesen*) v ospredju in *aletheia*, razkritosti, v ozadju. Sklad, ki narekuje temeljno dogodevanje filozofije kot *istenje istega* v po-istenju skozi *eno, enost, enotnost, edinost, enačaj, poedinost, edinstvenost, enakost* in *izenačenost*:

»Kljub temu lahko polnost spremembe prisostvovanja zgodovinsko potrdimo z naznačitvijo, da se prisostvovanje kaže kot *Hen*, kot eno samo samcato *Eno*, kot *Logos*, kot shranjajoči zbir veselja, kot *idea, ousia, energieia, substantia, actualitas, perceptio*, monada, kot predmetnost, kot zakonitost samopostavitve v smislu volje uma, ljubezni, duha, moči, kot volja do volje v večnem vračanju enakega. Zgodovinsko ugotovljivo lahko najdemo znotraj zgodovine. Razvitje polnosti premene biti se najprej kaže kot zgodovina biti. Toda bit nima zgodovine, kot ima zgodovino kako mesto ali narod.«¹³⁵

S podanimi napotitvami smo morda dospeli do preddverja Urbančićeve filozofije in njene misli, morda podali neko napotilo za njen študij, kolikor se seveda *sami iščemo na neki poti*. Kolikor se *ne*, je neprimerno dajati kakršnakoli napotila v tej smeri. Znajdemo se v tistem, kar najdemo, vse drugo mora počakati.

Povzemimo: odnos med en-kratnostjo človeka v h-kratnosti z bitjo se v *odsotnosti temeljnega in neprisotnosti bistvenega* absolutizira, kapitalizira, komunizira, medializira, informatizira, internetizira, socializira, privatizira, podružablja, etizira in estetizira, z eno besedo *totalizira*. Živi-

135 M. Heidegger, »Čas in bit«, str. 201.

mo v pogonu totalizacij: *kar se ne totalizira, ne obstoja*. Totalna vladavina je kot dosežek in hkrati presežek družbenozgodovinske totalizacije, ki jo danes prepoznavamo v globalizmu, *imperialna*. Ta *imperializem* nas vrne na sam pričetek Urbančičeve filozofske poti, kjer v obrisu že zasledimo njeno temeljno misel:

»*Imperializem nosi neko zgodovinsko razmerje med človekom in bitjo bivajočega*. Ker je človek sam neko bivajoče, je zato vedno v razmerju do *biti* bivajočega in je to razmerje zanj *bistveno*, zakaj v tem razmerju sta si izročena človek in bit, *kot to razmerje bistvujeta človek in bit*. Ker pa je to razmerje zgodovinsko nošeno po imperializmu, ker je to razmerje imperializem sam, je imperializem kot neko zgodovinsko razmerje med človekom in bitjo oz. bivajočim v celoti za človeka *bistven*, tj. on zbira in nosi to človeško bistvo. *Prav zato je bistveni imperializem*. Kot tak imperializem ne pripada niti samo človeku ali človeški družbi zase kot kaka obvladljiva naprava ali sredstvo niti samo ‚svetu‘ zase, temveč bistvuje kot razmerje med ‚svetom‘ (ali ‚naravo‘ kot metafizično mišljeno bitje oz. bivajočim v celoti) in človekom. (Ta imperializem je tisto *bitje sveta*, ki je bilo omenjeno na začetku v za-govoru tega spisa.) *Kot tako razmerje je imperializem bistvo zgodovinske resnice*, če je bilo bistvo resnice v evropskem mišljenju vedno določeno kot neko razmerje med *človekom* (mišljenjem, duhom ipd.) in *bitjo*‘ (materijo, vesoljstvom stvari ipd.).«¹³⁶

To, kar je Urbančič zapisal o imperializmu v navezavi na »Leninovo filozofijo« davnega leta 1971, je ostalo in ostaja še naprej nerazumljeno oziroma se razume zgolj tako, kot da bi Urbančič imel kaj proti Leninu in njegovi kritiki imperializma kot zadnjega stadija kapitalizma¹³⁷ ali mor-

136 I. Urbančič, »*Leninova filozofija*« ali o imperializmu, Maribor 1971, str. 57–58.

137 Kot vzorec kritike, ki se je takrat zgrnila nad Urbančičevega *Lenina*, naj navedemo zapis Borisa Zihlerla, visokega partijskega in državnega funkcionarja in enega glavnih komunističnih ideologov: »Verjetno se nad takšnim, dokaj brezplodnim igračkanjem s staro latinsko besedo ‚imperare‘ ne bi pretirano navduševala niti Nietzsche niti Freud, pa tudi Heidegger ne, čeprav je dal Urbančiču največ pobud za tovrstne ‚premisleke‘. Strinjam se z Urbančičem, da njegov spis ni kritika Lenina, in ga v tem smislu tudi nisem resno vzel, ko sem ga mimogrede omenil v svoji razpravi o Leninovih kritikih. Ta

da leninistom '69. Prav narobe. *Imperializem* v svoji temeljni poslanici in bistvenem (nad)zgodovinskem poslanstvu, kakor ga je skušal dojeti Urbančič, gre gladko čez vse to in še marsikaj drugega, ker je imperializem prav tisto, kar gre čez vse, tudi preko zgodovine in sveta, njegovo orodje in orožje pa je *tehnološki*. Je dejanskost, ki se jo od nas zahteva, virtualnost, ki izziva, tako da nas brezpogojno poziva, je to *bistveno odkazano in temeljno zaukazano*. Kako misliti mahinalno istino tega, kar se v istem obrača kot vedno enako, kaj je forma te uni-forme, ki formatira informacijo, kaj veli *digil*?

Imperialno je to, kar transepohalno *u-kazuje*, je *u-kaz*, *po-velje*, ki vse pelje, in to na način kroženja, ki proizvaja in troši samega sebe. Je *absolutno*, ni pa *boštveno*, saj je z njim tudi samo postalo *od-večno*.¹³⁸ Kako misliti v kroženju tega kroga, obračanju tega obrata? Kaj pomeni zgodovinsko mašilo re-volucije v tej mašini *totalitariuma*, je revolucio-

Urbančičev spis predvsem ne pove dosti in je kratko malo – nič, da uporabim priljubljeno besedo naših 'čistih' filozofov, lebdečih v praznem, visoko nad ,banalno razredno ideologijo', kakršno je Lenin eksplicitno in implicitno razvijal v boju za progresivne, socialistične cilje revolucionarnega delavskega gibanja. In če bi kdo še pisal o Urbančičevih ,premislekih' in njihovih rezultatih v razkrivanju Leninovega ,bistvenega imperializma', bi bil za tako pisanje nemara najprimernejši naslov *O Urbančičevi ,filozofiji' ali o filozofskem ,kolofoktarstvu'*. Kar se mene tiče, o tem nimam namena več pisati» (B. Ziherl, »Še enkrat o Urbančiču in njegovi ,čisti filozofiji', *Teorija in praksa*, 11, 9-10, 1974, str. 944–946). Ziherl se je odzval na Urbančičev odgovor »Na rob k Ziherlovemu ,boju za Lenina'« (*Teorija in praksa*, 11, 9-10, 1974, str. 943–944) k njegovemu zapisu »Lenin in njegovi kritiki danes in pri nas« (*Teorija in praksa*, 11, 5-6, 1974, str. 513–523). Tine Hribar navaja, da mu je »Boris Ziherl ob knjižici *Leninova ,filozofija' ali o imperializmu* Iva Urbančiča postavil ultimati: ,Napadi jo, ali pa ne moreš biti več predavatelj marksistične filozofije na FSPN'« (T. Hribar, »Pot do zbornika«, *Pirjevčev zbornik*, Maribor 1982, str. 7). Prepoved se je kmalu izvršila; Ivanu Urbančiču je bilo seveda že takoj onemogočeno poučevanje na univerzi.

138 Tako Urbančič v *Zgodovini nihilizma*, v razdelku, ki je posvečen vprašanju boga pri Dušanu Pirjevcu (str. 500), poudari: »Darežljivost sprosti pri-hod Boga v sveti okoliš človeškega sveta. Človek kot podarjeno bitje Biti more le pripravljati prihod Boga tako, da mu sprosti mesto prihoda od vse metafizične navlake metafizične epohe epoh. Vendar je to tema, ki ne spada v zgodovino nihilizma, zato tudi ne v študijo o nji. Vprašanje Boga ostaja odprto.« Pokazalno je, da se Urbančič ob tej opredelitvi okrene k »Problemu umetnosti v nihilizmu« (Ibid. str. 501–520).

narni revolt proti imperializmu vnaprej oprt na revolucionarno bistvo imperialnega?

REVOLUCIJA MED IDEOLOGIJO, ZGODOVINO IN FILOZOFIJO – SVETOVNI IMPERIALIZEM

Med revolucionarnimi dogodki, ki so obeležili zgodovino 20. stoletja gotovo izstopa *Veliki oktober*,¹ poimenovan tudi »Rdeči oktober«, »oktobrska vstaja«, »oktobrska socialistična revolucija«, »boljševiška revolucija«. Njegova obravnava v širšem razumevanjskem kontekstu »ruske revolucije«² ne spremeni kaj bistvenega na zadevi sami. Dоследna razgrnitev fenomena *Veliki oktober*, ki sam po sebi razodeva neko presežno fenomenalnost, gotovo zahteva razprostrtje vseh relevantnih okoliščin, ki so prispevale k temu, da je do njega prišlo, kakor tudi k tistemu, kar je iz njega izšlo. Vse to je bilo večinoma tudi že opravljeno in bibliografija relevantnih del je nadvse obširna, tako da vseh ne moremo posebej navajati. Razumevanje »zgodovinskega prihajanja do« sicer terja, da kot interpreti tudi sami »pridemo naokrog«. Tu ne zadostuje zgolj določena interpretativna zvižahnost hermenevitičnega kroženja, s pomočjo katere se lahko zrinemo za hrbet zgodovine. Treba si je »pritti na čisto«, še več, treba je razgrniti čistino zadevnega stanja, predvsem pa njegovega zagrinjanja in zastiranja ...

1 »Čeprav je bilo v imenu rdečega prapora s srpom in kladivom navsezadnje ubitih med 80 in 100 milijoni ljudi in čeprav je oktobrski projekt očitno propadel s padcem berlinskega zidu, Eric Hobsbawm, znameniti britanski zgodovinar marksistične provenience, vendarle prepričljivo dokazuje, da se je dvajseto stoletje v pravem pomenu besede začelo šele z oktobrsko revolucijo in da se je njegova celotna zgodovina odvila v znamenju spopada sil *„starega reda proti socialni revoluciji, za katero so verjeli, da je utelešena v, ali povezana z, ali odvisna od usode Sovjetske zveze in mednarodnega komunizma“*. Bržčas še bolj zanimivo pa je, da celo Hobsbawmov nič manj ugledni ameriški kolega Richard Pipes, sicer deklariran antikomunist, ugotavlja, da je bila ruska revolucija *„verjetno najpomembnejši dogodek“* stoletja, ki na vse nas še danes naslavlja pereče vprašanje, ali je *„človeški razum zmožen popeljati človeštvo od njegovih znanih nepopolnosti k zamišljeni popolnosti“* (iz najave oddaje *Oktobrska revolucija, najpomembnejši dogodek 20. stoletja* ob stoletnici oktobrske revolucije na RTV Slovenija, ur. G. Dekleva, 7. 11. 2017, <https://radioprvi.rtvsl.si/2017/11/intelekt-90/>).

2 R. Pipes, *Kratka zgodovina ruske revolucije*, Ljubljana 2013; O. Figes, *Tragedija ljudstva. Ruska revolucija 1891–1924*, Ljubljana 2013.

Zgodovinsko »razčiščevanje in razjasnjevanje« se vnaprej sooča s tistim, kar se na *čistini sveta* odvija in hkrati zavija v temo kot *zgodovinski čas* sam. Tega zgodovinskega časa, ki sicer lahko vse spravi na plano – kot *doba, vek, epoha*, a hkrati tudi zakrije *celoto*, ni moč iz vleči iz objema spomina in pozabe, marveč ga je mogoče le *človeško prenesti*. Prenesti tu pove: *prestati ga ter predati naprej*. Tako nam iz generacije v generacijo vselej *vlada svet* kot *bivajoče v celoti*, ki nam v svojem razodevanju kot tako vendar ostaja skrito in krije samega sebe. (S)krito razkrivajoče se vladanje sveta, ki ga prestajamo in si ga predajamo ter sporočamo, je v posebnemu smislu morda silnejše od narave. A kakor poje Sofoklejeva pesnitev vseh pesnitev, *veliko silne-ga, a nič silnejšega od človeka ne biva*.³ V zdvojenosti narave in sveta,

3 Brane Senegačnik v svoji razpravi o Sofoklejevi *Antigoni*, ki jo je vzpodbudila objava prevoda Ivana Hribovška, pri kateri je sam sodeloval skupaj s Kajetanom Gantarjem (prim. B. Senegačnik, »Translating as Prophesying One's Fate. Ivan Hribovšek and His Antigone«, v: *Classics and communism in theatre. Graeco-Roman antiquity on the communist stage*, ur. D. Movrin in E. Olechowska, Ljubljana/Varšava 2019, str. 243–251, str. 449–469), prav tako pa tudi lastna pesniška in eksistencialna izkušnja, poudari: »Kaj je resničnost (bit), ve človek zato, ker jo izkuša, ker preprosto je v njej, ker se ,nahaja' v svetu: ob tem izkustvenem vedenju se na koncu koncev potrjuje ali zavrača vse teoretično vedenje. Radikalnost končnosti pa je absolutna meja, onkraj katere se izbriše – ali potone v absolutno neznano – ne le posamezni človek, temveč tudi vsa ,objektivna', naravna in zgodovinska resničnost« (»Humanistična branja Sofoklove Antigone in humanistično razumevanje humanega«, v: *Evropski humanizem in njegovi izzivi/European humanism and its challenges. Primerjalna književnost*, 41, 2, 2018, str. 181). Od Smoletove drame *Antigona* naprej – neposredni ali vsaj posredni povod zanjo je bila obsodba Jožeta Pučnika na dolgoletno zaporno kazen, ki jo nekateri skušajo razlagati kot pragmatični oziroma preventivni ukrep tedanje politične vrhuške – se tu sproža temeljno oz. brezdanje vprašanje upora eksistence, pollaščenja oblasti in domočevanja moči, kot izstopi skozi merjenje Kreona in Antigone. Tega merjenja ni moč zvesti zgolj na razmerje politike in etike že zato, ker Antigona ni enodimenzionalni lik; v Smoletovi drami je sploh odsotno prisoten. Sicer je »primer Antigona« osrednja točka spoprijema med Slavojem Žižkom in Tinetom Hribarjem, ki je Antigono obširneje obravnaval v delu *Tragična etika svetosti. Sofoklova Antigona v evropski in slovenski zavesti* iz leta 1991, pred obravnavo Žižkove dramatizacije *Antigone* (S. Žižek, *Antigona*, Ljubljana 2015) in po njej pa objavil članka »Zakaj Antigona Žižku ne da miru«, *Nova revija*, 24, 280–281, 2005, str. 224–256 (v širšem razpravljalnem kontekstu tudi v *Ena je*

narave in zgodovine, narave in kulture, narave in zakona, *physis* in *nomos*, ostaja odprto, kaj poziva in morda neodklonljivo zavaja človeka, da je *človek*. Malce bolj hudobna pomisel bi bila, da je ključno prav to *zavajanje*, da ponuja celo ključ do zgodovine, v kateri in s katero človek *postaja* človek. Prvotna zavedenost potemtakem tiči v *vstaji človeka*, ki vzpostavi vladavino ljudstva, demokracijo, ki pa ne daje absolutnega, marveč zgolj relativno jamstvo za to, da *smo ljudje*, ne pa kaka horda, razpeta med herojstvom in hlapčevstvom usojenega in prisojenega.

Vprašanje, ki se je, ozirajoč na zgodovino, že tisočkrat ponovilo: Kako je do tega prišlo, da je ljudstvo tako nasedlo, kako se le pusti tako zlahka zavesti?⁴ So razlogi v ljudstvu ali človeku? Morda v samem dogajanju zgodovine, morda v samem načinu, kako svet je? Se tu morda kaže *nuja nadvlade nad tem, kar človeku že vnaprej vlada in se godi kot svet*?

Tako gledano bi bila družbena revolucija močnejša od naravne evolucije, kolikor je v njej volja do volje, da premaga tudi moč samo, in sicer *za-voljo prisile oblasti*. Prisila je nekaj drugega od gole sile in nasilja; izraža neko nujnost in nujo, vendar pa v njej hkrati tiči nagib, ki v svoji samodejnosti in lastnem samozagonu vključuje tudi pogoj možnosti svobode. Vse to je povezano z oblastjo, ki ravno na podlagi oblastne prisile oziroma v podložništvu pred njo ni le gola moč, saj sozajema osvojitvev in polastitev; oblast se nas, ravno v tem, da se je zaradi dobivanja moči polaščamo, sama polašča ter je v tem smislu nadmočna. Oblasti ni nikoli dovolj moči, po drugi strani ob-

groza, Ljubljana 2010, str. 313–355), in »Zakaj Žižek na smrt sovraži Antigono?« (v: *Humanistika in humanizem*, ur. N. Grafenauer, Ljubljana 2016, str. 254–260).

4 »Prav neverjetno je, kako hitro ljudje takoj, ko si jih podredimo, tako docela pozabijo prostost, da je nikakor ne morejo ponovno pridobiti. Služijo tako ubogljivo in tako rade volje, kot bi ne izgubili svobode, temveč pridobili suženjstvo. Je že res, da najprej služimo neradi in pod prisilo, a tisti, ki pridejo kasneje, služijo brez obžalovanja in rade volje počno to, v kar so bili njihovi predhodniki prisiljeni« (É. de La Boétie, *Razprava o prostovoljnem suženjstvu*, Ljubljana 2014, str. 26). Glej tudi G. Orwell, *Svoboda ali suženjstvo?*, Ljubljana 2018.

last nikdar ne zadovolji moči, kolikor v njej vlada neskončno poženje. Zadovoljitev je nepogojena, užitek brezpogojen. Oboje skupaj ne izčrpa smisla, da je človek sam sebi kot *bitje, ki mu je biti, nezadosten, biva brez zadoščenja* in si mora zavoljo tega šele izbrati svoje *dostojanstvo*, da ne postane maščevalni sebinezadostnež, ki ne le da »ne more najti nobenega zadovoljstva«, pač pa mu bistveno *nikoli ni dovolj in nikdar zadosti*.

Izbor tu pomeni kroženje v okoliščinah, ring življenja in smrti, ki traja na veke vekov. Potem pride revolucija, ki ima raje zgodovino kot večnost, a samo zato, da v pravem trenutku opravi z njo in jo odpravi. Odprava zgodovine kot predpripravo terja *ideologijo*, ki v zagotavljanju svoje *pravosti* prekaša sleherni svetovnozgodovinski nazor in nanj oprto politično prepričanje. Zato se raje kot z njim spopada s »konkurenčnim«¹ religioznim prepričanjem, katerega načeloma ne moremo šteti – tem bolj ga pa lahko vsilimo – za pravo ali nepravo; pravda okrog tega pa je bila, kakor vemo, precej (na)silna in je dodobra opredelila absolutizacijo ter absolicijo Zgodovine. (Z velikim Z običajno menimo tu Zahod, ki pa je že zdavnaj presegel svoje meje in omejitve, ne samo v smeri V, pač pa tudi S in J.) Ne gre za to, da religiozno vero zamenja ideološka; ideologija ne veruje v *nič*, se pravi, *niti v nič*, zaverovana je sama vase in razen tega nič, kar pomeni, da nikoli ne pride do nič. S tem je postavljena pod vprašaj tudi njena lastna odprava zgodovinskosti. Kaj pa vsi ideali, idoli, idejnosti? So zgolj za-voljo in po volji ideologije same.

Veznik »med«² v naslovu poglavja lahko razumemo kot naznako doslej nakazanih ideoloških, zgodovinskih in filozofskih karakteristik, ki naj jih upoštevamo ob interpretaciji fenomena revolucije, nadalje pa lahko pomeni – ravno kolikor ga fenomensko zajamemo kot dogodek: *smiselno razsežje revolucije se ponuja v trojstvenem dosegu ideologije, zgodovine in filozofije*, ki ga je v njegovi fenomenskosti in dogodkovnosti možno zajeti samo na podlagi te trojnosti, ne da bi en element zvajali na drugega, nenazadnje je za revolucijo bolj kot element ključen njen moment. Kolikor se oktobrska revolucije in revolucije, ki ji sledijo, dvigujejo proti kapitalističnemu redu, bi

nemara bilo potrebno dodati »ekonomski«, pa tudi »geopolitični« in še kak drug *dejavnik*. Vendar pa to ne pojasni samega *delovanja*, ki se tu sproži, ter tega, kar je v njem *na delu* kot njegova *dejanskost*, kolikor ta v sebi vključuje *možnost* revolucije, prevrata. Gre za *družbeno* dejanskost, ki zadeva *delovanje družbe*. A kako bi družba »de-
lovala«? Družba ni le obrat, ki obratuje, marveč tudi obrat, ki obrača in preobrne na način prevrata, revolucije, kar predpostavlja ne le drugačen, marveč tudi drugi svet, ki *naj ga zaseda družba*. Kako je s tem zasedanjem sveta, ko gre za njegovo spremembo, prevrat, revolucijo?

Pokazalno je sicer, da ne govorimo le o družbenih, pač pa tudi o znanstvenih, tehnoloških revolucijah, industrijskih, ekonomskih, umetniških ... revolucijah; revolucionarni niso le dogodki, pač pa tudi odkritja, izumi in stvaritve. A tudi slednji prejmejo svoj revolucionarni pomen na podlagi lastnega prispevka k družbenim spremembam, ob čemer niti ni nujno, da »pridemo na boljše«, vsekakor pa je pomembno neko zagotovilo napredka in razvoja, s katerim *družba kot taka vse bolj in bolj postaja gotova same sebe – ne le kot kakega skupka naključno zbranih subjektov, pač pa kot subjektiviteta*. Z »družbo« in njenimi »spremembami« torej ne moremo predpostavljati kar katerakoli »družbena dogajanja«, marveč se nam tu nakazuje obrat v smislu *obratovanja*, »mašinerije«, ki zadeva in obrača *obstoječe v celoti, vključno z njeno prevratno možnostjo*. Družba kot *izpostava subjektivitete nujno postaja totalna*. Družbeno telo⁵ funkci-

5 Pojmovanje družbenega telesa v pogledu konstitucije političnega sploh je dosledno razvil Claude Lefort, pri čemer se je oprl na razpravo E. H. Kantorowicza *Kraljevi dve telesi. Študija o srednjeveški politični teologiji* (slov. prev. Ljubljana 1997). »Pomen teh transformacij, če jih gledamo z vidika monarhičnega modela starega reda, bi lahko povzeli takole: demokratična družba se vzpostavi kot družba brez telesa, kot družba, ki onemogoči reprezentacijo organske totalitete. Vendar ne zato, ker je brez enotnosti, brez definirane identitete; ravno nasprotno: izginotje naravne določenosti, nekdanj pripete na osebo kralja in na obstoj plemstva, je omogočilo vznik družbe kot povsem družbene, tako da ljudstvo, narod, Država nastopijo kot univerzalne entitete in je vsak posameznik, vsaka skupina v enakem razmerju do njih. Toda niti Država, niti ljudstvo, niti narod ne nastopajo kot substancialna de-

onira kot korporacija.⁶ Kolektivizem in korporativizem sta, čeprav po svoji funkcionalnosti različna, v svojem družbenem bistvu ista. Ali se iz te totalnosti razvije tudi tisto, kar označujemo kot totalitarizem, ali pa vendar za silo ohranjamo neke »demokratske standarde« samega uveljavljanja družbe kot totalnosti obračanja in obratovanja, v njenem jedru *ne zadeva*, kaj šele *prizadeva*, saj je totalizacija edina *substancia* take subjektivitete čez vse. Na pohodu je *totalitarium*.

Ernst Jünger je v svojem delu *Hoja po gozdu*⁷ v tej navezavi ponudil prispodobo Leviatana. Hobbovo delo *Leviatan* iz leta 1651⁸ je napovedalo subjektivitetni družbeni obrat in kot tako ostaja primarna referenca, a nič več kot to.

Velikega oktobra po načinu njegovega družbenega pojavljanja in

janskost. Sama njihova predstava je odvisna od političnega diskurza in sociološke ter zgodovinske razdelave, zmerom navezane na ideološke razprave« (C. Lefort, »Vprašanje demokracije«, *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Ljubljana 1999, 24–25). Na tej podlagi razvije tudi opredelitev totalitarizma: »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« (»Logika totalitarizma«, *ibid.*, str. 77). Vpogled v totalitarno strukturo po Lefortu lahko pripomore k razumevanju ključnih paradoksov demokracije (glej: »L' image du corps et le totalitarisme«, v: *L' invention démocratique. Les limites delà domination totalitaire*, Paris 1981, str. 174). Primerjavo Lefortovega dojetja teološko-političnega ustrojstva z Agambenovim podaja Katja Kolšek v članku »Demokratska invencija kot mesijanski dogodek«, *Filozofski vestnik*, 27, 1, 2006, str. 49–64; prim tudi I. Osojnik, *Somrak suverenosti. Tanatalna politika oblasti*, Ljubljana 2013.

6 Pojem »korporacije« obravnava P. Bojanić, »'As'. Person as Corporation – Corporation as Person. What is (in)corporatio«, *Phainomena*, 23, 88–89, 2014, str. 143–156. Tako kolektivistično kot korporacijsko odliko totalitarne strukture je poosebil Laibach.

7 E. Jünger, *Waldgang*, Stuttgart 2008.

8 Th. Hobbes, *Leviathan*, Cambridge 1996. Prim. tudi G. Agamben, *Leviathans Rätzel*, Tübingen 2014.

javljanja, ki kot tak pritiče »javnosti«, ni mogoče zajeti v kontekstu »družbenih sprememb«. Kot revolucionarnega dogodka z najširšim možnim vplivom na družbene procese v 20. stoletju ga prav tako ni mogoče pomensko skrčiti na reformni poskus za izboljšanje družbenih razmer ter od tod ocenjevati njegovo uspelost ali neuspelost. Ne izraža le upora, porojenega iz odpora do družbene situacije, pa tudi ne protidružbenega izpada, ki vodi v splošni propad in obči nered; »vstaja ljudstva« proti obstoječemu redu leta 1917 se ne dvigne zgolj iz podrejenosti proletarskega razreda, *marveč se povzdigne iz nadrejenosti postavitve novega oblastnega reda v totalu*. Če že gre za kak »družbeni eksperiment«, se ta ne dogodi zgolj s sproženjem in z izpeljavo družbenih sprememb, marveč kot *prevrat* vseh družbenih razmerij in razmer, torej kot totalna sprememba družbe v *imenu* te družbe same z namenom njenega izboljšanja in poboljšanja, novosti, ki »stari« družbeni obrat razkrinka kot navaden razvrat. Tega ne pravimo zato, da bi Velikemu oktobru pripisali še bolj vzvišen pomen, kot ga je že sicer deležen, ali pa da po drugi strani prikrijemo, da gre tu za prevrat, ki sam vodi v še hujši razvrat, marveč zato da bi ob številnih pomenih, ki se pripisujejo temu dogodku, nekako zamejili njegov smisel, ki tiči *v totalizaciji družbe kot take in totalitarnosti, ki opredeljuje opolnomočenje njene moči*.

Taka osmiselitev pa ne steče tako lahko, kakor se sprva zdi, zlasti če podrobneje pomislimo, na čem pravzaprav visi sovisje med družbo in njenim revolucionarnim prevratom, kolikor upoštevamo nakazano totalno realizacijo družbenega, torej *opolnomočenje družbe kot totalnega obrata, pogona, ki mobilizira vse in vsako*⁹ ter se izvršuje v skladu s tendenco humanizacije, da bi človek postal *bolj* človeški. Odkod pa sploh jamstvo, da bo svet boljši, če bo bolj človeški? Težava je seveda v besedici »bolj«, v »izboljšanju«, v »dobro-bitu« sami in kot taki, ki

9 E. Jünger, »Totalna mobilizacija«, *Nova revija*, 16, 179, str. 78–90. Jünger totalno mobilizacijo »zveže« s subjektivitetnim likom Delavca (E. Jünger, *Delavec. Gospodstvo in lik*, Koper 2011). »Konec dela« (prim. J. Rifkin, *Konec dela. Konec svetovne delavske sile in nastop postržne dobe*, Ljubljana 2007) ne menja ničesar na sami moči mobilizacije, ki oblikuje in izobličuje tudi lik delavca, tudi stroj je predvsem *delovni stroj*.

naj ga postopki izboljševanja in poboljševanja zasledujejo kot lastni vzorec in vzor. Takemu zasledovanju ideje in sledenju idealu pravi-
mo *ideologija*, čeravno je ideologija po svojih iz-sledkih več od slede-
nja, namreč *iz-vedenost* in *pro-iz-vodnja*. »Ideologije« ne odpravimo
že s kritičnim vpogledom, sploh pa ne z drugačno svetovnonazorsko
opredelitvijo – kakor se lahko poučimo prav iz nauka marksizma-le-
ninizma, tudi kritika ideologije sama ostaja ideologija.

V pogledu same »logike« oziroma »logistike« ideologije je ključno,
da vključuje *dialektiko prevrata*, ki kot taka presega filozofsko kritiko,
saj v duhu Marxove 11. teze o Feuerbachu omogoča spremembo sveta,
s tem da vnaprej računa z možnostjo, da *pro-iz-vede, iz-dela in pre-dela*
svet,¹⁰ za razliko od njegove zgolj-interpretacije, ki je v dometu filozof-

10 V tem kontekstu je pokazalna Althusserjeva konstatacija: »V ‚Uvodu‘ je Marx zapi-
sal ‚Celota, kakor prikazuje [erscheint] v glavi kot miselna celota [Gedankenganges], je
produkt misleče glave, ki si prilašča [aneignet] svet na zanj edini možen način [Weise],
ki je različen od umetniško- [künstlerisch], religiozno-, praktično-duhovnega [praktisch-
geistig] prilaščanja tega sveta.‘ (fr. izdaja, *op. cit.*, str. 166; nem. izdaja, *op. cit.*, str. 258;
slov. izdaja, *op. cit.*, str. 33). Tukaj nam ne gre za to, da bi razstrli misterij prilaščanja
[Aneignung], s katerim je Marx izrazil bistvo temeljnega razmerja, v katerem se spoz-
nanje, umetnost, religija in praktično-duhovna dejavnost (slednjo je treba še definirati:
verjetno ne gre za etično-političnozgodovinsko dejavnost) pokažejo kot različni in spe-
cifični načini [Weise]. Poudarek v besedilu se pravzaprav nanaša na specifičnosti teo-
retskega načina prilaščanja (namreč spoznavanja) v razmerju do vseh drugih načinov
prilaščanja [*namreč spoznavanja*], o katerih je rečeno, da so od njega v načelu različni.
Vendar pa različnost s svojim izrazom pokaže prav njihovo podlago, razmerje do real-
nega sveta, podlago, s katere se odlepi različnost. S tem je jasno nakazano, da se spozna-
nje ukvarja z realnim svetom, na svoj specifičen način prilaščanja realnega sveta: s tem je
postavljen prav problem načina delovanja prilaščanja, torej *mehanizma*, ki ga zagotavlja
prilaščanje realnega sveta s spoznavanjem, se pravi, s procesom produkcije spoznanj:
čepprav se ta, ali raje, *ker se* ta dogaja *v celoti v mišljenju* (v smislu, kot smo ga precizira-
li), kljub temu zagradi *realni* svet s prijemom (konceptualnim: *Begriff*), poimenovanim
prilastitev [Aneignung]. S tem se je na svojem pravem terenu postavilo vprašanje teorije
produkcije spoznanja, ki je kot spoznanje svojega objekta (spoznavnega objekta, v smis-
lu, kot smo ga precizirali) zagrabitev prilastitvenega *realnega* objekta, realnega sveta« (L.
Althusser, »Od kapitala do Marxove filozofije«, *Problemi*, 45, 6-7, 2007, str. 61–62; prim.
»Od kapitala do Marxove filozofije«, v: *Branje Kapitala*. Louis Althusser, Étienne Bali-
bar, Roger Establet, Pierre Macherey in Jacques Rancière, ur. R. Močnik. Ljubljana 2018,

ske kritike – ta celo zapade v *krizo in nihilizem*, iz katerega se ne more več pobrati. Ideologija v sledenju ideji »boljšega« ve za svoj prevratni trenutek in je v tem smislu nujno prevratniška, ne v smislu družbene delinkvence ali odpadništva, marveč ravno v tem, da premaguje družbeno razvratnost in odpravi družbena nesorazmerja, tako da z družbe odpade vse, kar jo v različnih pogledih kvari in zavira njeno izboljšanje.

Biti-vedno-boljši, ta poboljševalnica človeka in sveta, izraža stopnjevanje moči, premoč kot stopnjevanje moči, tj. permanentno izboljševanje, ki se s svojim »še bolj« postavlja onkraj dobrega in zla v neprekinjeni menjavi slabega starega za boljše novo. V tem pogledu se sicer zelo priljubljeno izpeljevanje izvora ideologije iz Platonovega nauka o idejah in same ideje dobrega ne ravno izide: če zares hočemo moč, *ni nikoli do-volj dobro*, vedno je na-voljo boljše, *bodočnost* kot »*boljševizem*«.

Ideologija kot taka volja izboljšave in moč bodočnosti se izvršuje kot *tehnologija* – *prisila oblasti* na način *subjektivitetnega opolnomočenja* družbe. Da k taki tehnologiji subjektivitete družbe spada tudi razmah tehnike oz. tehnoznosti, je objektivitetna nujnost, ki se je najneposredneje izpričala v vojnah dvajsetega stoletja oziroma v spopadu med komunističnim in kapitalističnim blokom po koncu druge svetovne vojne, danes pa v globalni tekmi velesil, ki je do-dobra zabrisala ideološke meje. Tako *kapitalizem* kot *komunizem*, predvsem pa *imperializem*, ki ju bistveno zajema v njuni temeljni vzpostavitvi, stremijo k nenehnemu izboljševanju in poboljševanju, tako da se nasprotujoči si smeri K : K tu ne srečata v meri, ampak v neizmernosti K-I-K-I prevlade nad vsem, kar je (ne je podtikati Kitajski!), in to s skrajno prisilo oblasti, ki ne dopušča nobenega srečavanja s človeškostjo, kolikor je totalno posredovana z *Družbovnikom* kot svojim *vrhovnim posrednikom, medijem*.

Komunikacijski mediji kot organizatorji in obveščevalni organi družbenosti nam sicer neprenehoma posredujejo neugodne statistike, ki pa *medija* družbe kot takega ne prizadenejo; ne bo »nobene re-

str. 46–47). K temu lahko seveda primislamo tudi vprašanje *Uma in revolucije* (Marcuse, Ljubljana 2004) in *Dialektike razsvetljenstva* (Horkheimer/Adorno, Ljubljana 2002).

volucije«, saj je ta že na delu kot totalizacija družbe v celoti njenega obratovanja, obračanja naprej, vse do sprevračanja v protislovja in nasprotja. Ključno protislovje: človek ni družbeno bitje, kolikor je človek, marveč je človek, ker je družben. Temeljno nasprotje: Družba čez vse – ljudje in človeškost *morajo izviseti*. Revolucija v totalni samo(re) produkciji družbenega zlahka postane modni dodatek.

V vabilu na posvet *Nauki oktobra*, 19. 10. 2015 v Ljubljani, posvečenem 100. obletnici začetka oktobrske revolucije in priložnostni izdaji Leninove razprave iz leta 1917 *Država in revolucija*, skupaj z drugimi ključnimi besedili, ki so neposredno povezana z oktobrsko revolucijo (»O nalogah proletariata v sedanji revoluciji«, »Poročilo o miru« in »Poročilo o zemlji«), objavljenimi jutro po napadu na Zimski dvorec,¹¹ lahko preberemo opredelitev, ki daje misliti:

»Izhodišče srečanja *Nauki oktobra* je, da po sto letih zgodovinski pomen oktobrske revolucije ni niti zbledel niti ni (bil) enkrat za vselej dešifriran ali konzumiran. Nasprotno! Pomen oktobra je odprt. Še več: odprt bo tako dolgo, dokler se bo razvijal kapitalizem in z njim protislovja kapitalistične družbe. Zato se je treba o tem pogovarjati.«

Vabilo navajamo, ker izraža prepoznavno naravnost do revolucionarnega dogodka izpred sto let, ki je bil odločilen za zgodovino 20. stoletja in je gotovo še danes, ne glede na to, kako k njemu zgodovinopisno ali nazorsko pristopamo; brez njega zgodovina ne bi bila *ta* zgodovina. Kolikor pa se postavlja vprašanje njegove osmislitve, je razumevanje zgodovinskosti te zgodovine vendar določilno za to, da je do *takega* dogodka sploh prišlo in da v zgodovinskem poteku ni kar zginil v pozabo, marveč še kar naprej budi spomin in prebuja v nas vrednostne opredelitve, nas sili, da se postavimo na eno ali drugo stran, za ali proti. Nasprotja in protislovja, seveda ni vseeno, če jih opazujemo in vidimo v *K-Družbi* ali v *Združbi K-I-K-I*, ne lebdijo neznano kje, marveč se naseljujejo v nas same, v način, kako sprejemamo, ali na lastno človeškost, ki kot *polaščevalna* lahko

11 V. I. Lenin, *Država in revolucija in drugi spisi iz leta 1917*, Ljubljana 2017.

sproži – kakor smo lahko danes priča tudi širom Evrope – neznanski strah pred »tujo človeškostjo«.

Teh *nasprotij in protislovij sveta* ideologija sama po sebi ne more *hkrati* misliti že *zato*, ker *bi se morala umakniti v misel*, kar tvori ključno kontemplativno obeležje filozofije, ki pa kot kontemplativna in kontemporalna zadržanost svobode vendar mora seči do najvišje nujnosti. Zato je sama potisnjena v neko nujo, stisko, ki naznanja drugačno zgodovinskost s karakterjem *epohalnosti*, tj. *zadržanosti* do »zgodovinske spremembe«. Filozofija niti ne zgolj zavrača vladajočega obrata niti ne zgolj odvrča od njegovega prevrata, marveč je pozorna do obzorja njegove *svetovnosti*, ki nam *zgodovinsko vlada*.¹² Ali je *vladavina* pri tem edini način *izpričevanja zgodovinskosti skozi svetovnost*, je treba pustiti odprto. *Puščanje odprtosti* je morda že znanilo prihodnjega. Filozofska zadržanost ne taji gibanja oziroma ga taji v najvišji vzgibanosti mirujoče zadržanosti, taki *potajbi*, ki so ji Grki rekli *eironea*, po kateri je slovel Sokrat.

Nasprotja in protislovja izstopijo tudi, če skušamo z »ironično distanco«¹³ gledati na oktobrsko revolucijo. A distanca sama ob tem – ironično – prihaja od dogodka samega, ne pa šele iz filozofiranja o njem. Sam zgodovinski potek ne izbira vrednosti, čeprav se zdi, da se godi ravno po takih izbirah; zgodovina je v svojem potekanju irelevantna, recimo, do začetka prve svetovne vojne in njenih večmilijonskih žrtev, vrednost ji slej ko prej dajemo mi, ko, recimo, vzklknemo »nikoli več«¹⁴ ali pa »hočemo spet.«¹⁵ A kdo *mi*? Nam to pove »naša«¹⁶ zgodovina? A kako nam to pove? V čem je njena izpovednost? Da človeka postavi pred vprašanja samega sebe? Da ga spravi v iskanje resnice, da sproži njegovo ravnanje in delovanje, da ga poduči? Nemara slednje, kolikor poduk razumemo v smislu tistega, kar nekako uči in izuči, predvsem pa sooči z neko navzočnostjo.

12 Prim k temu J. Šumič Riha, *Večnost in spreminjanje. Filozofija v brezsvetnem času*. Ljubljana 2012. Analize razmer in razmerij v »brezsvetnem času«¹⁷ (J. Šumič Riha se pri opredelitvi opira na Badiouja, str. 41) ne moremo obravnavati kot vzpodbude za sovraštvo do sveta, kakor sugerira Chantal Delsol v razpravi *Sovraštvo do sveta: totalitarizmi in postmoderna*, Ljubljana 2019; kolikor tako sovraštvo do sveta žene nihilizem, ki prihaja od brezsvetnosti same, ne glede na to, kaj vanj vlagamo z interpretacijo ali z voljo po njegovi spremembi. Ob tem se seveda sproža osnovno vprašanje *upornega človeka* (Camus), *upora množic* (Ortega y Gasset) in *možnosti multitude* (Negri/Hardt, *Imperij*, Ljubljana 2003). Glej k temu J. Kaluža »,Množica«¹⁸ kot politični problem moderne filozofije«¹⁹ (*Phainomena*, 27, 104–105, 2018, str. 61–83).

Eden od udeležencev omenjenega posveta ob stoletnici oktobrske revolucije, sociolog Rudi Rizman, je v prispevku za časopis *Delo* z dne 4. 11. 2017 z naslovom »Paradoks nepredvidljive preteklosti in predvidljive prihodnosti. O zgodovinskem pomenu oktobrske revolucije ob njeni stoti obletnici« takole orisal prej omenjena protislovja kapitalistične družbe:

»Eksponencialno povečevanje neenakosti in krivic po svetu ponovno postavlja na dnevni red vprašanja, povezana z redistribucijo nacionalnega in globalnega bogastva. Preseneča, da na te probleme danes opozarjajo in nudijo alternative nekdanji in sedanji ekonomisti Svetovne banke, npr. nobelovec Joseph Stiglitz in Branko Milanović, seveda pa tudi številni drugi (Thomas Piketty). Medtem si evropski politični mainstream zatiska oči pred nakopičenimi problemi in prihajajočo krizo ter istočasno hipokritsko opozarja na uničujoče učinke uporov, čeprav s tem predvsem sam ustvarja pogoje zanje.

Omenjena socialna in v bistvu tudi razredna vprašanja so povezana s problemi, kakršnih prejšnje stoletje ni poznalo: vzemimo grožnjo biološkega in nuklearnega Armageddona, ki grozita (decentnemu) preživetju človeštva. O tem, kaj čaka svet brez alternativ ter nasprotovanj in uporov, veliko pove knjiga Yuvala Noaha Hararija *Homo Deus: kratka zgodovina prihodnosti*. »Na začetku 21. stoletja,« kot piše avtor, »vlak progressa počasi zapušča postajo, gre za zadnji vlak, ki odhaja s te postaje z imenom Homo Sapiens.«¹³

S tem orisom svetovnih razmer, diktature nad njimi in možnostjo oz. nemožnostjo upora proti njim, se ni mogoče ne strinjati, saj bi sicer tajili resnico današnjega sveta ali zanikali pretežni del njegove resničnosti. A podmena je, da je ta svet danes zgrajen na laži in negativnosti, kar seveda sproži vprašanje glede resničnosti te resnice in sosledno resnice te resničnosti, ki je sama v sebi protislovna, nedvom-

13 R. Rizman, »Paradoks nepredvidljive preteklosti in predvidljive prihodnosti. O zgodovinskem pomenu oktobrske revolucije ob njeni stoti obletnici«, *Delo*. 4. 11. 2017, <http://www.delo.si/sobotna/paradoks-nepredvidljive-preteklosti-in-predvidljive-prihodnosti.html>.

no pa tudi polna nasprotij, kolikor nam seveda ni preprosto vseeno. *Morda pa je ta vseenost, ki izvira iz udobja in privilegija »demokracije«, tisto, kar bistveno izkrivlja podobo dobe in stori, da nam je v sodobnosti vsemu udobju navkljub vsaj malce nelagodno.* Kar pa karseda hitro odmislimo. Največja laž bi seveda bila, da resnice sploh ni mogoče izrehati in da je ta nemožnost postala edina resničnost. Tako fikcijo sveta, ki se je fiksirala kot svet, je Nietzsche zarisal v kratkem pamfletu z naslovom *Kako je svet postal bajka v Somraku malikov*.¹⁴ Zanj je sleherna resnica le oblika laži, kolikor je vse bivanje v večnem spreminjanju, kar neizogibno potrjuje vseenost večnega vračanja enakega.¹⁵ Vendar Nietzscheja kot razkrivalca *evropskega nihilizma in krize modernosti* nikakor ne moremo šteti za zagovornika vseenosti in lažnivosti sveta. Filozofsko *eno – vse, hen panta*, in z njim prav tako tudi Nietzschejev *večni Da bivanju*, je *bistveno* drugačno od udobne vseenosti naše dobe, ravno kolikor v *enem ob-enem* povzame tudi razliko.

Kolikor filozofska kontemplacija vase sprejema protislovja in nasprotja, se po lastni kontemporalnosti nujno sama sebi prikazuje kot »sprevrnjen svet«, kar pomeni: *ponotranjenje sveta skozi nasprotja in protislovja, ki se v tej notrinskosti povnanijo, pokažejo navzven, pridejo na plano.* Tako je Hegel lahko ta k sebi obrnjen svet filozofije, ki od znotraj sili k interpretaciji, opredelil kot *misel lastnega časa*. Ne brez ironije. Filozofska večnost ne traja brez veka. Njena doba ni brez

14 F. Nietzsche, *Somrak malikov*, Ljubljana 1989, str. 28–29.

15 Ob tem seveda pomislimo na Kafkov »podroben komentar« parable *O vratih postave* (*Splet norosti in bolečine*, Ljubljana 1994, str. 5–6) v *Procesu*: »Nekateri namreč pravijo, da zgodba ne daje nikomur pravice soditi o čuvaju. Naj se nam zdi tak ali drugačen, je kljub temu služabnik postave, torej sodi k postavi, zato je odmaknjen človeški sodbi ... Postava ga je postavila v službo, dvomiti o njegovi vrednosti, se pravi, dvomiti o postavi. 'S to mislijo se ne strinjam,' je rekel K. in stresal z glavo, ker tedaj, če si ji pridružimo, moramo vse, kar pravi čuvaj, imeti za resnico. Da pa to ni mogoče, si sam obširno utemeljil. 'Ne,' je rekel duhovnik, 'ne smemo vsega imeti za resnično, to moramo imeti samo za nujno.' 'Žalostna misel,' je rekel K., 's tem postane laž svetovni red.'« (Kafka, *Proces*, Ljubljana 2004, str. 169). Nujnost, ki je onstran resnice in laži, a na strani pravde, je, povedano s Heideggrom, »nuja brez-nujnosti«, ki diktira nihilistično prirejanje sveta kot reda (*kosmos*) naredbi moči.

sodobnosti. Prehajanje skozi čas, vse do povzpetja na njegov vrh ter ponovno spuščanja na tla, filozofijo neizbežno povezuje z zgodovino in ideologijo. Ta naveza je nekako podana že v prvi znani omembi filozofov pri Heraklitu: »*Chre gar eu mala pollon historas philosophous andras einai.*«¹⁶ »Filozofski ljudje morajo mnogo vedeti,« bi lahko prosto prevedli. Smiselna razčlenitev, kaj točno Heraklit meni s »polihistorstvom«, ki pritiče filozofom, bi sicer terjala širšo obravnavo,¹⁷ vsekakor pa je tu pomenljiva raba oznake *historie*, iz katere se je razvil pomen »historije«, »zgodovine«, »zgodovinopisja«, oblikovana pa je iz glagola *historeo*, »poizvedujem«, »preiskujem«, »spoznam«, »pripovedujem«, ki ima isto etimološko osnovo **weid* v pomenu »videti«, »vedeti« kot *eido*, *idea* in *eidos*, od koder »izpeljujemo« ideje, ideale, idole in ideologije.

Heraklitov rek morda govori isto kakor Heglova opredelitev filozofije kot misli lastnega časa, ki nam daje vedeti, kako filozofija ne more nevtralnno, brezčasno objektivirati resničnosti, da bi potem povedala njeno resnico, pač pa ostrino resnice lahko doseže edino tako, da se skrajno zaostreno postavi v konico tega časa, v samo njegovo obračanje, prevračanje, sprevračanje in vreteno,¹⁸ ki se izkažeta za eno-in-isto in v bistvu ironično – za nič. To, da filozofija pride do nič, jo seveda izdaja za šibko, a samo tako lahko misli v *enem* protislovja in nasprotja. Tudi nihilizem je v tem pogledu *šibkost*, a vendar izdaja neki *duh časa*.

16 Heraklit, *Fragmente*, München/Zürich 1986, str. 34, DK 22 B 35.

17 Prim. D. Komel, *Bivanja*, Dob 2012, str. 5–11.

18 Spričevalo o tem nam ponuja Platonov opis vretena Nujnosti (Ananke) v mitu o Eru, ki ga Platon poda v zaključku *Države*: »Samo vreteno pa se vrti v naročju Nujnosti. Zgoraj, na vsakem krogu, stoji po ena Sirena in se vrti z vretencem; od njih prihaja zmeraj po en in isti ton; vseh osem tonov se združuje v simfonijo. V enakih razmakih sedijo na prestolih tri hčerke Nujnosti Moire v belih oblačilih, s svetlimi povezami okoli glave: Lahesis, Kloto in Atropos, ter pojejo pesem, uglašeno na petje Siren; Lahesis o preteklosti, Kloto o zdajšnjosti in Atropos o prihodnosti. Kloto se od časa do časa dotakne z desnico vretena in pospeši zunanje kroženje, Atropos dela isto z levico v notranjosti vretena, Lahesis pa se izmenoma posveča z eno roko notranjemu, z drugo pa zunanjemu kroženju« (Platon, *Država*, Ljubljana 1995, str. 317–318).

Tako moramo, »nihilistično« gledano, ošibiti tudi ugotovitev, da bo duh oktobrske revolucije ostal živ, vse dokler bodo obstajala protislovja kapitalističnega sveta, in sicer v smeri, da tu ne gre le za spopad dveh sovražnih si strani,¹⁹ marveč prav tako in morda še bolj za *njuno sopripadnost* v isti volji in skozi enako moč totalizacije družbenega, ki naj prevlada nad svetom. Taki prevladi nad svetom pravimo *imperializem*, njegov proizvod ni le že nekoliko ostareli kolonializem, pač pa tudi novo nastajajoči *globalizem*.

Tako zvajanje na skupni imenovalc se seveda lahko v več ozirih zdi skrajno problematično in tudi je, vendar pa ne pomeni izenačevanja demokracije in totalitarizma, zanikanja boja za pravično družbo,

19 Tako je na podlagi »preštevanja milijonov žrtev« objavljena *Črna knjiga komunizma* (S. Courtois, *Črna knjiga komunizma. Zločini, teror in zatiranje*, Ljubljana 1999, izv. 1997) in (kot odgovor) *Črna knjiga kapitalizma* (G. Perrault, ur., *Le Livre Noir du Capitalisme*, Paris 1998, ter nadalje M. Štefančič jr., *Črna knjiga kapitalizma. Kako je Zahod izživiljal svoje stalinistične fantazije*, Ljubljana 2018.) Dvojice komunizem – kapitalizem, totalitarizem – demokracija, socializem – liberalizem se je ne le pojmovno predpostavljalo, marveč tudi prestavljalo glede na levi ali desni voznik red. Neposredno v zvezi s tem je povezana težava »pojmovne opredelitve totalitarizma«, na kar opozarja tudi Slavoj Žižek (*Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notation*, London 2001, str. 5–6). Glej tudi K. Bracher, »The Disputed Concept of Totalitarianism«, v: *Totalitarianism Reconsidered*, ur. E. A. Menze, New York/London 1981, str. 11–33. Nadalje se javlja vprašanje, ali naj med zgodovinske predstavnike totalitarizma poleg komunizma in nacionalsocializma uvrstimo tudi fašizem. Claude Lefort v razpravi »Totalitarna logika« uvo doma poudari: »Italijanski fašizem se je prvi ponašal s tem, da je zgradil totalitarno državo, *uno stato totalitario*. Njemu dolgujemo iznajdbo formulacije, ki se je nekaj let zatem uveljavila v Nemčiji, namreč *totale Staat*« (V: *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Ljubljana 1999, str. 63). Aleš Gabrič v razpravi »Totalitarizem in Slovenija ali zakaj za Slovenijo ni ustrezna terminologija, ki jo uporabljajo v tuji strokovni literaturi?« (*Prispevki za novejšo zgodovino*, 53, 1, 2013, str. 37) v zvezi s tem spomni, da je fašistični teoretik Giovanni Gentile leta 1932 v delu *La dottrina del fascismo* uporabil oznako »totalitarno« za fašistično gibanje. Neposredno s tem se javlja vprašanje simbioze fašizma in profita, na katero opozarjajo marksistične kritike neoliberalizma. Glej k temu M. Dolar, *Struktura fašističnega gospodstva. Marksistične analize fašizma in problemi teorije ideologije*, Ljubljana 1982; R. Močnik, *Extravagantia II: koliko fašizma?*, Ljubljana 1995; T. Mastnak, *Liberalizem, fašizem, neoliberalizem*, Ljubljana 2019.

zaničevanja osvoboditve od zatiranja in izkoriščanja, ali pa, po drugi strani, razveljavljenja svobodnega pretoka ljudi, kapitala in idej. Vse to je znotraj sveta globalno in lokalno možno, z ravni prevlade nad svetom, ki zgodovino postavlja le kot vladavino in prisilo oblasti, pa gre vendar za eno in isto imperialno postajanje družbe.

Kolikor eden najbolj znanih Leninovih spisov nosi naslov *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma*,²⁰ se zdi naravnost »zunaj konteksta«, da *Velikemu oktobru* pridevamo imperialistično obeležje. Da pa smo tu vendar v nekem kontekstu, ki smo ga uvodoma naznačili v sklopu zgodovinskega, ideološkega in filozofskega jedra »revolucije«, nas spomni in opomni neka, verjetno že precej pozabljena in v knjižnicah težko, če sploh, dostopna knjižica z naslovom »*Leninova filozofija*« ali o *imperializmu*,²¹ ki jo je pred petdesetimi leti, torej ko smo bili še »globoko v socializmu«, objavil Ivan Urbančič.

Urbančičeve študije tudi ne »vlečemo iz naftalina«, ker bi, recimo, moralno ali kako drugače spodbijala takrat vsesplošno zapovedane nauke leninizma,²² pač pa ker se njen avtor sam pri sebi zdrzne spri-

20 V. I. Lenin, *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma* (poljuden oris), Ljubljana 1970.

21 I. Urbančič, »*Leninova filozofija*« ali o *imperializmu*, Maribor 1971.

22 V neposredni zvezi s tem je pomembno pričevanje Jožeta Pučnika v zvezi z obtožbo, ki je bila podana proti njemu leta 1958: »Obtožbo sovražne propagande so utemeljevali že z mojim prvim objavljenim člankom ‚Moralne korenine kulta osebnosti‘: kako moram pisati, da imamo tudi v naši družbi pojave kulta osebnosti, ko pa je očitno to samo lastnost Stalina in stalinizma; tega naša partija, po letu 1948, ostro in načelno zavrača. Obvladano, toda z največjim naporom, sem pojasnjeval, da kult osebnosti ni karakterna lastnost Stalina ali kogarkoli pri nas, temveč gre predvsem za osnovne strukture monopola na resnico in monopola na oblast pri neki eliti, ki sama sebe enkrat za vselej, tako rekoč za vse večne čase, izenači z Zakonom razvoja človeštva. Ugovor je bil, da bi po mojem gledanju morali tudi Lenina in njegovo boljševiško partijo presoditi tako, kot da je že takrat vsebovala strukturne prvine, iz katerih se neogibno porajajo ‚kulturni odnosi‘. Ko sem temu pritrdil, je postal za določen čas pogovor nemogoč: postal sem smrkavec, ki se še srati ni naučil, pa že govori o stranišču, bil sem zeleni pezdé, ki ga je treba stisniti kot stenico, saj blatim neizmerne žrtve oktobrske revolucije, a tudi naše itd. itd. Ko so se oblaki gnusa nad mano razkadili, sem smel iz teksta članka, ki je ležal na mizi, pojasnjevati, kako si

čo vsezassegajoče *prisile oblasti*, o kateri je sicer tri desetletja kasneje podrobneje spregovoril v knjigi *Moč in oblast*, pa še kje.²³

Glede na naslov Urbančičeve študije je zanimivo, da si za jedro obravnave ne izbere, kakor bi pričakovali, Leninovega spisa o imperikalizmu, pač pa njegov »poskus s filozofijo« v razpravah *Materializem in empiriokriticizem* in *Filozofski zvezki*.²⁴ Posebej izpostavi spoznav-

svoyo misel pravzaprav predstavljam« (Iz pogovora Tarasa Kermaunerja z Jožetom Pučnikom, v: J. Pučnik, *Članki in spomini 1957–1985*, Maribor 1986, str. 149).

23 »*Leninova filozofija*« ali o *imperializmu*, str. 20–21.

24 Oba Leninova teksta sta, seveda poleg vseh drugih, tudi v središču obravnave Slavoj Žižka (prim. »Materializem in empiriokriticizem« za XXI. stoletje«, *Problemi* 47, 4-5, 2009, str. 59–80. Temeljitejša »primerjava« Urbančičevih in Žižkovih »stališč« glede Lenina in leninizma mora tu izostati, saj so tu relevantni še drugi elementi kot pa zgolj »zavzemanje in izmenjava stališč«, ki že v osnovi ne zadostita kriteriju filozofske diskusije. Izhodišče za razpravo nedvomno ponuja korespondenca med Urbančičem in Žižkom ob objavi Žižkovega teksta »Patološki narcis« kot družbeno-nujna forma subjektivnosti«. (*Družboslovne razprave*, 2, 2, 1985, str. 105–141). Na Urbančičev kritični zapis »Razprava o ,patološkem narcisizmu‘ in psihoanalizi« (*Družboslovne razprave*, 2, 3, 1985, str. 99–25) se je Žižek odzval s prispevkom: »Totalitarna fantazma, totalitarno fantazme« (*Družboslovne razprave*, 3, 4, 1986, str. 173–179). Prispevek je pomemben, kolikor v zasnutku podaja tezo o fantazmi totalitarizma: »Na podlagi pravkar povedanega bi lahko podali še abstraktno opredelitev totalitarnega delovanja družbene vezi, ki bi bila prav v tem, da se fantazma ,socializira‘, da se izgubi distanca med formalnim-univerzalnim Zakonom, ki uravnava družbeno vez in fantazmo. V totalitarizmu je zares ,fantazija (fantazma) na oblasti‘, in prav to razlikuje pravi, radikalni totalitarizem (Nemčija 1938 – NE 1933! – do 1945, SZ od 1934 – NE 1917 ali 1924! – do 1954, Italija 1943 do 1945, tj. ,republika Saló) od patriarhalno-avtoritarnih *law-and-order* vladavin ali od ,normaliziranega‘ realnega socializma. Tak ,čisti‘ totalitarizem je nujno avto-destruktiven, ne more se ustaliti, najti neko normalno homeostazo, ki bi mu omogočila reproduciranje v ,slabo neskončnost‘, saj takšno homeostazo, ravnovesje, lahko podeli le Zakon kot brezdanji, v svoji distanci do fantazme. Zato ,čisti‘ totalitarizem nenehno pretresa jo krči, zgublja se v agresivnosti navzven (Nemčija 1938–1945) ali navznoter (čistke v SZ); več kot naključje je, da je glavno geslo ,normalizacije‘ poststalinške SZ geslo ,vrnitve k socialistični zakonitosti‘ – šlo je za reafirmacijo neke temeljne zakonitosti družbene vezi, seveda ne zakonitosti v pomenu ,pravne države‘, marveč preprosto v pomenu ponovne zadobitve neke minimalne distance med simbolnimi zakoni, ki uravnavajo družbeno vez, in Fantazmo« (str. 178–179; navedeni Žižkovi besedili sta objavljeni tudi v knjigi *Jezik, ideologija in Slovenci*, Ljubljana 1987). Oznako »čis-

noteoretsko in ontološko razsežje njegove opredelitve sveta, bivajočega v celoti, kot *materije v gibanju*. Svet kot materija v gibanju ne obstaja, marveč postaja in se v tem postajanju nedoločno »materializira«:

»Svet je zanj materija v večnem gibanju, kar je Lenin večkrat ponovil v različnih zvezah. Pri tem mu pomeni svet toliko kot narava ali to primarno, bitno samostojno ali objektivno realnost ali ‚bit‘ v smislu ‚bivajoče v celoti‘.«²⁵

Taka materialnost sveta nima nikakršne zveze z razumevanjem materije kot snovi ali stvari, marveč s principiелno *nedoločnostjo*, ki jo Platon v *Timaju* (48–52) opredeli kot *choro*. Kot ta nedoločenost med obstojem in postajanjem, ki lahko sprejme vse, kar je, se *chora* tudi prevaja kot »brezobličnost«, »vmesnost«, »praznost« »prostor«, »stojišče«, »stan«, »materija«.²⁶

Na svet kot »materijo v gibanju« se neposredno navezuje *historični materializem*, ki smo ga prej označili za metodologijo prevratne ideologije v koaliciji *prevratniške prakse* in *obratovalne tehnologije*. Ob tem se samodejno poraja vprašanje, zakaj bi nekaj, kar je v večnem spreminjanju, še dodatno spreminjali? Urbančič v zvezi s tem ugotavlja:

»Leninovo spoznavno teoretično (pravzaprav ontološko) stališče, da je svet materija v večnem gibanju, je torej absolutna resnica le s stališča *prakse* (ta temu spoznanju ne dopušča, da bi se spremenilo v ‚absolut‘) in prav zato relativna. Praksa – življenje pa je tu znanstveno-teh-

ti« bi seveda prav lahko nadomestili z oznako »umazani« totalitarizem. Fantazma totalitarizma ostaja fantazma *sveta kot (zgolj)* predstave in ga izvzame svetovnosti. Nasledek je »politični suspenz etike«, ki je sam po sebi lahko upravičen, vendar ne zadosti kriteriju vzpostavljanja pravičnosti in svobode ter tvega, da izpade zgolj kot opravičilo, ki ga v navedku v zvezi s »pravno državo« navaja Žižek sam. Tematika totalitarizma nastopa v številnih Žižkovih delih, naj tu navedemo predvsem *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notation*, London 2001. V neposredni povezavi z stoletnico oktobrske revolucije je Žižek izdal *Lenin 2017. Remembering, Repeating and Working Through*, London/New York 2017.

25»Leninova filozofija« ali o imperializmu, str. 21.

26 Podrobneje o tem D. Barbarić, *Chora. Über das zweite Prinzip Platons*, Tübingen 2015; *Skladba svijeta. Platonov Timej*, Zagreb 2017.

nično-industrijsko polaščanje narave in razpolaganje z njo, kakor tudi neusmiljeni boj proti vsem vrstam idealizma in agnosticizma, to je boj proti določenim socialnim skupinam, ki onega spoznavnoteoretičnega stališča ne sprejemajo in so zato tudi nasprotne *tej* praksi – življenju.«²⁷

Zakaj, če je svet materija v večnem gibanju? Mar niso vsakršna nasprotovanja in nasprotniki v tem oziru pravzaprav zaželeni?

»Ne le nad naravo in družbo, temveč tudi nad *zgodovino* (časom) mora namreč gospodovati brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja. To gospodstvo zagotavlja s tisto ‚znanostjo‘, ki se imenuje *zgodovinski materializem*.«²⁸

»Popravljanje sveta« ne predstavlja nič drugega kot proces totalnega vzpostavljanja družbe. Oblast nad svetom je to, kar dejansko tvori svet v njegovih neskončnih popravkih.

In še:

»Ne le v naravi, ne le v družbi, temveč tudi zgodovini in času mora in hoče vladati ta po brezpogojni volji do brezmejnega gospodovanja in večanja moči poklicani človek kot njen subjekt. Ta človek pa ni kaka velika individualnost, temveč ‚veliki‘ *anonimnež*, človek množice delavcev.«²⁹

Anonimnost človeškega daje jamstvo družbenemu nastopanju, dvigu množic v imenu volje do moči, ki potlači vse drugo in drugačno, s tem da moč bistveno prikriva svojo »naravo«. Skozi dovrševanje, perfekcioniranje moči se brezpogojno izvršuje volja do volje, ki jo Urbančič definira kot *bistveni imperializem*:

»Pri tem so narava, družba in zgodovina tu to in samo to, *kot kar so razklenjene v horizontu te brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja in po nji*, ne pa to, kar si utegnemo misliti, medtem ko je bistvo tu vedno ta volja sama. *Šele s tem je torej dosežena najvišja*

27 »Leninova filozofija« ali o imperializmu, str. 24–25.

28 Ibid., str. 51.

29 Ibid., str. 53.

stopnja imperializma, razumljenega v izvornem in najširšem pomenu besede.»³⁰

Rabo oznake »imperializem« še podrobneje zariše iz konteksta same Leninove revolucionarne misli, vendar ne zgolj zato, da bi jo nekako »obesil« nanjo. Pač pa: Leninova revolucionarna misel *visi* na epohalnem poteku, ki ne pomeni kakega »toka zgodovine«, kolikor izraža neko razmerje v meri biti same, tj. njeno razkrivanje skozi pro-iz-vodnjo, ki z novim vekom vstane kot človeški subjekt in se totalizira skozi subjektiviteto družbe:

»Tu je osnova vseh Leninovih, zelo pogosto obravnavanih teorij o revoluciji, o revolucionarni organizaciji, o strategiji in taktiki, o partiji novega tipa, o diktaturi proletariata, o državi, o demokratičnem centralizmu, komunizmu in socializmu, o razredih itd. itd., kjer se je Lenin, kakor pravijo, izkazal kot izveden *dialektik*.

Doslej sem že nekajkrat omenil *imperializem*, zato moram določneje pojasniti, kaj s tem mislim. Takoj moram povedati, da takega imperializma nikakor ne razumem v tistem zoženem smislu, ki ga ta beseda ima, kadar se npr. govori o ,ameriškem imperializmu'. Beseda imperializem ima prav zaradi take rabe negativen, pejorativen prizvok, vzbuja pomisli na nekaj slabega in negativnega. Besedo *imperializem* razumem tu iz njenega izvornega pomena in neprimer- no širše od vsakega političnega ali zgolj sociologističnega zvajanja na kaka družbena razmerja, pri tem pa je njen pomen docela zunaj vsake pejorativnosti oz. ,moralnoetične' ali ,humanistične' ali kako drugače mišljene manjvrednosti. Beseda imperializem izvira iz latinskega *impero*, kar pomeni ukazovati, zapovedovati, vladati, gospodovati; imperium pomeni ukaz, povelje, oblast, moč, poveljstvo. *To vladanje, gospodovanje in moč, če jih mislimo v najvišjem in najširšem možnem smislu, izrekajo neko človekovo zgodovinsko razmerje do narave.* Ker je tudi zgodovinski človek sam neko naravno bitje, izreka tedaj tako mišljeni imperializem človekovo razmerje do sveta

30 Ibid., str. 54.

kot bivajočega v celoti. *Imperializem nosi neko zgodovinsko razmerje med človekom in bitjo bivajočega.*»³¹

Urbančičevo izpeljevanje »imperializma« iz Leninovega filozofskega nauka o »materiji v gibanju« in zvajanju revolucionarne prakse historičnega materializma na tehnoznanstveno obratovanje, »industrijo« v najširšem smislu (navedba Bacona), seveda zlahka sproži negotovanje. Po eni strani, da se s tem zaničuje vrednote »Zahoda«, ki držijo pokonci naš svet (svobodni trg, demokratične svoboščine, napredek ...), po drugi strani pa, da se zanika možnost upora zoper zahodno hegemonijo in imperialistični ekspanzionizem. Vendar Urbančič ne zaničuje in zanika takih vrednostnih postavitev, marveč skuša doreči njihov *domet*, ki jih sam obsodi na razvrednotenje in izničuje, s tem da jih *vrne v nič*. Za tako devanje v nič nista krivi ideološka zaslepljenost in revolucionarna objestnost ali po drugi strani kapitalistični pohlep, marveč to, kar pod krinko humanistične moralike *širi imperializem kot totalizacijo subjektivitete družbe*. Ni problem zastopanje pozicij, marveč da gre zgolj še za prevzemanje pozicij v imenu totalnega funkcioniranja produkcije in potrošnje, ki se nam prikazuje kot tisto vse, spričo katerega nam je vseeno, se pravi *nič* *edino*, kar ni moč obvladati v tej vse-prevladi, je ta *nič* sam, ki razodeva bit sveta kot arhontično, se pravi začetno vladajoče.

Čisto na koncu in tako rekoč na rob zapisanega Urbančič poda opazko, ki jo sicer ne nadalje razvije in ki ne zadeva le Leninove filozofije, marveč filozofijo sploh:

»[...] mar je tedaj tako čudno, če poskušamo najti zvezo med človekovim bistvenim nemirom in to materijo-gibanjem; če poskušamo v samem najbolj notranjem bistvu človeka prisluhniti ‚glasu‘ te materije-gibanja (‚biti‘) v njegovi *zgodovinski* določenosti. Ali je tako docela nesprejemljivo, če poskušamo opozoriti na to, da se v tem ‚glasu‘ ‚oglašaja‘ *nič* vsaj toliko, kolikor je tudi Leninu samemu potreben ta nič za izrekanje materije/bití?«³²

31 Ibid., str. 56–57.

32 Ibid., str. 92–93.

V času, ko je izšla Urbančičeva knjižica, se je že uveljavila diskusija o »koncu revolucije«, tako kot o koncu ideologije, zgodovine, filozofije in človeka, v slovenskem prostoru jo je predstavil zlasti Urbančičev sodrug, sicer sam revolucionar in premišljevalec revolucije Dušan Pirjevec, ki mu je Urbančič tudi posvetil spominski zbornik z naslovom *Mišljenje na koncu filozofije*³³ ter vrsto drugih razprav. Morda je prevladujoče postmodernistično razpoloženje do »konca modernosti« v nadaljevanju zameglilo obzorje tega »konca« oziroma karakter njegovega »ničanja«. »Proces globalizacije« je medtem dodobra spravil v ospredje tako dejanskost oz. nedejanskost imperialističnega obrata kot možnost oziroma nemožnost njegovega revolucionarnega prevrata.³⁴ Vendar pa tega razmerja ne smemo gledati iz nasprotja moči in nemoči, marveč v kontekstu premoči, dobivanja in zgubljanja na moči. Po »koncu« revolucije se revolucionarna smer osredotoči na »nemžno« v dvojnem pomenu *vzhajanja iz, izhajanja iz ne-mogočega*, kar pa ne prežene prikazni ničevnosti, pač pa jo celo okrepi. Četudi revolucionarni prevrat nima več nobenih možnosti, nikakor ni odveč in je treba še vedno in toliko bolj poskušati *nemogoče*.

Peter Trawny, ki je med drugim izdal tudi Heideggrove zapise med leti 1938 in 1940 z naslovom *Zgodovina biti*, ki obravnavajo tudi Lenina, komunizem in imperializem,³⁵ je v svojem ljubljanskem predava-

33 I. Urbančič/M. Đurić, *Mišljenje na koncu filozofije – Mišljenje na kraju filozofije – Das Denken am Ende der Philosophie. in memoriam Dušan Pirjevec*, Ljubljana 1982. Urbančič je Pirjevčevo izkušnjo in preizkušnjo komunizma (najneposredneje podano v njegovih dnevnikih, »Dnevnik in spominjanja«, *Nova revija*, 5, 45, 1986, str. 7–63) obravnaval v več razpravah, naj tu omenimo predvsem »Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen«, v: *Dušan Pirjevec*, ur. A. Inkret in R. Šeligo, Ljubljana 1998, str. 96–148.

34 Glej: S. Žižek, *Kot tat sredi noči. Kako misliti kapital*, Ljubljana 2018; Th. Piketty, *Capital et idéologie*, Paris 2019; P. Klepec, *Dobičkonosne strasti. Kapitalizem in perverzija 1.*, Ljubljana 2008; *Matrice podrejanja. Kapitalizem in perverzija 2.*, Ljubljana 2019; A. Zupančič, *Konec*, Ljubljana 2019.

35 M. Heidegger, *Zgodovina biti*, Ljubljana 2010, predvsem str. 119–142.

nju leta 2011 z naslovom *Medij in revolucija*³⁶ vprašanje (ne)možnosti revolucije postavil z vidika vseobvladovalnega družbenega sklopa *medij – kapital – tehnika*:

»Medij je imaterielna enotnost kapitala in tehnike. Da sta neskončno površino krogle *globus terraqueus* proizvedla tehnika in njena ekonomija, sta Hegel in Marx v osnovi že vedela. Česar pa nista mogla vedeti, je bilo, da se bo ta enotnost kapitala in tehnike – ta uni-verzum – še prek sebe posredovala v novo tehnologijo, v medij nasploh. [...] Medij, ta ekonomska enotnost kapitala in tehnike, organizira globus, s tem ko organizira prikaz. V prikazovanju se manifestira družbena moč v smislu dostopa k njej. Kdor in kar se prikazuje, ima moč. Bolj ko se kaj prikazuje, mogočnejše je. Nemoč je danes bolj kot prej nemoč prikazovanja. Ubogi, bolni, mrtvi se ne prikažejo.«³⁷

Možnost revolucije ob tem navezuje na njeno bistveno drugo-bitnost, ki jo medij onemogoča v samem jedru in na periferiji:

»Medij je navidez povsem nevtraliziral zgodovinsko filozofsko predpostavko revolucije, prehod v ‚brezrazredno družbo‘. Brez dvoma revolucije ni mogoče misliti brez vizije druge biti. Ta druga bit je pravzaprav smisel revolucije. Kar je revolucija v svojem jedru, je le na temelju le-tega.«³⁸

Na podlagi tega je opredeljena tudi *odsotna možnost* kot nemožnost revolucije: »S tem je revolucija pred esencialnim problemom. Ta problem ne obstoji v njeni izvorni nasilnosti, temveč v karakterju svetovnega medija, ki se je posredoval v specifično neranljivost. Zdi se, da se posredovanje tu tako ne navezuje izrecno na nič drugega kot na zatiranje ‚prastarega‘. To zatiranje je samo nasilno. Nasilje medija, ki ga Marx opisuje kot historični fakt, na kar odgovarja osvobajajoče nasilje

36 P. Trawny, »Medij in odsotnost revolucije«, *Phainomena*, 20, 76-77-78, 2012, str. 89–98. V tem tematizacijskem sklopu je objavil tudi *Medium und Revolution*, Berlin 2011; *Technik. Kapital. Medium. Das Universale und die Freiheit*, Berlin 2015; *Der frühe Marx und die Revolution*, Frankfurt/M. 2018.

37 »Medij in odsotnost revolucije«, str. 87.

38 Ibid., str. 91.

revolucije, je prafenomen nasilja, nasilje telesa, posredovano v drugo vrsto nasilja. Obstoji predvsem v tem, da je mediju uspelo, da onemogoči vsako bit zunaj njegovih posredovanj. Daje se prisila prikazovanja, prisila stvaritve, ki ji ni moč ubežati z nikakršno izčrpanostjo. Medij in revolucija se torej izključujeta toliko, kolikor nase trčita dve vrsti nasilja, ki se nepomirljivo bojujeta za vladavino [Herrschaft]. Boj se ne bije za nič drugega kot za boj sam. Nasilje medija namreč zmore potlačiti boj, ki ga revolucija potrebuje. Nasilje tega zatiranja nasilja, nasilje breznasilnosti producira psihosomatsko stanje depresije. V tej depresiji telo vleče skupaj nase. Nič več ne izkuša. Nasilje ‚prastarega‘ se torej usmerja zgolj še zoper sebe samega. Tako sta neposredno in njegov izvor zaslonjena. Medij ga izvrže iz sebe. Izvor se ne more vrniti, ostaja odsoten. Nasilje revolucije se ne zmore več vzbuditi. Odsotnost revolucije je odsotni izvor sam.«³⁹

Peter Trawny tu navezuje na razmišljanja Hannah Arendt v razpravah *O revoluciji* in *O nasilju*,⁴⁰ ki ju razvije v tej smeri, da prisila oblasti v video-krogu medija kot vseprisotna nevtralizira vsako drugo prisotnost in s tem tudi možnost spremembe na način revolucionarnega prevrata. Zdi se sicer, da to velja le, kolikor prisotnost izenačujemo z aktualnostjo, s tem, kar je na delu, kot tako pa seveda *na-silno*. A prisotnost ne zajema le tega, kar je na delu, marveč to, kar preprosto je, *sem, smo, so* (iz katerega je »sostvo« tudi izpeljana), ter to, kar ni, zato pravimo *neprisotnost*. Če možnosti revolucije namesto *na-silne* pripišemo zgolj *za-silno* nujnost, jo nekako začasno rešimo pred lastno ničevostjo, a hkrati se odrečemo temu, da pripravimo njen čas, ta zanjo pripravi in pravi čas, *kairos*, in jo tako rekoč prepustimo naključju, ki vodi v poigravanje in igračkanje z revolucionarno idejo. Dokler drugi

39 Ibid., str. 93.

40 H. Arendt, *O nasilju*, Ljubljana 2013; H. Arendt, *O revoluciji*, Ljubljana 2017. Nadaljnja referenca je Benjaminova razprava *H kritiki nasilja* iz leta 1921 (W. Benjamin, »H kritiki nasilja«, *Problemi*, 40, 1-2, 2002, str. 119–142), ki zavzema osrednje mesto v razpravah o dekonstrukciji politične teologije; prim. J. Derrida, *Force de loi. Le »Fondement mystique de l'autorité«*, Paris 1994. Glede širše obravnave razmerja med oblastjo in nasiljem glej M. Komel, *Diskurz in nasilje*, Ljubljana 2012.

svet še tvori princip upanja, to nekako gre, nikakor pa ne, ko vsaj malo upoštevamo obup tretjega sveta. S podobnega vidika aktualnosti, ne/možnosti in drugo-bitosti kot Trawny obravnava vprašanje revolucije danes Michael Marder v uvodniku k številki revije *Phainomena*, ki tematsko navezuje na stoletnico oktobrske revolucije.⁴¹ Kar pa zadeva drugi breg postmodernizma – postkomunizem –, naj navedem diagnozo Žarka Paića:

»Če je stanje postkomunizma stanje, ki kulturo kot edino še preostalo zatočišče in tolažbo pred brezobzirno logiko neoliberalne globalizacije postavlja v prazno središče moči, potem to stanje ni nekakšno prehodno obdobje postpolitike konca zgodovine, za katero sta značilni vse-enost in nevtralnost, temveč gre prav za praznino, ki zazeva med tistim, kar je bilo pred padcem berlinskega zidu, in onim, kar je po njem. Ni mračen samo razpad, še bolj mračne so posledice tega razpada: razdejana gospodarstva novih nacionalnih držav na Balkanu, omejena suverenost držav, ki v globalni ureditvi spominjajo na morbidne Arkadije in na eksotična karavanska počivališča, valovi emigrantov, ki se zgrinjajo v obljubljene dežele Zahoda, kulturni kapital v razbitinah, elite družbene moči v objemu Cerkve, vojske in lokalno razmreženih mafij in – navsezadnje in do skrajnosti iluzorno – privid blaginje znotraj medijskega proizvodnje življenjskih slogov slavnih in bogatih zvezd iz podzemlja nove hibridne kulture, ki v sebi spaja nezdružljivo – primitivizem in dekadenco, arogantnost in patriotizem. Stanje postkomunizma, v katerem se kultura pojavlja kot nova ideologija, lahko imenitno opišemo z znanim reklom ameriških maringov: *situation normal, all fucked up!*«⁴²

Diskurz o revoluciji ostaja v pomenljivi nezaključenosti in brez ključa, pravzaprav v neki izsiljeni naključnosti, po kateri revolucija

41 M. Marder, »Revolutionary Categories«, *Phainomena*, 26, 102-103, 2017, str. 5–18. Glej tudi M. Marder, *Political Categories: Thinking Beyond Concepts*, New York 2018.

42 Ž. Paić, »Melanholijska in revolucija. Kultura v postkomunističnem izrednem stanju«, *Phainomena*, 18, 70-71, 2012, str. 125–143. Prim. tudi T. Kramberger in B. D. Rotar, *Misliti družbo, ki (se) sama ne misli*, Ljubljana 2010.

ni več *na-silna*, ampak le še *za-silna*. Klic v sili. Ali pa vendar zgolj izsiljevanje nemogočega v nemožnem? A kako smo vanj potisnjeni in prisiljeni? Totalizacija družbe je ne le diskurz o revoluciji, ampak sam *revolucionarni kurz* spravila v pozicijo, ko gre zgolj samo še za zasedanje pozicij. Bolje pozicionirati se, bolje usesti se, pa četudi se posede svet, četudi se sesede narava, četudi obsedi človek, kakor pa kaže neko obsedenost družbe z lastnim sedežem. *Medij* ni nič drugega kot *sedež*. Preostanejo samo še usedline zgodovine, dovolj nemočne v primerjavi z »večnim gibanjem materije« in »historičnim materializmom«. A tudi to je že bilo izpisano in ni razloga, da bi kaj prepisovali ali celo predpisovali.

VELIKI OKTOBER IN VESELI DECEMBER. ŠE O NEKATERIH VPRAŠANJIH OKTOBRske REVOLUCIJE IN REVOLUCIJE SPLOH

Naslov se zdi zabavljashi in celo neprimeren, kolikor upoštevamo že kar splošno strinjanje, da gre za prelomni zgodovinski dogodek, ki je opredelil družbene, politične, kulturne in druge procese, kakor tudi razumevanje humanosti v 20. stoletju.⁴³ Ni pa občega konsenza o pozitivnem ali negativnem predznaku tega vpliva in njegovih znamenjih, ki bi jih nekateri zakonsko prepovedali, drugi pa jih še naprej povečujejo. Vpliv *Velikega oktobra* se tudi po padcu berlinskega zidu leta 1989, ki naj bi simboliziral domnevni zlom ideologije komunizma, še naprej širi, čeprav v dozdevno družbeno-strateško spremenjenih političnih in drugih okoliščinah 21. stoletja.⁴⁴ Nedvomno se poraja vprašanje, ali so spremembe, ki se globalno odvijajo na politični, socialni, kulturni, gospodarski in tehnološki ravni, tudi »prelomne« in v tem kontekstu »revolucionarne«. Priča smo bili prelomu stoletja in tisočletja, vendar ga doživljamo in dojemamo bolj po naravni kot pa po zgodovinski uri, vsemu proslavljanju in veličastju navkljub. Je to že neki učinek vrtenja v globalu, globalizacije, ki sleherno formo spremeni v uni-formo?

Nenazadnje smo že med pripravi na prelom tisočletja ne le odrinili 20. stoletje v zgodovino, temveč celo razglasili konec zgodovine. Nedvomno je tak konec zgodovine, pa seveda še drugi konci človeka,

43 V zvezi s tem napotujem na številne revijalne publikacije ob stoletnici oktohrske revolucije v Sloveniji: *Oktohrska revolucija 1917–2017*, Mladina, Posebna številka – Prišpevki k razumevanju časa, Ljubljana 2017; *Mislmo revolucije. Ob 100-letnici oktohrske revolucije*, Časopis za kritiko znanosti, 45, 269, 2017; *One Hundred Per Cent, Phainomena*, 26, 102–103, 2017; *Oktober 1917–2017*, Borec, 59, 739–741, 2017; *Slovenski pogledi na oktohrske revolucijo*, Monitor ISH, 20, 1, 2018.

44 F. Furet, *Minule iluzije. Ešej o komunistični ideji 20. stoletja*, Ljubljana 1998; S. Pons, *Svetovna revolucija. Zgodovina mednarodnega komunizma: 1917–1991*, Ljubljana 2017. Nadalje glej zbornika C. Douzinas/S. Žižek (ur.), *The Idea of Communism*, London/New York 2010, ter S. Žižek (ur.) *The Idea of Communism 2. The New York Conference*, London in New York 2013.

filozofije, ideologije, kapitalizma⁴⁵ itn., nasledek prav tega »apokaliptičnega« 20. stoletja,⁴⁶ kar se sicer zdi zelo pripravna oznaka, manj pa smo pripravljeni sprejeti, da *apokalipsis* v grščini pomeni razodetje.⁴⁷ Očitno ga *Apokalipsa zdaj* pogreša, tako da ga pušča zadaj ali sploh opusti. Iz konca zgodovine na prelomu tisočletja in po prelomu z »apokaliptičnim stoletjem« *ne sledi nič*. To nikakor ne pomeni, da dajemo v nič vse, kar se danes, seveda, če še obstaja kak danes, globalno odvija. A morda se svet v tem odvijanju vendar *vrta okrog nič*. Nenazadnje je nekaj takega pod skupnim naslovom *Evropski nihilizem* diagnosticiral oziroma prognozirал že Nietzsche, ko je zapisal, da se »človek od Kopernika sem kotali iz središča v X«.⁴⁸ Vendar ni ničesar pripomnil glede tega, kdo ga pri tem obrača. Verjetno ne Kopernik, marveč samo *ustrojstvo* »kopernikanske revolucije«, ki je prevzelo tudi Kanta, filozofskega utemeljitelja subjektivnosti. Vrtenje v nič, ki se danes globalno odvija v vsej svoji razvojni premožnosti, ne zavira napredka tega, ki in kar ta svet naseljuje ter ga preobraža v človeški zaselek, menda zgolj zasilen, saj smo to vendar *Mi sami*, ne kaki na-

45 S. Žižek, *Trouble in Paradise. From the End of History to the End of Capitalism*, Brooklyn/London 2014.

46 E. Hobsbawm, *Čas skrajnosti: svetovna zgodovina 1914–1991*, Ljubljana 2017; K. Lowe, *Podivjana celina. Evropa po drugi svetovni vojni*, Ljubljana 2015; P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin 2016.

47 Naj v zvezi s tem napotimo na Derridajev spis *O znova ubranem apokaliptičnem tonu v filozofiji*, ki se navezuje na Kantov zapis *O znova ubranem vzvišenem tonu v filozofiji*: »Morda vas bo zamikalo, da bi temu rekli polom, katastrofa, apokalipsa. Toda v resnici se naznanja obetajoča ali preteča apokalipsa brez apokalipse, apokalipsa brez videnja, brez resnice, brez razodetja, naznanjajo jo poslanice (kajti ‚pridi‘ je sam po sebi množinski), naslovi brez sporočila in brez destinacije, brez določljivega pošiljatelja in naslovnika, brez poslednje sodbe, brez kake druge eshatologije razen tona ‚pridi‘, njegove razlike [*differance*], apokalipse onstran dobrega in zla. ‚Pridi‘ ne naznanja te ali one apokalipse; že odzvanja v nekem tonu, sam po sebi je apokalipsa apokalipse. *Pridi* je apokaliptičen« (J. Derrida, *O znova ubranem apokaliptičnem tonu v filozofiji*. Immanuel Kant: *O znova ubranem vzvišenem tonu v filozofiji*, Ljubljana 2006, str. 58).

48 F. Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana 1991, str. 10. Prim. k temu tudi interpretacijo Giannija Vattima, ki upošteva še Heideggrovo opredelitev javljanja nihilizma, kjer »z bitjo kot tako ni več nič« (G. Vattimo, *Konec moderne*, Ljubljana 1997, str. 23).

ključno zbrani subjekti, marveč *subjektiviteta*, skoraj bi rekli ta *proizvodno-potrošni obrat*, ki si lasti razvojno pravico, ne le da obrača svet, marveč ga tudi, če se zazdi potrebno, spravi na točko prevrata, ki se ga potem označuje kot zgodovinsko prelomnega, pa četudi gre zgolj za še eno izpostavo subjektivitete. A za sedaj se ne obeta nič takega, razen neko vrstenje v nedogled, vsem gospodarskim in političnim krizam navkljub. Morda je potrebno le nekoliko dodelati varnostne mehanizme. Zgodovini pa ne preostane nič drugega, kot da potrpežljivo čaka v vrsti, lahko pa seveda pričakujemo nestrpno prerivanje. Vsekakor pa se tako potrpežljivo kot nestrpno čakajočim pred »vrati postave«, ki zastopa in varuje izpostavo subjektivitete, porajajo pomisli, ali ni revolucija *kljub* svoji zagnanosti dokončno prešla v *pogon involucije* oziroma ali se ni revolucija prav *zavoljo* svoje zagnanosti preobrazila v *brezobrazno involucijo*, ki se jo lahko prireja kar po družbenih omrežjih. In koliko je takih, ki v to verjamejo tako kot v funkcioniranje borze. Večina človečanstva je potopljenega v revščino in lahko zgolj nemo izkazuje sprevrnjeno razmerje med krivico in pravico. Podatkov ne bi posebej navajali, sprožajo odpor, do upora ali vstaje pa pride le izjemoma.

V zvezi s tem nastopi vprašanje zgodovinske kvalifikacije in klasifikacije »prelomnih« dogodkov, ki imajo značaj revolucionarnega prevrata, tako kot ga ima Октябрьский переворот. Prelom poleg predpostavke »nezlomljivosti za naprej« vključuje tudi »neki zlom za nazaj«, tudi v povsem oprijemljivem smislu, da kdo nekomu lastno-ročno zlomi vrat, pošlje strel v tilnik, zlomi kako kost, ga psihično zlomi ali pa ga preprosto pusti »umirati na obroke« (Igor Torkar) v kakem kamno-lomu. Arhitektura oblasti kot diktatura, pač. »Metodologija preloma« je vselej zasnovana na postopkih zgodovinskega in faktičnega *lomljenja*, ki lahko izpade kot lom, odlomek ali polomija. Veliki oktober je nedvomno neki zgodovinski *izpad* v *vseh teh pogledih in vidikih lomljivosti*. *Izpad*: nekaj se pokaže kot ..., nekaj izrazito nastopi, izstopi, da lomi vse pred seboj, nekaj ali nekdo pade ven, nekaj izpade iz, ven, se zlomi.

Taka izpadlost in lomljivost privede do spornosti dogodka in njegovega zgodovinskega učinkovanja: ali gre za revolucionarni prevrat, ki pelje iz razvrata, ali za prevrat, ki vodi v še hujši družbeni razvrat? Glede prve domneve vsekakor zadostuje že, da pomislimo na tedanje okoliščine prve svetovne vojne, ki jih je zaznamoval spopad velesil – drugače, *a vendar s podobnimi značilnostmi od tega, ki smo mu danes globalno priča*. V izrednem vojnem dnevniku iz prve svetovne vojne izpod peresa Filipa Jurkoviča, ki ga v odlomkih objavlja MMC na svojem posebnem portalu o prvi svetovni vojni, pred kratkim pa je izšel tudi v knjižni obliki,⁴⁹ lahko preberemo tale odziv na *Veliki oktober* neposredno z bojne črte oziroma tik izza nje:

»Sedaj se ne sliši drugega tukaj govoriti kakor o ruski revoluciji in kakšni fantastični kombinaciji? Vojaštvo govori raznovrstne reči, da se Bog usmili. Vse mogoče in nemogoče neumnosti se govori med vojaštvom in civilisti, tako je nastal pravi babilonski stolp. Kakšne čenčarije se govorijo vseprek, in celo oficirji, ti pripovedujejo cele romane, tako ni vredno si teh podrobnosti beležiti. Dejstvo je, da podrobnosti o ruski revoluciji ne poznamo in je kmalu ne bomo spoznali v podrobnosti. Je vprašanje, ako cela ruska revolucija nej izmišljena samo, da bi se nas navdušilo z znano frazo ‚Durchhalten‘ (vzdržati). Recimo, da je kaj resnice, ali niso mogoče eni mogočnejši ljudsko bedo izrabili v svoje črne načrte, da bodo s pomočjo teh sirot pregnali druge, iste pometali v ječe in na vislice in se bodo sami moči polastili. Ali ni končni cilj vseh teh prekucuhov enak? Ali je res, da je ta preobrat čisto naroden, ljudski, gospodarski, in da bode potem res nastala mlada in moderna Rusija? Pri vseh teh vprašanjih je treba hladne krvi in treznega presodka.«⁵⁰

V zapisu z dne 3. decembra 1917 pa je vest o prevratu v Rusiji pospremljena z *razglasom o miru*, kar sproži vsesplošno veselje, seveda le do premestitve na drugo frontno črto:

49 F. Jurkovič, *Pa zbogom junaki. Vojni dnevnik 1914–1918*, Ljubljana 2018.

50 F. Jurkovič, *Pa zbogom junaki*, <http://www.rtvsl.si/prva-svetovna-vojna/vojni-dnevnik-ne-slisi-se-drugega-tukaj-govoriti-kakor-o-ruski-revoluciji/440900>.

»Dne 1. t. m. se nam je službeno sporočilo, da je sklenjeno premirje z Rusijo in se od trenutka naprej niti na eni niti na drugi strani ne sme več streljati ali kako drugače rabiti kakšno vojno orožje. Veselje med vojaštvom je bilo nepopisno. Naši in Rusi so v znak veselja spuščali rakete v zrak, in to pozno v noč. Zjutraj 2. t. m. je ruski vojak postavil na vrh strelskega jarka veliko belo zastavo ter z velikimi rudečimi črkami napisani 'Guten Morgen, Frieden' (Dobro jutro, mir! – torej znak premirja). Vse se je objemalo, prej sovražnik, sedaj brat in prijatelj. Nekateri so jokali, drugi se smejali, bilo je vse pijano od tega sporočila, vendar se je še našim vojakom strogo ukazalo, da ne smejo hoditi čez strelski jarek na rusko stran.«⁵¹

Takoj po revolucionarnem prevzemu oblasti v Petrogradu sta bila prejeta odloka o miru in razdelitvi zemlje.⁵² Sklenitev miru, ki je kmalu sledila, je sprožila, kot neposredno priča Jurkovičev dnevniški zapis, splošno in nedeljeno navdušenje med vojaštvom, ki se je znašlo v nevzdržnih razmerah vojskovanja. S tem je pravzaprav izpolnjen prvi pogoj, da oktobrska revolucija prejme svetovno in ne zgolj notranje-rusko veljavo, kar si je že od vsega začetka zamišljal Lenin, državljanska vojna s precejšnjim vpletanjem zunanjih dejavnikov pa je šele sledila. Netenje komunistične revolucije v svetovnih razmerah se sicer ne prav ujame z zavzemanjem za mir na svetu. Že med potekom prve svetovne vojne, še zlasti pa po njenem koncu, se srečujemo z okoliščino, da »sporočilo«, predvsem pa »orožje« oktobrske revolucije presega siceršnja politična naziranja in na njih oprte oblastniške in lastniške strukture in tedaj lahko tudi dovolj učinkovito pomete z njimi.⁵³ A

51 Ibid., <http://www.rtvsllo.si/prva-svetovna-vojna/vojni-dnevnik-vse-se-je-objemalo-prej-sovraznik-sedaj-brat/446176>.

52 V. Ilič Lenin, *Država in revolucija in drugi spisi iz leta 1917*, Ljubljana 2017, str. 168–184. Prim. tudi A. Rabinowitch, *Boljševiki prihajajo na oblast*, Ljubljana 2017. Zelo poučen vir predstavlja *Zgodovina Vsezvezne komunistične partije (boljševikov), kratki kurz*, Ljubljana 1946.

53 Glede odmevov, odzivov in vplivov oktobrske revolucije pri Slovencih glej prispevke v *Zborniku razprav in obravnav znanstvenega posvetovanja ob 50-letnici oktobrske revolucije in ob 30-letnici ustanovnega kongresa Komunistične partije Slovenije*, ki je izšel pod naslovom *Oktobrska revolucija in Slovenci. Nacionalno vprašanje*

dvigovanje prahu sproži reakcijo, pravo družbeno alergijo, za katero se takrat, pa tudi potem ni iznašlo cepiva. Prične se širiti neznanski strah pred komunizmom, ki bo dodobra opredelil družbena dogajanja v 20. stoletju. Hkrati pa lahko postavimo »delovno tezo«, da se zgodovinski presežek *Velikega oktobra* strne v tem, da njegov dosežek *ukine zgodovinsko revolucionarstvo*, s tem ko totalno razgrne njegovo subjektivitetno razsežje, tako da se ne toliko *z njim* kolikor *po njem*, seveda ne naenkrat, marveč zlagoma, revolucija preokrene v *involucijo*. A s tem preokretom, ki v primerjavi z vrsto zgodovinskih prelomov ni zaznamovan s posebnim dogodkom, zaradi česar se je z njim tudi težje temeljiteje spoprijeti.

K vsesplošnemu preplahu spričo širjenja ideje, ideala in ideologije *Velikega oktobra* vsaj sprva niso prispevale zgolj komunistične metode zastraševanja ali po drugi strani represija državnih aparatov v rokah »kontrarevolucionarnih buržoaznih sil«, ki so si z vsemi sredstvi prizadevale zatreti poskuse komunističnega prevzemanja oblasti. Vse to in še kaj je že nasledek *vloma v samo človeškost* in preloma z njeno bistvenostjo, zgodovinskostjo, svetom in samo bitnostjo, ki v podlagi zajame celotno bit in obče bistvo, kar pa v izkupičku vendar ne spremeni samega počela subjektivitete, kolikor služi tudi kot objektivno zastavljeno načelo mobilizacije množic. To pomeni, da prevrat seže le do tistega, kar človeškost postavlja kot bit, ne do *zaobjetosti človeka* z

v Jugoslaviji v teoriji in politiki KPJ – KPS v Prispevkih za zgodovino delavskega gibanja, 7, 1-2, 1967. Boris Zihlerl v uvodni besedi z naslovom »Dve obletnici« zapiše: »Naše današnje srečanje je posvečeno dvema zgodovinskima dogodkoma, zmagi oktobrske socialistične revolucije leta 1917 in ustanovitvi Komunistične partije Slovenije leta 1937. V prvem primeru gre za najpomembnejši dogodek našega stoletja, za revolucionarno dejanje delovnih množic prostrane Rusije, ki je pred petdesetimi leti pretreslo svet, odprlo občo krizo kapitalističnega družbenega sistema in oznaniло začetek novega razdobja v zgodovini človeštva, razdobja socializma. V drugem primeru gre za odločitev političnoorganizacijskega značaja, ki so jo sprejeli predstavniki najnaprednejših sil v malem slovenskem narodu za eno tistih odločitev, ki so bile najdaljnosežnejšega pomena za bodočnost tega naroda, odpirajoč mu pot k slovenskemu Oktobru, v socialistično skupnost narodov in narodnosti Jugoslavije« (str. 9).

bitjo samo, marveč zgolj in samo do postavke biti, tj. podstavljenosti od subjektivitete – nekdo bi rekel nezaključen projekt, ki se ga pa lahko izkoristi kot pravi projektil – od tod ne le strah in preplah, marveč *prava zgroženost* spričo tega, kaj je pričakovati od bodočnosti, kaj *bode biti*; to, kar naj bo, lahko tudi ne pride, in v tem primeru, katerega primerek *človeškost danes je*, preostane samo še sestanek s subjektiviteto, ki niti ne več potrebuje kake človeškosti, vsaj ne na zalogaj. Vseeno pa vsepovsod strumno odmevajo bodrilne koračnice *bomo*, *bo*, *bodimo*, *bodi*. V korak s tem gre *vesela znanost*, ki ni zgolj propaganda, marveč *prav propaganda*, le da jo je treba zdaj razumeti v vzvišenem pomenu *razglasa bodočnosti*. V skladu s tem ne gre za »veselo pričakovanje«, marveč za *proglašeno naredbo*, kolikor se pač bodočnost v primerjavi s *prihodnostjo*, ki *pride*, *naredi* in *nareja*.⁵⁴ Nedvomno so izvori propagande starejšega datuma,⁵⁵ a v 20. stoletju postane propaganda metodično orodje bodočnost neke biti – subjektivitete, *to je izpostave subjektivitete*.

Velikemu oktobru sledi *Veseli december*. Kaj to pomeni kot propaganda, kot proglas in kot naredba? Nam pomaga razsvetliti neko temo? Ali pa bolj pomrači svetlo obzorje? Morda kaka reminiscenca na dekabriste? Ni mišljen kak »dan« oziroma »mesec«, sploh nič datumskega. Mišljena je *spletenost veličine nekega dogodka z veselostjo nekega obeta*, ne bomo rekli pričakovanja, ker je bilo vezanje pričakovanja in *diktata*, v *nasledku diktature bodočnosti*, že dovolj izkoriščeno za upravičevanje uma in dejanskosti dogodka oktobrske revolucije ter zgodovine, ki mu je sledila. Da bi revolucionarne rešitve povezovali

⁵⁴ »S totalitarizmom se pojavi tudi nov koncept časa. Vsak totalitarizem si vzgoji elito ljudi, ki so nosilci novega časa. Primeri, navedeni v zvezi s to tematiko, so značilni za vsak totalitarizem, tako da služijo le lažji predstavi problematike. Vsak totalitarizem si s svojim prihodom na oblast že tudi pripisuje pomembnost za odprtje nove epohe časa. Domišlja si namreč, da se je začelo neko novo obdobje, veličastnejše in pravičnejše od vseh, in da si zasluži novo letnico rojstva. To novo obdobje pa je ,kritično' tudi do vse zgodovine in preteklosti« (M. Ocepek, »Totalitarizem in čas«, v: *Zapuščeni svet*, Ljubljana, str. 40). Glej tudi Ž. Paić, *Totalitarizam?*, Zagreb 2015.

⁵⁵ *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, »Sveta kongregacija za propagando vere«, leta 1622.

z odrešeništvom, ne gre že zavoljo revolucionarne volje same, ki bi v tem primeru ostala nemočna. *Veseli december*, ki sledi *Velikemu oktobru*, lahko sicer vzamemo kot aluzijo na božične praznike in pričakovanje novega leta ter z njim povezanega prednovoletnega veseljačenja v izpuhkih potrošništva, ki veje iz duha kapitalizma, a v igri je *revolucionarna napoved nove dobe, ki bo nad vsemi pričakovanji izpolnila obete človeštva, pravzaprav človečanstva*. Brez te, obete prebujajoče in v prihodnost zaverovane veselice, ne bi bilo *Velikega oktobra* v vsej njegovi zgodovinski veličini in veličastju, morda bi ostal zapisan v zdaj že odmaknjeni zgodovini 20. stoletja, je pa gotovo ne bi pisal.

Obet *nove dobe človečanstva*,⁵⁶ s katero bi *človek postal človek*, vključuje polastitev oblasti in sprejetje potrebnih ukrepov, da se utrdi nov družbeni red, ki ne bo razredno pogojen, marveč prirejen po meri človeka za človeka. To neposredno ne le opravičuje korenitost ukrepov, ki naj izkoreninijo vse, kar ne ustreza novemu družbenemu redu in upravičuje diktaturo proletariata kot revolucionarni način urejanja in prirejanja, po potrebi pa tudi ponarejanja obstoječih družbenih razmerij in razmer. Diktatura se kot družbena moč ne uveljavlja iz posebne volje in njenega voluntarizma, marveč kot *prisila oblasti*, ki nujno vračuna in tudi *nalaga* nasilje. Ali kot pripiše Edvard Kocbek na vrhuncu svoje revolucionarne zagnanosti in vzhičenosti, s katero je prežet njegov komentar k likvidaciji bana Natlačena:

»V Natlačenovi likvidaciji doživljam zakonito porajanje novega prava, revolucionarnega prava in občutka za novo pravico, ki se bo

56 »Nova doba prihaja / v kolektivnem imetju, / nova doba prihaja / i delavcu i poetu« (Srečko Kosovel, *Kons Novi dobi*). Glede Kosovelove »revolucionarne poezije« (glej izbor v: S. Kosovel: *Pravica*, iz. in ur. R. Zavrtanik in T. Koprivec, Ljubljana 2012) je seveda treba vzeti v zakup njegov vpogled v »krizo človečanstva«, »negativni total«, kot zapiše Kosovel. To, da pesnikom pripišemo zgodovinski »idealizem«, »naivnost«, »nedoletnost«, »zamaknjenost« itn., je le trik, kako iz pesnika narediti peresnika. Pesniki, prav ko gre za upovedovanje zgodovinskosti, niso naivni oziroma so naivni v isti meri, kot je »naiven« sam tok zgodovine. Na tem mestu velja napotiti tudi na ep v treh delih *Vrata nepovrata* (Novo mesto, 2014–2017) pesnika Borisa A. Novaka, ki tematsko sega v »polpreteklo zgodovino« z izpostavitvijo njenega revolucionarnega obeležja.

razodela v tej zgodovinski dobi. Ta tragična smrt pomeni z drugimi likvidacijami vred zgodovinski prelom. Ta prelom obstoji v tem, da likvidacija pomeni ne le pravično kazen za izdajalsko sodelovanje, temveč pomeni tudi silovito javljanje novega prava in nove pravice. Kljub temu da verujem v poroštvo večne pravice, danes nekam preprosto doživljam relativiziranje občutka za pravico in pravo. Pozitivno pravo nastaja, raste in umira kakor vsi drugi človekovi izrazi. S tem odkrivam pozabljeno resnico. Konkretna oblika prava, ki se je izoblikovala zadnje stoletje in smo jo do zdaj uporabljali, ne ustreza več novim nagibom in zahtevam občutka za pravico, ki pripravljajo novo dobo zgodovine. Novi občutek za pravico si išče novih oblik, našel si jih bo s silo, ki edina odpira nova razdobja v človeškem razvoju. Z drugimi besedami: v takem spreminjanju je najvišja instanca le revolucionarno dejanje. Novo ustavno in pravno stanje se ustvarjata iz določenega kritičnega trenutka v zgodovini. Dosedanje revolucije kažejo, da se ta prelomni trenutek veže s smrtjo tirana. Najbolj patetično je to pokazala francoska revolucija, najbolj dosledno pa oktobrska revolucija. Revolucionarna volja s kaznovanjem tirana odpravlja staro pravo in postavlja novo. Drugačne procedure zgodovina ne pozna in ne prizna. Vendar bi se motil, kdor bi v revolucionarni silovitosti videl zgolj neogibno zgodovinsko brutalnost, ki si jo razredi v svojem razvoju kar predajajo. To ni samo zmaga brezličnega in surovega prava nad formalnim pravom. Silovitost današnjih revolucionarnih dejanj se bistveno razlikuje od brutalnosti zatiralnih režimov. Sila in silovitost imata v revolucionarnem osvobajanju ljudstva višjo razvojno vlogo. Sila ustvarja nov pravni red v zavestnem razmerju do vrednot. Revolucionarno pravo nujno vsebuje teženje v smeri univerzalnega in kolektivnega poslanstva, ki ga čuti človeštvo. Revolucionarna silovitost ima zgodovinsko nalogo, da uniči kontrarevolucionarno silovitost. In ker vsebuje revolucionarna silovitost ljudstva voljo po osvoboditvi izpod sleherne sile in nasilja, česar dosedANJI zmagujoči razredi v zgodovini niso ne mogli ne hoteli, pomeni naš današnji boj zoper fašizem in imperializem boj zoper silo in nasilje sploh. Zato je naša današnja silovitost v pravem pomenu moralna. Težava je le v tem, da je to spoznanje ljudstvu samemu še nejasno. To

revolucionarno pravico moramo ljudstvu približati ne samo odzunaj, temveč tudi odznotraj. Prepričan sem, da bo revolucionarno prepričano ljudstvo doseglo tako še silovitejše učinke, ki bodo že zelo oddaljeni od brutalne anarhije.«⁵⁷

Pravzaprav je k povedanemu težko kaj dodati. Ni kaj dodati.⁵⁸ Kocbekova nadaljnja usoda je dovolj zgovorno dopolnilo in izpolnitev doslednosti in ne morda kake sprevrženosti revolucionarne prevratniške prakse, ki kot objektivizacijo svoje obdelave ne izvzema tudi lastnih protagonistov: v vsakem trenutku jih lahko razglasi za antagoniste. S heroji-žrtvami naj bi se po neki mistifikaciji hranila in ohranjala *permanentnost revolucije*, ta »permanent«, »trajnik« je seveda možno razumeti tudi na način frizerskega posega: »na grmadi«, »v klado«, »pod giljotino«, »na vrh za obešanje«, »s strelom v tilnik«, »kot glavo detonatorja«. V Kocbekovem zapisu je zelo pokazalno razlikovanje med (obliko) pravom in (vsebino) pravico, ob čemer seveda velja upoštevati, da pravico lahko vzamemo v svoje roke in jo delimo, prava pa ne. Razlikovanje med pravico in pravom se ne ujema z razliko med pravim in pravilnim, marveč z razliko med pravim in pravnim.⁵⁹ Prelomnost revolucionarne prevratnosti je v podvzetju neome-

57 Edvard Kocbek, *Tovarišija*, zapis 14. oktobra 1942, Maribor 1967, str. 210–211.

58 »Resnica drznosti / je slepa za resnico,/ kako se ta godi,/ pa skrito je s tišino« (Iz pesmi Braneta Senegačnika, posvečene Edvardu Kocbeku, v zbirki *Pogovori z nikomer*, Ljubljana 2019, str. 109). Tu moram poudariti, da navajanje Kocbeka, pa tudi drugih avtorjev v razpravi nikakor nima namena kaknega moralnega obsojanja, osebne diskvalifikacije ali zelo običajnega javnega zasmehovanja, kot ga je, recimo, že ves čas deležen Kocbekov »opropa«, sicer pa eden zadnjih glasnikov evropske vesti, Boris Pahor. V podobnem kontekstu to enako velja za Jožeta Pučnika.

59 »Totalitarno brezpravje« kot osrednja tema razprav o totalitarizmih samo po sebi sproža širše vprašanje *vladavine prava* kot temeljne podlage demokratičnih družbenih sistemov. Vladavino prava kot tako obvladuje krhko ravnovesje svobode in pravičnosti, kjer sta postavljeni na tehcnico tako liberalistična in socialistična smer demokracije. Kar zadeva liberalistično (in sosledno protisocialistično) smer, naj tu navedemo predvsem delo Friedricha A. Hayeka, *Ustava za svobodo*, Ljubljana 2012. O nepravici v svobodi in nesvobodi v pravičnosti, ki nastopa znotraj liberalne demokracije, je obširno razpravljal Noam Chomsky (*Somrak demokracije*, Ljubljana 1997; *Kdo vlada svetu?* Ljubljana 2017).

jene svobode omejevanja svobode, ki vzpostavlja višjo in vedno višjo »pravičnost«. Tako nenehno »prihaja do nepravilnosti«, ki niso zgolj »izjeme od pravila«, pač pa način obvladovanja, da si vsakdo lahko jemlje in vzame pravico. Zato ne moremo govoriti o »ljudski vstaji«, pa tudi ne o »vladavini ljudstva«, temveč o *oblasti nad ljudstvom in prisili oblasti*. Demokracija se izkaže za demokracijo, se pravi za učinek subjektivitete, ki naredi, kot da gre za samopotrđitev ljudstva.

Tako Slavoj ŹiŹek v enem iz serije zapisov o liku in podobi Lenina s poudarjeno prispodobnim naslovom *Od Lenina h Kristusu in nazaj* poudari:

»Za to gre Leninovim obsesivnim tiradam proti ‚formalni‘ svobodi, v tem se nahaja njihovo ‚spekulativno jedro‘, ki ga je dandanes vredno ohraniti: ko Lenin poudarja, da ‚čista‘ demokracija ne obstaja in da moramo vselej postaviti vprašanje, komu sluŹi neka konkretna svoboda, kakšna je njena vloga v razrednem boju, je njegova poanta natanko v ohranjanju moŹnosti RESNIČNE radikalne izbire. Na to se v zadnji instanci zvede razlikovanje med ‚formalno‘ in ‚dejansko‘ svobodo: ‚formalna‘ svoboda je svoboda izbire ZNOTRAJ koordinat obstoječih razmerij oblasti, medtem ko ‚dejanska‘ svoboda označuje mesto intervencije, ki spodkoplje same te koordinate. Skratka, Lenina poanta ni omejiti svobodo izbire, temveč ohraniti temeljno izbiro – ko Lenin postavi vprašanje po vlogi svobode znotraj razrednega boja, pravzaprav sprašuje natanko naslednje: ali svoboda prispeva ali ovira temeljno revolucionarno izbiro.«⁶⁰

Kako se Lenin v tem pogledu navezuje na Kristusa, ne bomo naprej sledili.⁶¹ Raba poudarjenih zapisov z velikimi začetnicami in velikimi črkami je sama dovolj zgovorna, težko pa prepriča – zakaj je radikalni izbiri treba, da je še resnična, in zakaj je resnična le tako, da naredi uslugo revoluciji oziroma se ji postavi na uslugo? Če svoboda funkcionira zgolj in edino na podlagi stopanja v funkcijo per-

60 S. ŹiŹek, »Od Lenina h Kristusu in nazaj«, *Problemi*, 39, 3-4, 2007, str. 12.

61 Glej: S. ŹiŹek, *Krhki absolut. Enajst tez o krščanstvu in marksizmu danes*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2000.

manentne revolucije, se kot taka lahko obdrži le na podlagi jemanja svobode, formalnega izničenja ali konkretnega uničevanja, dokler se v takem ničenju ne tudi sama izteče v nič – pa še tedaj se ji zdi, da je treba podvzeti radikalne ukrepe, najboljše med *Veselim decembrom*, ko ljudstvo raja in ne nagaja.

»Biti radikalen se pravi zgrabiti stvari pri korenu. Koren človeka pa je človek sam.«⁶² Radikalizem in humanizem se tu nenavadno stakneta, a verjetno ne v znak medsebojne sprave, temveč zavoljo odprave človeka. To je seveda moč dojeti kot še enega v vrsti propagandnih materialov. Sklop posaditve bodočega človeka in izkoreninjenja prejšnjega določa kratka, a korenita pot radikalizma in fundamentalizma, terorja in terorizma, ki človeku nalaga, *da postaja človek*, naproti humanističnemu nareku *ostati človek*. Namesto znamenitega Sartrovega slogana »Eksistencializem je humanizem«, lahko razglasimo slogan *Komunizem je humanizem*, kot ga je že leta 1947 zastopal, recimo, Maurice Merleau-Ponty v razpravljanju z naslovom *Humanizem in teror*, kjer uvodoma pravi:

»V razpravi o komunizmu se laži ali zvijačnosti zoperstavlja spoštovanje resnice, nasilju spoštovanje zakona, propagandi spoštovanje vesti, naposled političnemu realizmu liberalne vrednosti. Komunisti na to odgovarjajo, da v demokracijah, pod plaščem liberalnih načel, zvijačnost, nasilje, propaganda, breznačelni realizem tvorijo bistvo zunanje ali kolonialne, pa tudi domače politike. Spoštovanje zakonov ali svobode je služilo opravičevanju policijske represije ob stavkah v Ameriki, danes pa služi opravičevanju vojne represije v Indokini in Palestini ter širjenju ameriške dominacije na Bližnjem vzhodu. Moralna in materialna civilizacija Anglije predpostavlja eksploatacijo kolonij. Čistost načel ne samo da tolerira nasilje, temveč ga tudi zahteva. Obstaja torej neka mistifikacija liberalizma. Liberalne ideje, gledane znotraj življenja in znotraj zgodovine, oblikujejo sistem s temi nasilstvi, ki so, kot je rekel Marx, njihov duhov-

62 K. Marx, *H kritiki Heglove pravne filozofije*, v: K. Marx-F. Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih* 1, Ljubljana 1979, str. 201.

ni ‚*point d'honneur*‘, ‚njihovo svečano dopolnilo‘, njihov obči razlog utehe in upravičevanja.«⁶³

O teh premišljanjih Merleau-Pontyja se je pohvalno izrazil tudi Alan Badiou v svojem prikazu 20. stoletja, kjer se v zaključnem poglavju z naslovom »Hkratno izginotje človeka boga« pomudi tudi ob kontroverzi komunizem/humanizem.⁶⁴ Če vzamemo nasprotje med komunizmom in kapitalizmom za temeljno nasprotje, potem odnos med komunizmom in humanizmom nujno izpade protisloven. Komunizem bi v imenu humanizma odpravil kapitalizem, a mora zato, vsaj začasno, pristati na »nehumane postopke«, ker sicer kratkoročno ne opravi ničesar, dolgoročno pa veliko premalo.⁶⁵

63 M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris 1947, str. 5. Merleau-Pontyjev učenec, sogovornik, izdajatelj njegovih del ter tudi pisec spremne besede k objavi *Humanisme et terreur* leta 1980 Claude Lefort v svojem zapisu »Revolucijski teror. Robespierrov govor« poudari: »Teror bo prav v filozofizmu, v naturalizmu, v materializmu, v sprevrženih verzijah znanosti – znanosti, ki se ji bo posrečilo zlititi se z reprezentacijo ljudstva, tistega ljudstva, ki pride do svoje identitete tako, da iz svojega telesa izvrže sovražnike – našel nove formulacije za svojo institucijo, svojo voljo po absolutnem razmiku in fantazmo neskončnega pa bo zasidral v organizaciji« (C. Lefort, *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Ljubljana 1999, str. 121).

64 »Kot je izvrstno opazil Merleau-Ponty – a je iz neodločljivega potegnil neodločne zaključke –, bi lahko splošna formula zlahka imela tudi obliko konjunkcije ‚humanizem in teror‘. Medtem ko se 21. stoletje začne z disjunktivno moralo ‚humanizem ali teror‘. (Humanistična) vojna proti terorizmu« (A. Badiou, *Dvajseto stoletje*, Ljubljana 2005, str. 211). In nadaljuje: »Klasični humanizem brez Boga, brez projekta, brez postajanja Absoluta predstavi človeka tako, da ga zvede na njegovo živalsko telo. Trdim, da če iz 20. stoletja izstopamo s hkratno opustitvijo obeh miselnih programov, radikalnega humanizma in radikalnega antihumanizma, potem bomo morali nujno prenašati neko figuro, ki iz človeka čisto preprosto naredi vrsto. Že Sartre je rekel, da če človek nima za projekt komunizma, popolne enakosti, potem je samo še živalska vrsta, ki ni nič bolj zanimiva od prašičev in mravelj« (ibid. str. 214). Ob tem pride na misel Orwellova *Živalska farma*, katere prvi in še vedno nedostopen slovenski prevod je služil kot dokazno gradivo za obtožbo Borisa Furlana na Nagode-tovem procesu leta 1947 (poročilo: *Enakopravnost. Neodvisen dnevnik za slovenske delavce v Ameriki*, 30, 194, Cleveland, 6. 10. 1947, str. 3; <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-VEU77NH8/c725e18f-69aa-4680-950c-fdd6fd553230/PDF>).

65 Prim. zapis T. Hribarja: »Dokapitalizacija komunizma«, *Delo*, 18. 12. 2018, Sobotna priloga. <https://www.delo.si/sobotna-priloga/dokapitalizacija-komunizma-120761.html>.

Teror ni le rešitev v stiski, marveč zaznamuje samo trajnost prisile oblasti, da se dosledno izkorenini koren, ki je človek sam, in postavi nov lik človeka, nova doba sveta. Humanistično protislovje, ki ga komunizem, bolj kot si sam lahko misli, deli s svojim nasprotnikom kapitalizmom, kar ga neskončno razdeljuje.

V jeseni leta 1922 je po Leninovem navodilu stekla *operacija* Философский пароход, »Filozofska ladja« oziroma »Filozofske ladje«, v teku katere je oblast ob pomoči nemških ladij izgnala čez dvesto za nadaljnji razvoj revolucije nezaželenih in škodljivih razumnikov. Če jih s seznama, ki je pomenljivo izvzet iz zgodovinskih prikazov oktobrske revolucije, navedemo le nekaj: Berdjajev, Florovski, Frank, Iljin, Karsavin, Kizevetter,⁶⁶ Kotljarevski, Loski, Mi-

66 V časopisu *Slovenski narod* z dne 28. 2. 1933 lahko preberemo kratko poročilo o prireditvi Ruske matice v spomin umrlima ruskima zgodovinarjema Kizevetterju in Platonovu, z uvodnim predavanjem E. Spektorskega. V isti številki časopisa je sicer udarna vest požig Reichstaga, opremljena z velikim naslovom »Preprečena komunistična revolucija v Nemčiji« in podnaslovi »Sinoči so komunisti zažgali nemški parlament – To naj bi bil začetek komunistične revolucije – Silno razburjenje v vsej Nemčiji – Pred razpustom komunistične in socialnodemokratske stranke?« Sicer najdemo tudi druge zanimive novice, ki pričajo o tedanji politični situaciji doma in v svetu in posredno tudi o vplivih oktobrske revolucije nanjo (<http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-97RD3JQK/59721c24-a257-425a-ba24-bb9b2abd7700/PDF>). Nastopanje ruske inteligence v Sloveniji po oktobrski revoluciji sicer obravnava Igor Grdina v članku »Inteligenca v Rusiji, intelektualci v Sloveniji«, *Monitor ISH*, 16, 1, 2014, str. 47–67. Glede samega dviga komunizma v Nemčiji po prvi svetovni vojni in obračuna z njim ter povezave z vzponom nacionalsocializma so stališča v zgodoviniopisju in javnosti še vedno zelo razdeljena. Obširno diskusijo je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja sprožil Ernst Nolte, ki je javljanje in uveljavitev nacionalsocializma obravnaval kot odgovor na komunistično revolucijo, vsled česar tudi »Auschwitz« sledi »Arhipelagu Gulag« (poleg številnih člankov v FAZ in DIE ZEIT glej predvsem E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Frankfurt/M. 1987; F. Furet/E. Nolte, *Fascisme et communisme*, Paris 1998; nadalje E. Fraenkel, *Dvojna država*, Ljubljana 2019; ter R. Löwenthal, *Faschismus – Bolschewismus – Totalitarismus. Schriften zur modernen Weltanschauungsdiktatur im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2009; E. Traverso, *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris 2001. Pripadnost nemštvu sama po sebi ne pomeni tudi že opredelitve za nacionalsocializem, pač pa daje tudi neposredni povod za nastopanje proti njemu. (Prim. M. Miladinović

akotin, Osorgin, Sorokin, Trubetski, Stepun ...⁶⁷

Vsakemu od teh filozofskih popotnikov naj bi bilo dopuščeno vzeti s seboj eno zimsko in eno poletno ogrinjalo, dve dnevni in dve nočni srajci, dva para hlač, dva para nogavic ter denarna sredstva v višini do dvajsetih dolarjev v trdi valuti. No, gotovo so s seboj nosili celo Rusijo. Duhovno, seveda. Kaj bi to pomenilo in zakaj bi bilo sploh pomembno? Z distance bi se komu celo zdelo, da je šlo le za dobro šalo ali celo »humanitarno dejanje« novo vzpostavljene sovjetske oblasti, pač glede na to, kako se je pokončalo preostalo rusko in sovjetsko inteligenco.⁶⁸ Leta 2003 je bil v okviru Svetovnega filozofskega kongresa v Istanbulu organiziran simbolični povratak »ladje filozofov« v Rusijo. Ukrep izгона ruske inteligence bi lahko obravnavali kot epizodo v državljanski vojni, ki se je »uradno« končala z vzpostavo ZSSR, 30. decembra leta 1922, neuradno pa je trajala vse do njenega razpusta, 21. decembra leta 1991.⁶⁹

Zalaznik, »Nepartizanski odpor proti okupatorju na Slovenskem. Primer plemiške družine Maasburg in sorodnikov«, *Annales. Analizy za istrske in mediteranske študije. Series historia et sociologia*, 29, 4, 2019, str. 645–660).

67 Podrobneje o tem B. Г. Макаров, В. С. Христофоров. Пассажиры »философского парохода« (судьбы интеллигенции, репрессированной летом — осенью 1922 г., Вопросы философии, 7, 600, 2003, str. 113—137, članek vsebuje tudi celoten seznam izgnanih; glej tudi L. Chamberlain, *Lenin's Private War: The Voyage of the Philosophy Steamer and the Exile of the Intelligentsia*, St. Martin's Press, 2007).

68 Nekako v tej smeri gre Žižkova razlaga dogodka v *Nasilju absolutu*, Ljubljana 2007, str. 15–16.

69 Ob tem morda ni odveč spomniti na besede Franceta Bučarja ob konstituiranju Skupščine Republike Slovenije leta 1990: »S konstituiranjem te skupščine lahko menimo, da se je končala državljanska vojna, ki nas je lomila in hromila skoraj pol stoletja.« Ključno vlogo je pri tem imela objava spisa Spomenke Hribar *Krivda in greh* z zahtevo po spoštovanju človeškega dostojanstvo vseh, ki so bili žrtve državljanskega spopada. (»Krivda in greh«, v: *Kocbekov zbornik*, ur. D. Rupel, Maribor 1987, str. 9–69; zbornik je izšel s triletno zakasnitvijo prav zaradi »nezaslišanosti« klica k spravi v tem tekstu, ki pa je medtem že uhajal v javnost. Tudi po osamosvojitvi in demokratični tranziciji se v tem pogledu težko in celo vedno težje prehaja od »oziranja nazaj« k »obzorju naprej«. Glej nadalje T. Hribar *Ena je*

Hannah Arendt je v delu *O revoluciji*, ki je prvič izšlo leta 1963, postavila v ospredje obravnavo medsebojnega navezovanja revolucije in državljanske vojne.⁷⁰ Tej problematiki se je nadalje izrecno posvetil Giorgio Agamben v delu *Stasis*, ki za izhodišče razprave vzame tezo Hannah Arendt, da se je med drugo svetovno vojno odvijala globalna državljanska vojna, ter jo dopolni še s tezo Carla Schmitta v delu *Teorija partizana*,⁷¹ da v sodobnem svetu ni več možno jasno razmejevati med vojno in mirom.⁷² Agamben sam meni, da je zaradi splošne politološke osredotočenosti na probleme revolucije bila obravnavo državljanske vojne potisnjena v drugi plan. Če upoštevamo pretese, ki jih sproža obravnavo polpretekle zgodovine v Sloveniji, ne le v zgodovinopisju, marveč na vseh ravneh družbene diskusije,⁷³ lahko reče-

groza, Ljubljana 2010, posebej str. 243–28; D. Komel, »Ideološko nasilje kot etični problem slovenstva«, v: *Žrtve vojne in revolucije*, ur. J. Golob ... et al., Ljubljana 2005, str. 134–146).

70 Arendt obravnava revolucije kot »edine politične dogodke, ki nas neposredno in neizogibno soočijo s problemom začenja«. V skladu s tem imajo moderne revolucije »le malo skupnega z *mutatio rerum* iz rimske zgodovine ali s *stasis*, državljskimi spori, ki so pretresali grško *polis*. Ne moremo jih izenačiti s Platonovo *metabolai*, ki spominja na naravne transformacije ene oblike vladavine v drugo, ali s Polibijevim *politeion anakyklosis*, ponavljajočim se krogotokom, ki določa potek človeških zadev zaradi njihove težnje, da se nagibajo k skrajnostim« (H. Arendt, *O revoluciji*, Ljubljana 2017, str. 19).

71 C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1963.

72 G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer*, II, 2, Torino 2015; gre za njegova predavanja na univerzi Princeton, oktobra leta 2001. Agamben opozori tudi na obravnavo razmerja med revolucijo in državljansko vojno pri R. Schnuru, *Revolution und Weltbürgerkrieg. Studien zur Ouverture nach 1789*, Berlin 1983.

73 Prim. J. Možina, *Slovenski razkol. Okupacija, revolucija in začetki protirevolucionarne upora*, Celje/Celovec/ Gorica/Ljubljana 2019. Še pred tem je Viktor Blažič v svoji razpravi o medvojni likvidaciji Lamberta Erlicha leta 1942 uporabil oznako »razdor« (V. Blažič, *Semena razdora. Politični umor kot začetek*, Ljubljana 2003). Poleg *razkola* slovensko »polpreteklo« zgodovino zakoličujeta klanje in *pokol*, torej – *klavnica*, v kateri so bodisi brez bodisi z izdatno slovensko pomočjo udrihale sekire totalitarizmov (D. Hančič, *Totalitarizmi na Slovenskem v 20. stoletju*, Ljubljana 2010). Iztok Simoniti locira razkol v davno slovensko zgodovino, kakor je posredovana v Prešernovem *Krstu*

mo, da se *tu godi odnos do zgodovine sploh*, v zvezi s katerim se poraja odkrito ali prikrito zgodovinsko nelagodje. Poraja se tisto, kar sleherni možni *politični konsenz* vključuje kot svoj *temeljni disenz*, se pravi neko lastno breztemeljnost, ki sproža razliko v identiteti, nemožnost poistovetenja moči in oblasti. Te »zgodovinske prtljage« se ni mogoče znebiti z nobenim s-končevanjem, izničevanjem in uničevanjem zgodovinskega in je, lahko rečemo, močnejša od subjektivitete, saj seže k sami *mogoti sveta, razodevanju biti, ki odeva bitje človeka in nas navda kot ljudi*. Iz tega pra-začetka, *arche*, velja motriti počelo subjektivitete, ki zgodovino jemlje zgolj in edino kot izdelek v svoji »predelovalni industriji« ter kot taka niti ne pripozna niti ne priznava *usojanja sveta in njegovega vladanja, marveč obrača zgodovino v prevlado nad njim*. Kapitalizem in komunizem sta v tem pogledu, čeprav ne enak, pa vendar *isti imperializem*, ki onkraj zgodovinskega totalitarizma z *isto-vetenjem še nevidene vrste* zarisuje črto *totalitarnosti*. S tem nočemo ničesar izenačevati, marveč zgolj napotujemo v to istovetnost, ki predstavlja pravo težo tistega, kar nas v smislu naznačenega disenza bremeni kot »zgodovinska prtljaga« in spremlja kot »prikazen totalitarizma«. ⁷⁴

pri Savici: »Prihod Jezusa je za kristjane radikalni/revolucionarni/dokončni prehod iz ene v drugo dobo; dobo začetka (od)reševanja človeštva. Za Prešerna je posledica nasilnega (od)reševanja/pokristjanjevanja, in upor proti temu je povzročil večni razkol med Slovenci. Z zmago valjhuniziranega krščanstva zlo v imenu Boga postane moralna nujnost, ki uničuje vse, kar se ne ukloni« (I. Simoniti »Krst pri Savici«, *Sodobnost*, 82, 1-2, 2018, str. 18). Spomenka Hribar izpostavlja *Razkrižja* (Ljubljana 2009) ter – v navezavi na škofa Mahniča – »Ločitev duhov« v bližnji in oddaljeni slovenski zgodovini; navaja »klerototalitarizem« (»Aut - aut. Del 2: Princip avtoritarnosti in totalitarnosti«, *Delo*, 55, 51, 3. 3. 2013, *Sobotna priloga*, str. 14–16). »Hude jame« preteklosti ni mogoče odpraviti brez pripravljenosti na spravo, ki se jo načeloma zastopa, vendar se do nje pristopa na podlagi izključujočih si stališč; to samo po sebi ni narobe, kolikor se ob tem upošteva sam vključujoči vidik spravnosti za *communitas*, občestvo, glede katerega sicer danes ne samo ni nobenega garanta, marveč je docela prešlo v domeno »družbenih dogajanj«, ki na krožniku svojih apetitov s slastjo pospravijo tudi državo. O tem D. Komel, »Poddržavnost« v: *Spoprijem z razmerami in razmerji v Sloveniji*, ur. D. Komel in T. Zalaznik, Ljubljana 2017, str. 29–39.

74 Glej: *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990: zbornik člankov in dokumentov*, ur. D. Jančar ... et al., Ljubljana 1998; *Temna stran*

Med prtljago, ki jo je s seboj ponesla izgnana ruska inteligenca leta 1922, je tako posebej potrebno omeniti esej Berdjajeva z naslovom *Duhovi ruske revolucije*. Objavljen je bil kot njegov zadnji spis v reviji Русская Мысль (julija 1918, str. 39–73), istočasno pa v zborniku, posvečenem ruski revoluciji, z naslovom Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., — Пг., 1918.⁷⁵ V njem Berdjajev označi rusko revolucijo za protinacionalno v primerjavi z angleško in francosko, ki naj bi bili nacionalno usmerjeni. Vidika internacionalizma pri tem ne omenja. Vsako ljudstvo dela svojo revolucijo z »zgodovinsko prtljago, ki se je nakopičila v preteklosti,« pravi Berdjajev, in ki se v njej neposredno izrazi; tako naj bi tudi »stare nacionalne boleti in grehi privedli do ruske revolucije in opredelili njen značaj.«⁷⁶ Protinacionalna naravnost ruske revolucije je tako nasledek nacionalne predispozicije ruskega duha. Revolucija sama po sebi ne odpravi nekdanjih slabosti, marveč zgolj razkrije tisto, kar skrito tiči v telesu ljudstva. Revolucije so vselej samo »maškarade, in če bi sneli maske, bi se lahko srečali s starimi prepoznavnimi obrazi.«⁷⁷

Ti obrazi se prikazujejo iz izročila ruske izobrazbe, ki so jo po Berdjajevu poleg drugih izoblikovali predvsem Gogolj, Tolstoj in Dostojevski: Hlestakov iz *Revizorja*, Verhovenski iz *Besov*, Smerdjakov iz *Bratov Karamazovih* ... Še posebej pa Berdjajev izpostavi *Brate Karamazove*. Dostojevski naj bi razkril, da »ruski socializem vključuje vprašanje, ali Bog obstaja ali ne.«⁷⁸ Kolikor pa se odloči, da opusti

meseca II. Soočenje in refleksija 20 let kasneje, ur. T. Griesser Pečar in M. Drobnič, Ljubljana 2019; *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja*, ur. M. Č. Kladnik, Ljubljana 2014; *O vzponu komunizma na Slovenskem*, ur. L. Šturm, Ljubljana 2015.

⁷⁵ Tu ga navajamo po internetni izdaji Н. Бердяев, Духи русской революции, Электронная библиотека, https://royallib.com/book/berdyayev_nikolay/duhi_russkoy_revolyutsii.html.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Pri tem se opira na mesto iz petega poglavja prve knjige *Bratov Karamazovih* z naslovom »Starci«: »[...] kajti socializem ni samo delavsko vprašanje ali vprašanje tako imenovanega četrtega stanu, ampak največ ateistično vprašanje, vprašanje sedanjega utele-

vprašanje o bogu in vsled tega zapusti boga, kakor vrag prišepne Ivanu, potem sledi:

»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 življenju vse, kar jim more dati, a brezpogojno samo za njihovo srečo in radost na tem svetu. Človek se bo povišal v duhu titanskega, božanskega ponosa in 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.«⁷⁹

šenja ateizma, vprašanje babilonskega stolpa, ki ga grade ravno brez boga, ne zato da bi z zemlje dosegli nebesa, ampak da bi potegnili nebesa na zemljo« (F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, I. del, Ljubljana 1976, str. 34). Mesto navaja tudi Dušan Pirjevec v svoji spremni besedi k izdaji *Bratov Karamazovih* v zbirki *Sto romanov*, doda pa tudi pismo Dostojevskega prijatelju Alekseju Suvorinu iz leta 1878, ko je že pisal *Brate Karamazove*: »Psihologija revolucionarjev me silno zanima. Nameravam napisati nov roman, ki bi bil nadaljevanje ‚Bratov Karamazovih‘ in v katerem bi se rad ukvarjal s problemom revolucionarnega gibanja. Junak romana bo Aljoša Karamazov. Šel bo v samostan, ker išče resnico. V tem iskanju resnice se torej skladajo revolucionarji in menihi. Naši revolucionarji imajo zares nekaj od krščanskih mučnikov iz zgodovine. Fanatični so in pripravljeni, da umrejo za svoje ideje. Ideja, da bi z novim družbenim redom človeštvo osrečili, je pri revolucionarjih najvažnejša. Aljoša, človek, ki išče resnico, ne bo v romanu našel resnice v samostanu. Iskal jo bo naprej in naletel na nova pota, ki bodo konec koncev pripeljala k fanatikom resnice, k revolucionarjem. Iz ljubezni do ideje bo šel Aljoša kot pravi Karamazov tako daleč, da bo izvršil politični zločin. V političnem zločinu vidi nujno dejanje, da *osreči človeštvo*. Ali ni istega rekel tudi Razkolnikov, preden je šel ubit starko? Tudi pri njem je ideja gibalo zločina. Tako bo postal Aljoša, ki je le na videz omejen, a v resnici pobožen človek, v očeh družbe zločinec. Aljoša bo obsojen na smrt in umrl bo za svojo idejo mirno in srečno kot mučenik. Veliko sem premišljeval o tej stvari in moja vroča želja je, da napišem o tem roman« (D. Pirjevec, »Bratje Karamazovi in vprašanje boga«, v: F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, I. del, prev. V. Levstik, Ljubljana 1976, str. 22). Prim. k temu tudi roman Zahara Prilepina *Samostan*, Ljubljana 1918, ki pripoveduje o prvem sovjetskem »taborišču za posebne namene«, odprtem v bivšem pravoslavnem samostanu.

79 F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, II. del, Ljubljana 1976, str. 182.

Prelahko bi bilo zaključiti, da Dostojevski in za njim Berdjajev vznik oktobrske revolucije in vzpon komunizma izpeljujeta iz prevlade ateističnega svetovnega naziranja. Za Dostojevskega ni, natančno gledano, ateizem, temveč izostanek *vprašanja o bogu*, tisti povod, ki lahko in dejansko sproži revolucijo. To lahko spet vzpodbudi precej razširjeno različico interpretacije razmerja med komunistično revolucijo in krščansko vero, namreč da stremita k istemu, da sta obe eshatološki, se pravi zapisani nekemu nadzgodovinskemu upanju, glede katerega sta prepričani, da je resnica, ki se bo uresničila. To vzajemnost bi lahko izražalo naše naslovno povezovanje *Velikega oktobra* in *Veselega decembra*. Vendar pa družbenih obetov, kot jih zastopa in propagira revolucija,⁸⁰ ni mogoče, kar izpove tudi Dostojevski, poistovetiti s krščanskim oznanilom in pričakovanjem.⁸¹

80 Béla Hamvas tozadevno povzame: »Socialistična družba ni obračunala s klerikalno, fevdalno in meščansko korupcijo, ampak je v prepričanju, da skupnosti ni mogoče voditi drugače kot s korupcijo, naredila korupcijo za edino vladajočo. Poleg tega je bila ukinjena tudi kakršnakoli kržljava svoboda govora, ker je vse tisto, kar je socializem počel, treba imeti za pravilno po uradni dolžnosti. Pravnemu varstvu, kar je prej politično obstajalo, se je bilo treba dokončno odreči. Neugoden človek je bil v interesu skupnosti mirno odstranjen (deportacija, delovno taborišče, internacija, zapor, obtožba). S tem so se laž, nasilje in izkoriščanje, ki so v prejšnjih družbah tleli, niso pa postali izključni, in proti čemur so socialistični agitatorji hujskali, v socialistični družbi preoblikovali v absolutni sistem vladanja. Ker resnice ni uspelo uresničiti, je preostalo le nekaj: maščevati se resnici. Če tega ravnanja ne bo uspelo spremeniti, bodo teorije krize imele prav in bo človeštvo izgubljeno« (B. Hamvas, *Patmos II*, Ljubljana 2012, str. 36).

81 Glej k temu T. Hribar, *Evangelij po Nietzscheju* (Ljubljana 2002) in *Dar biti* (Ljubljana 2003, predvsem str. 5–180). Ključna skušnjava ne le glede (ne)razumevanja, pač pa tudi (ne)sporazumetja s krščanskim oznanilom prihaja od velikega inkvizitorja, ki mu Tine Hribar sicer pripisuje zgolj stransko vlogo, kolikor njegove ideologije »zgodovinsko ni utelesil katolicizem, temveč komunizem: komunizem je obljubil raj na zemlji, prihodnje življenje kot svetlo prihodnost postavil na ta svet in milijonske množice so začele verjeti v nebeško kraljestvo, vključno z nesmrtnostjo (znanstveni napredek jo bo prinesel slej ali prej), na zemlji. O velikem inkvizitorju zato ne gre zgubljati še kaj več besed. Ivan ga ima za Antikrista« (*Dar biti*, str. 121). Massimo Cacciari nasprotno pripisuje velikemu inkvizitorju osrednjo vlogo

Da je vprašanje o bogu zvezano z razumevanjem vzpostavljanja političnega sveta⁸² in v nasledku subjektivitete družbe, nam, tako

znotraj politične teologije, saj naj bi njegova oblastna volja do moči neposredno zadevala mogočnost in nemogočnost krščanskega oznanila, zlasti v momentu ponovnega Kristusovega prihoda (glej: M. Cacciari, *The Withholding Power. An Essay on Political Theology*, London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney 2018). Vendar je v tem hkrati možnost, da se oznanilo kot tako razloči od podrejanja redu moči. Cacciari se, sledeč Schmittu in drugim predstavnikom politične teologije (glej: A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor – Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000), opira na določilo *kenathon* v Pavlovem *Drugem pismu Tesaloničanom*: »Kar pa zadeva prihod našega Gospoda Jezusa Kristusa in našo združitev z njim, vas prosimo, bratje, da se ne pustite takoj zbegati v umu in vznemiriti ne po kakšnem duhu ne od besede ne od kakega pisma, kakor da je to od nas, češ da je Gospodov dan že nastopil. Naj vas nihče ne vara na kakršen koli način. Kajti prej mora priti odpad in se razodeti človek nepostavnosti, sin pogube. Ta se bo uprl in se povzdignil nad vse, kar se imenuje Bog ali uživa Božje čaščenje, tako da se bo celo usedel v Božje svetišče in se razkazoval, da je Bog. Se ne spominjate, da sem vam pravil te reči, ko sem bil še pri vas? Veste pa tudi, kaj ga zdaj zadržuje, da se ne more razodeti pred časom. Skrivnost nepostavnosti je namreč že na delu; treba je samo, da se umakne on, ki zadržuje. In tedaj se bo razodel nepostavnež, ki ga bo Gospod Jezus usmrtil z dihom svojih ust in ga uničil z veličastjem svojega prihoda. Nepostavnežov prihod bo v skladu s satanovim delovanjem in se bo kazal z vso močjo, z znamenji in čudeži« (*Sveto Pismo. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*, Ljubljana 1997, str. 1775–76). Cacciari poudarja dvoznačnost prevzemanja izročila *kenathona* (kot tega in tistega, »kar zadržuje«) v krščanski cerkvi in tozadevno navezovanje na *Imperium Romanum*. Glej tudi G. Agamben, *Kindom and the Glory*, Stanford 2011, ter *The Church and the Kingdom*, Stanford 2012.

82 Z drugačnega vidika – vprašanja boga – se postavlja problematika *politične teologije* in z njo spetega vprašanja suverenosti, kakor jo je inavguriral Carl Schmitt z razpravo *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München/Leipzig 1922 (kot odgovor na kritike Erika Petersona v delu *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* iz leta 1935 je nato objavil še razpravo *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970; glej še *Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europäum Erde*, Berlin 1974), nakar se razvije kot osrednja tema obravnave pri številnih teoretikih političnega: Benjaminu, Straussu, Taubesu, Lefortu, Assmanu, Badiouju, Agambenu, Esposito, Cacciariju, Žižku ... Filozofsko razčlenitev je podal Esposito v razpravi *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Milano 2013; C. Lefort v zapisu »Trajnost politične

rekoč onkraj slehernega »verskega prepričanja«, izpričuje Platonov dialog *Politik*, kjer Platon poda mit o dveh dobah sveta, Kronosovi in Zeusovi. Medtem ko je v prvi ljudem poklonjena spokojnost prebivanja, ki jih celo jemlje nazaj v rojstvo, pa jim potem, ko nastopi prevrat v drugo, zdaj aktualno dobo, ne preostane tako rekoč nič in morajo vse znova vzpostaviti, predvsem seveda samo politiko kot način urejanja medčloveških razmerij. Prevrat je v tem, da bog spusti krmilo sveta iz svojih rok in ga prične obvladovati slepa nuja, *Ananke*. Človeka doleti to, da mora v tem »izrednem stanju« v tem »izrednem stanju« pričeti pričeti sam urejati svet. Red sveta in njegova človeška ureditev se znajdeti v navzkrižju, pot iz njega pomeni zgodovino samo kot nihilizacijo obvladovanje in nihilizacijo sveta. Seveda je to zgolj mit, ki pa ima svojo pojmovno razčlenbo v drugih Platonovih dialogih, predvsem *Politeji* in *Zakonih*.⁸³

Kaj bi potemtako pomenilo *vprašanje o bogu*, gledano na kraju »konca zgodovine«,⁸⁴ ki tudi revolucijo dokončno preokrene v involucijo? Ob tej še ne videni totalizaciji obstoječega se vprašanje o bogu zdi tisto poslednje, ki bi ga postavljali.⁸⁵ Vendar vprašanje o bogu ni

teologije« v zvezi s tem opozori: »Nedvomno bi morali skrbno paziti, da totalitarnega pojava ne reduciramo na njegove religiozne vidike, kot so nekateri neprevidni komentariji že storili. Prej narobe, najlažje bomo razumeli totalitarizem, če bomo raziskovali genezo ideologije, opazovali metamorfoze diskurza, ki se hoče v imenu poznavanja realnega odtegniti učinkom nedoločnosti družbenega, obvladati načelo njegove inštitucije, dvigniti nad razcepe, zato da bi izrekel njegove pogoje in člene in ga vpisal v racionalnost« (*Prigode demokracije*, str. 150). Glej tudi D. Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus*. Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Wien 2007. Verjetno bi bilo namesto o »politični teologiji« ustrežneje govoriti o *politični ontoteologiki* ali *ontoteološki politologiki*, ki jo tako v pogledu konstrukcije v kurzivi konstrukcije kot *dekonstrukcije* vzdržuje *metapolitika*.

83 Na sledi Vanje Sutlića je ta mit podrobneje obravnaval Damir Barbarić v delu (sicer doktorski disertaciji) *Politika Platonovih zakona, Uvod u studij Platona*, Zagreb 1986.

84 Glej: E. Jünger, *Na zidu časa*, Ljubljana 2017, posebej str. 232–258.

85 V zvezi s tem je potrebno napotiti na Heideggrovo misel o *poslednjem bogu*. Prim. M. Heidegger, »Poslednji bog«, *Phainomena*, 1, 2-3, 1992, str. 68–79. O tem,

vprašanje boga, marveč najprej in prvotno vprašanje nas samih, naše človeškosti, ki na predložku subjektivitete zvaja vse bistveno nase ter izrinja vse pred seboj zavoljo lastnega napredka in razvoja. Hkrati pa se javlja pomisel, koliko je ta subjektiviteta sploh še človeška. Kaj je (še) človeško? Vprašanje sprašuje po neki meri, ki ni primerljiva s tem ali onim postavljenim merilom, marveč se nameri iz iz-mere človeškega z božjim. *Bog v človeku izpoveduje tisto nerazpoložljivo, ki uglasí človeško razpoloženje.* Kdo odloča o položaju človeka?

ZAKAJ NAS NI VEČ STRAH GOLEGA OTOKA?

Vprašanje se nam zdi čudno. Pomislimo: Zakaj pa naj bi nas bilo strah Golega otoka? Saj ga ni več.

Vemo oziroma smo lahko izvedeli, da je bil Goli otok ključna zastraševalna *metoda* oblasti v nekdanji Jugoslaviji, ki se je izvrševala tudi nad oblastniki samimi, ne le nad tistimi, ki so kakorkoli nasprotovali oblasti.¹ Vršila se je nad vsemi, ki so prebivali v povojni Jugoslaviji, saj ni bilo nikogar, ki ne bi vedel, kaj ga čaka, če te pošljejo na Goli otok.² V tem pogledu ni šlo zgolj za metodo, pač pa za *strukturo* oblasti, ki se je uvedla in izvajala kot politična praksa, ne kakorkoli, pač pa kot učinkovita moč obvladovanja, zaradi česar se je preobrazila v *tehnologijo oblasti*. Kjer tehnologija obvladovanja družbe postane ključna in izključna politična praksa, govorimo o *totalitarnosti*. Oznake »totalitarizem« se sicer, ko gre za povojno Jugoslavijo, prej ko ne izogibamo, tudi v primeru mednarodnih raziskav in preiskav, predvsem zaradi konfliktnega odnosa Jugoslavije z Velikim sovjetskim bratom leta 1948, kar naj bi bil neposreden povod za vzpostavitev koncentracijskega taborišča Goli otok.³

1 »Nekateri od tistih dijakov, ki so bili skupaj z mano zaprti leta 1949, sploh niso bili člani komunistične partije. Študenti, ki so bili zaprti na Golem otoku, pa so bili v glavnem člani partije in večina jih je bila tudi v partizanih. Na otoku pa so bili zaprti tudi stari partizani in stari španski borci. Tam je bila skoraj polovica črnogorske republiške vlade, tam so bili ljudje z vrha jugoslovanske partije« (Andrej Aplenc v intervjuju za Siol.NET., 3. 7. 2018, *Goli otok je odraz delovanja najozžjega vrha komunistične partije*, <https://siol.net/novice/slovenija/aplenc-goli-otok-je-odraz-delovanja-najozjega-vrha-komunisticne-partije-169740>).

2 Goli otok kot totalitarni fenomen je doslej najobširnejše dokumentiran v petih knjigah (1990–2012) srbskega pisatelja in akademika Dragoslava Mihailovića, ki je tudi sam prestal golootoško torturo; prva knjiga *Istina o Golom otoku* je izšla leta 1987 v Beogradu.

3 Postavitev koncentracijskega taborišča na Golem otoku po neposrednem navodilu državnega in partijskega vrha leta 1949 se nam lahko celoviteje razjasni šele v navezavi na medvojno in povojno »vzpostavljane revolucionarne oblasti«. Glej k

Kolikor naj bi bili na Goli otok odvedeni pristaši totalitarnega stalinizma – če pustimo seveda ob strani okoliščino, ali so vsi dejansko to tudi bili, pa predvsem, da niso bili samo ti⁴ –, se sproži vprašanje, zakaj se je pred totalitarizmom treba braniti s totalitarno metodo.⁵ Ali pa je taka obramba izkoriščena za napad na celi črti?

Odgovor smo že nakazali s tem, da je metoda Golega otoka strukturno služila tedanji oblasti, da je svojo politično prakso udejanjila kot tehnologijo obvladovanja družbe. S tem pravzaprav ni povedano ničesar novega, vprašanje pa je, *koliko in če sploh nam to da misliti*. Na česar ne pomislimo.

temu D. Komel, »Ideološko nasilje kot etični problem slovenstva«, v: *Žrtve vojne in revolucije. Referati in razprava s posveta v Državnem svetu 11. in 12. novembra 2004*. Ur. odbor J. Golob ... et al., Ljubljana 2005, str. 134–146. Nadalje glej L. Šturm/P. Lavre, »Začetek revolucionarnega kazenskega prava na Slovenskem in njegovi odmevi po drugi svetovni vojni in po demokratizaciji in osamosvojitvi Slovenije«, *Acta Histriae*, 25, 3, 2017, str. 719–746. Specifična in tudi zapostavljena je situacija ženskih taborišč (glej: D. Simić/B. Trifunović, *Ženski logor na Golom otoku. Ispovesti kaženjenica i islednice*, Beograd 1990; B. Jezernik, *Goli otok – Titov gulag*, Ljubljana 2013; J. Dežman/P. Jambrek/A. Puhar/L. Šturm, *Ženska taborišča. Ženska kazenska taborišča za prisilno delo v Sloveniji 1949–1950*, Brdo pri Kranju/Nova Gorica 2014). 4 Na Golem otoku je bil, recimo, zaprt Šaban Bajramović, poznan kot »kralj romske glasbe«, ki je iz ljubezni do svojega dekleta za kratek čas pobegnil iz vojske. Ko so ga prijeli ter na sodišču obsodili na tri leta Golega otoka, se je odzval: »Ne možete vi mene da osudite kol'ko ja mogu da izdržim!« Takoj so mu kazen zvišali na pet in pol let. Po lastnem pripovedovanju naj bi se kot glasbenik prvič uveljavil prav med prestajanjem kazni na Golem otoku, poleg tega da je potem, ko se je naučil brati, prebral celotno tamkajšnjo knjižnico in se odlikoval kot nogometaš v ekipi zapornikov.

5 Tako še v obdobju Jugoslavije in po njem naletimo na tako rekoč brezštevne kritike stalinizma, ki pa sploh ne omenjajo fenomena Golega otoka – kot da bi predstavljal kriminalni, ne pa kritični element! Neposredno v zvezi s tem se sproža vprašanje, ali je bila Jugoslavija vsaj v enem poglavju svojega obstoja totalitarna ali avtoritarna država, ki je seveda odvisno od tega, kaj označujemo in menimo s totalitarizmom in kako mislimo totalitarnost samo ter seveda, kaj na podlagi tega upravičujemo in opravičujemo. Prim. k temu S. Flere/R. Klanjšek, »Was Tito's Yugoslavia totalitarian?«, *Communist and Post-Communist Studies*, 47, 2, 2014, str. 237–245; G. Ognjenović/J. Jozelić (ur.), *Revolutionary Totalitarianism, Pragmatic Socialism, Transition. Volume One, Tito's Yugoslavia, Stories Untold*, New York 2016.

Hannah Arendt je *ne-mišljenje*, spodbujana po eni strani z Eichmannovim primerom,⁶ po drugi pa s Heideggrovo knjigo *Kaj se pravi misliti*,⁷ obravnavala kot zaščitno znamko totalitarizma, z izrecnim opozorilom, da pred njim nikakor ni že vnaprej zaščiten tudi svobodni demokratični svet. Z ne-mišljenjem ni menila zgolj kake nemoči kritičnega mišljenja, marveč bolj to, da se nam noče misliti, ne občutimo potrebe, da se v nas sproži kak razmislek.⁸ Ne moremo pa kar hoteti misliti, kadar smo pač pri volji, marveč nam mora *nekaj dati misliti*.

Heideggrovo vprašanje, kaj se pravi misliti, bi lahko tako pretvorili v vprašanje, *kaj nas pripravi misliti oziroma zaradi česa se nam ne pripravi misliti*. V primeru začrtane teme bi to pomenilo: ne Goli otok kot izoliran fenomen, marveč v povezavi z zastraševalno metodo, strukturo in tehnologijo oblasti, ki ga je kot fenomen omogočila,⁹ *s tem da ni dovoljevala misliti*. Vendar vprašanje *Zakaj nas ni več strah Golega otoka* po svojem smislu meri drugam, ne da bi se nam ne dovoljevalo misliti, marveč da nam *ni puščeno misliti, da nismo pripravljeni misliti*.

Pričakovan odgovor bi bil, ker Goli otok ne straši več. Ampak – ali nas kakršenkoli strah kakorkoli lahko pripravi misliti? Zaradi strahu

6 H. Arendt, *Eichmann v Jeruzalemu*, Ljubljana 2007. »Ta odsotnost mišljenja pa ni izhajala iz kakšnega pomanjkanja dobrih manir, iz neumnosti, norosti ali nesposobnosti elementarnega razumevanja. Eichmann se je precej dobro zavedal svojih dejanj v smislu pošiljanja milijonov v smrt, vendar pa ni mislil in razsojal o tem, kaj je počel oziroma kaj njegovo početje dejansko pomeni. Zato so v njegovem zagovoru skoraj popolnoma prevladali klišejski jezik, konvencije in standardizirane kode izražanja« (V. Jalušič, *Zlo nemišljenja: Arendtvske vaje v razumevanju posttotalitarne dobe in kolektivnih zločinov*, Ljubljana 2009, str. 169).

7 »Najpomiselnejše v našem pomisljivem času je, da še ne mislimo« (M. Heidegger, *Kaj se pravi misliti?*, Ljubljana 2017). Arendt je kot moto k svojemu delu *Življenje duha* izbrala odlomek iz *Kaj se pravi misliti?* (H. Arendt *The Life of Mind*, Harvest/HBJ Books, San Diego/New York/London 1971, str. 1).

8 »Thoughtlessness«, »Gedankenlosigkeit«, bi tozadevno kazalo prevesti kot »brezmiselnost« ali »brezmiselje«.

9 Prim. M. Erzetič, »Svjedok totalitarnoga sustava: dehumanizacija čovjeka u političkom logoru i poslje njega«, *Tvrđa*, 1-2, 2016, str. 249–258.

kvečjemu pričnemo begati v mislih, nas spreleti nelagodje. Strah nam ne pusti misliti. Strah občutimo, kot da dela silo nad nami in se ga zato skušamo čimbolj znebiti. Neustrašnost velja za posebno človekovo vrlino, ki pa že predpostavlja premagovanje tega, kar nas ustrahuje.

Danes lahko rečemo, da ne gre za kako premagovanje ustrahovalnega, marveč zgolj za odvrčanje vseh možnih strahov, za kar je na voljo tudi dovolj sredstev, hkrati pa se nam vsepovsod servira strašljivost – rezultat je neka *indiferenca*, v kateri sami ne spustimo ničesar ne navznoter ne navzven in se v njej počutimo udobno.

Ravno v tem *puščanju navzven in navznoter nečesa v nas* se oblikuje zmožnost misliti, ki jo sicer zajemamo kot možnost *razumevanja in sporazumevanja*. V nasprotju z njim se javlja udobje indifferenice, ki prežema vsa naša siceršnja pehanja za vsakovrstnimi opravki in opravili, pospremljena z bojznijo, kako se nam bo kaj izšlo in kaj bo iz česa nastalo, v prepričanju in pričakovanju, da vse teče in funkcionira, kot je treba ali bi vsaj moralo biti. Nenazadnje nam to jamči sistem demokracije kot obče jamstvo, da nam je lahko vsem enako udobno. Stanje se sproti preverja z merjenjem javnega razpoloženja. Ta opredelitev je seveda karikatura, ki pa vendar izkazuje sliko in priliko dojemanja demokracije in dojemljivosti zanjo v tridesetletnem obdobju t. i. družbene tranzicije – tudi primerjave obeh sistemom, tistega z Golim otokom in tistega brez njega, potekajo po liniji pridobivanja in oblikovanja mnenj, v katerem naj bi bilo bolj udobno.

V udobju demokratičnih pridobitev nam obdobje Golega otoka ne grozi več. Tu ne pomaga kaj dosti pripomniti, da je bila pot do takega udobja v demokracijo tlakovana tudi od tistih, ki so prestali grozote Golega otoka ali kakega drugega zapora in morišč. Iz prav tako udobnega humanističnega prepričanja se zgražamo nad razmerami in terorjem, ki je enkrat tam vladal, vendar pa to zgražanje ni v ničemer posebno in izstopajoče – kako bi le bilo spričo vseh razčlovečenj, ki jih lahko spremljamo tudi sedemdeset let potem in jih obravnavamo kot nesprejemljiva. Pomislimo le na vojne ob razpadu Jugoslavije. Pa vendar je to *zgražanje* v osnovi *indiferentno*, ne zato ker bi nam primanjkovalo kakega človeškega čuta in občutka za človeškost, marveč

ker sploh ne pride v zavest, da je v tem čutu in občutku kak primanjkljaj in ničevost.

Ne gre torej le za okoliščino, da so se zaradi povečevanja nekdanje Socialistične federativne republike Jugoslavije in samega socializma, ki je danes vsekakor v veliki meri navzoče in terja tudi posebno razlago, dajale v nič grozote Golega otoka; problem je, da se neka ničevost prikrade v naše *povsem normalno demokratično udobje*. Goli otok je kot tisto nevsakdanje iz nekih drugih časov odložen v brezčasnost; sicer je dobro, da smo z njim seznanjeni, da se o tem piše in razpravlja, sooča mnenja, opozarja, vendar smo v osnovi lahko mirni in zadovoljni. Odrinjamo tudi pomisel, da lahko po nekem čudnem spletu okoliščin nastopi situacija, da Goli otok spet postane možen, navkljub vsemu zaklinjanju, kako se to ne sme spet ponoviti.

Nenazadnje je samo koncentracijsko taborišče *Goli otok* bilo prav taka grozljiva ponovitev in obnova, ki so ju bili nekateri kaznjenci tam neposredno deležni; sodeč po pričevanjih, je bila to za njih še hujša preizkušnja od tiste prvotne, za katero se šteje, da presega vse meje.¹⁰ Mislimo seveda nacistična taborišča. Nacisti sami so jih upravičevali s tem, da so del programa. Nič kaj bistveno drugače se ne zdi upravičevanje Golega otoka z zunaj- in znotrajpolitičnimi razmerami, ki naj bi ga terjale.¹¹ Poleg tega se Goli otok opravičuje s tem, da je, kar zadeva Jugoslavijo, sicer bil izjemen pojav, ni pa, splošno gledano, nobena izjema, ne v svojem času ne sedemdeset let potem. Ampak kaj razo-

10 Prim. D. Moravec, *Ludvik Mrzel*, Maribor 2007; B. Jezernik, *Goli otok – Titov gulag*, Ljubljana 2013.

11 To stališče zastopajo tudi mnogi od zapornikov na Golem otoku. »Današnje generacije ne morejo razumeti takratnih razmer. Lahko bi, če privržencev Stalina in informbiroja ne bi izolirali, ti organizirali upor proti tedanjemu jugoslovanskemu vodstvu in pristali bi v Stalinovih krempljih. Goli otok je moral biti za te ljudi začasna izolacija. Dokler ne bi ugotovili, ali je nekdo zares privrženec informbiroja ali ne. Seveda pa tako sprevrženega načina dela z arestanti ne bi smelo biti« (*Radovan Hrast, partizan in zapornik na Golem otoku*, intervju, Marjan Horvat, *Mladina*, 1. 4. 2010, <https://www.mladina.si/50175/radovan-hrast-partizan-in-zapornik-na-golem-otoku/>). Glej tudi R. Hrast, *Čas, ki ga ni. Preprosta povest o človekovi usodi*, Ljubljana 1991; *Viharnik na razpotjih časa*, Ljubljana 2011).

deva tako stališče, seveda kolikor ga sploh štejemo za kako stališče? Kaj drugega kot brezstališčno indifferenco, ki skuša najti svoj razlog v tem, da je treba zadevo gledati znotraj sistemskih relacij in jo temu ustrezno zgodovinsko relativirati. Ampak tako zgolj uokvirimo njeno resničnost, jo spravimo v prikladno mapo, ne da bi nam bilo treba kaj povedati o zadevni resnici te resničnosti.

Da se koncentracijska taborišča kot *izjemna stanja* ne javljajo kot izjema *od* sistema, marveč *v* njem kot njegovo *strukturno bistvo*, je sicer v številnih obravnavah pokazal Giorgio Agamben.¹² Tu jih ne moremo posebej navajati in pretresati, lahko pa k njim dodamo ugotovitev, da se z metodo, strukturo in prakso neke oblasti *proizvedeno izjemno stanje* zmeraj tudi *reproducira kot stanje izjeme*.

Iz tega bi sledilo, da je nekdanje sistemsko zastraševanje zamenjalo sistematično prepričevanje, naj nas ne bo več strah Golega otoka. Vendar v resnici niti ni potrebno kogarkoli kaj dosti prepričevati; to je pravzaprav neka zgrešena investicija, saj prepričanje predpostavlja svobodo prepričanja in priznavanje svobode kot ključna pogoja, da smo lahko čemurkoli priča, najprej seveda sa-

12 »Stanje, ki se vzpostavi v izjemi, ima torej to posebnost, da se ga ne da opredeliti ne kot dejansko stanje ne kot pravno stanje, temveč se postavlja med njima paradoksní prag indifferencie. Ni dejstvo, ker je ustvarjeno samo z začasno razveljavitvijo norme; a iz istega razloga ni niti dejansko stanje v pravnem smislu, čeprav odpre možnost veljavnosti zakona. To je končni pomen paradoksa, ki ga je formuliral Schmitt, ko je pisal, da suverena odločitev ,dokazuje, da ne potrebuje prava, da bi ustvarjala pravo'. Pri suvereni izjemi namreč ne gre toliko za nadzor in nevtralizacijo ekscesa, kolikor predvsem za ustvarjanje in definiranje samega prostora, v katerem ima lahko pravno-politični red svojo veljavnost. Izjema je v tem smislu temeljna lokalizacija [Ortung], ki se omejuje na razlikovanje med tem, kar je zunaj, od tega, kar je znotraj, med normalnim stanjem in kaosom, ampak med njima zariše prag (izredno stanje), na katerem zunanost in notranost vstopata v tista kompleksna topološka razmerja, ki omogočajo veljavnost reda« (G. Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, Ljubljana 2004, str. 28–29; glej tudi G. Agamben, *Izjemno stanje. Homo sacer II, 1*, Ljubljana 2013, in U. Vlaisavljević, »Prostor logora i logor u prostoru«, v: *Zapisi o totalitarizmu*, ur. M. Krivak, M. in Ž. Senković, Osijek 2014, str. 143–156).

memu sebi. Če pa svobodo jemljemo zgolj kot družbeno stanje, jo tako rekoč zvedemo na vremenski pojav, kar ima neposreden vpliv na to, kaka stališča zavzemamo v zvezi z njo in seveda koliko so ta lahko sama po sebi svobodna. Vreme kot pojavno stanje ne pozna ne javnosti ne javnega izražanja stališč. Ne pozna ju pa tudi družbeno stanje, ki ga zaznamuje brezmiselje pod izredno oblastno prisilo ali brez nje.

Tako radi poudarjamo, kako smo pred tridesetimi leti prešli iz nesvobodnega socialističnega sistema, ki je samega sebe revolucionarno prikazoval kot permanentno stanje osvobajanja človeka po človeku, v svobodni sistem liberalne demokracije, ob čemer je sam ta prehod dojet kot stanje permanentnega socialnega in gospodarskega napredka, krepitve človeških pravic in svoboščin, pravne, socialne in zdravstvene varnosti itn. – vse za to, da bi bilo ljudem čimbolj udobno.

Mimo odobravanja in neodobravanja, strinjanja ali nestrinjanja z obstoječim stanjem tranzicije, za katerega lahko rečemo, da predstavlja *stanje izjeme*, lahko ugotovimo, da *to stanje v temelju opredeljuje neka totalizacija stanja, ki osvobaja od svobode same*. Ne tranzicija, marveč ta *trans*, da se osvobajamo od svobode, je to, kar perfidno definira našo *nastanjenost brez strahu, da bi nam kdo vzel svobodo*. Ob vsem zgražanju nad pokvarjenim svetom, lahko mirno in brez slehernega strahu živimo, da ne živimo, delamo, da ne delamo, verujemo, da ne verujemo, ljubimo, da ne ljubimo, mislimo, da ne mislimo. Nič nasilnega ni v tem početju in nehanju, saj nasilje samo ni več nasilno. Kdor pomisli, da je tu kaj nasilnega in da nas tu obvladuje neka sila prisile, je sam razglašen za nasilneža.

»Osvobajanje od svobode« nima tega smisla, da je komu odvzeta svoboda, saj mora nekdo, ki mu je odvzeta svoboda, to svobodo že nekako imeti in mu to tudi priznavamo. Osvobajanje od svobode tudi ne pomeni podreditve kaki višji nujnosti – kar od nujnega edino preostaja, je nuja breznujnosti. Osvobajanje od svobode prav tako ne ponuja nobenega jamstva družbene pravičnosti. Pravna država, na katero se radi sklicujemo, se je preobrazila v *pripravno državo*, kar v osnovi pri-

zadeva sistem demokracije, kolikor ga seveda ne vnaprej zvedemo na sistemsko stanje.

Seveda smo ob povedanem navajeni vprašati, kaj storiti, kje so rešitve iz takega stanja.¹³ Zaverovanost v uspešno in učinkovito reševanje problemov je učinkovito nadomestila in nadgradila vero v človeško odrešenje, seveda s tem da se onostranstvo premakne v tostranstvo. S tem se osvobodimo ne le od svobode vere, marveč tudi tiste svobode, ki v človeku deluje kot njegovo zavedanje in vest. Pomislimo le, da je prav »uspešno reševanje problemov« tudi Eichmannu služilo kot alibi pred obtožbo zločinov proti človeštvu; kot funkcionar je moral skrbeti za racionalno porabo plina in da sistem funkcionira.¹⁴ Tudi Goli otok so njegovi tvorci razlagali v smislu učinkovitosti ukrepov za zaščito države in njenih državljanov.

Vprašanja, ali je zastopanje človekove svobode v okviru postopkov za večanje učinkovitosti porabe človeških virov samo po sebi učinek osvobajanja od svobode ali pa pogoj njene možnosti, se tu ne bomo lotevali. Ne zato ker morda ne bi sodilo v kontekst razpravljanja o fenomenu Golega otoka, pač pa zato ker predpostavlja razširitev njegovega konteksta, ki je že dobil ime *Arhipelag*. V stari grščini *archipelagos* pomeni glavno, čelno morje.¹⁵ Po zgledu znamenitega Solženicinovega romana *Arhipelag Gulag*, ki je prvič izšel 1973, v slovenščino pa še ni bil preveden, je Janez Jezeršek 1997 objavil pričevanjsko delo *Arhipelag Goli. Moja zadnja komandantska potovanja*, Ljubljana 1989. Akronim »Gulag«, rus. Гла́вное управле́ние лагере́й ali Главно́е управление исправительно-трудовых лагере́й и колоний, *Glav-*

13 Frank Ruda (*Ukinimo svobodo*, Ljubljana 2020) v tem pogledu predlaga držo "komičnega fatalizma", ki pa lahko obstane zgolj pri teatralizaciji stanja.

14 O tem U. Galimberti v svojem eseu »Perché siamo tutti gli figli di Eichmann«, *la Repubblica*, 22. 5. 1996, dostopno na: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1996/05/22/perche-siamo-tutti-figli-di-eichmann.html>.

15 Glede podrobnejše obravnave napotujemo na delo M. Cacciarija, *L'Arcipelago*, Milan 1997.

na uprava za popravno-delavne kolonije,¹⁶ je sam po sebi zgovoren v pogledu arhipelaškega sistema izolacije.¹⁷ V tem razumevanjskem kontekstu se Goli otok ne izkaže le kot izoliran družbeni pojav, ki je

16 A. I. Solzhenitsyn, *Archipelag Gulag*, Paris 1973. Slavoj Žižek pripominja: »Vrnitev k etiki‘ v današnji politični filozofiji sramotno izkorišča grozote gulagov in holokavsta kot največjega strašila, s katerim nas izsiljujejo. Da se odpovemo slehernemu resničnemu radikalnemu angažmaju. Tako lahko konformistični liberalni malopridneži v obrambi obstoječega reda najdejo hipokritsko zadovoljitev: da obstaja korupcija, izkoriščanje in tako naprej, a sleherni poskus, da bi stvari spremeni, razglašajo za nevaren in nesprejemljiv, spominjajo se duhov gulagov in holokavsta« (S. Žižek, »Razredni boj ali postmodernizem? Da, prosim«, v: J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Kontingenca, hegemonija, univerzalnost*, Ljubljana 2019, str. 145). Prim. tudi S. Žižek, *Nasilje absolutna*, Ljubljana 2007. Vprašanje je seveda, kaj je tisto, kar konkretno (v hegllovskem smislu) izničuje možnost (revolucionarne) akcije, ki se je v preteklosti sama izkazala za uničevalno. Mar ne poteka aktivna mobilizacija družbene subjektivitete, ki hoče samo sebe in razen tega nič? V poteku te totalitarnosti je seveda vsako obujanje spomina na pretekle totalitarizme samo po sebi jalovo, nikakor pa ne izpričevanje same človeškosti, ki jo ta preteklost v imenu bodočnosti konkretno preči, saj jo s tem izgubimo v njenem početju in nehanju. Claude Leforte je ob izidu Solženicinovega dela objavil razpravo *Homme en trop. Essai sur l'archipel du goulag de Soljénitsyne*, Paris 1975, kjer ga brani tako pred konservativnim priklanjanjem kot pred revolucionarnim odklanjanjem. Pričevanja, kot so, recimo, dnevniki Angele Vode (*Skriti spomin*, ur. A. Puhar, Ljubljana 2004), nas neposredno vračajo k etiki (v smislu, ki ga nakaže Agamben v razpravi *Kaj ostaja od Auschwitzta. Arhiv in priča*, Ljubljana 2005), in ne šele z lepljenjem ideoloških etiket. V zvezi z obravnavo sistema Gulag napotujemo še na J. Landau/I. Scherbakowa (ur.), *Gulag. Texte und Dokumente 1929–1956*, Göttingen 2014, ter W. Kendall, *From Gulag to Guantanamo. Political, Social and Economic Evolutions of Mass Incarceration*, London/New York 2015.

17 Kot čudežen kontrapunkt odzvanjajo Hölderlinove besede iz pesnitve *Arhipelag*: »Tudi nebeščani, oni, sile višave, tihe, / ki veder dan in sladek dremež in slutnjo nad glavo čutečih ljudi od daleč prinašajo / iz obilja moči, tudi oni, stari vrstniki, / prebivajo, kakor nekoč, s tabo, in pogosto na mračec se večer, / ko od gora Azije pride noter sveta svetloba / lune in se v tvojem valu srečajo zvezde, / svetiš od nebeškega bleska in se ti tako, kakor tečejo, / menjajo vode, napev bratov zveni / tam zgoraj, njih nočni spev, v ljubečih prsih ti spet« (F. Hölderlin, *Pozne himne*, prepesnil V. Snoj, Ljubljana 2006, str. 271). Prim. k temu D. Barbarić, »Hoelderlin: Arhipelag. S ove strane beskonačnosti«, v: *Filozofiranje i more*, ur. P. Šegedin in O. Žunec, Zagreb 2008, str. 1–92. Naj v tej povezavi napotimo še h Grafenauerjevi elegiji *Otok* v zbirki *Izbrisi* (1989), ki so jo neposredno navdihnili »številna pričevanja o Golem

(bil) strašljiv in obsodbe vreden, marveč predvsem za sistematično preračunan učinek v političnih, ekonomskih, socialnih in vseh drugih pogledih »družbeno koristnega dela«. Kolikšen je neposredni ekonomski doprinos Golega otoka *nekoč in danes*,¹⁸ je relevantno vprašanje v primeru odškodninskih zahtevkov, katerega obravnava je seveda izostala. Osvobajanje od svobode opravičuje ta izostanek kot sistemsko nujen, da lahko še nadalje ostaja v funkciji.¹⁹

otoku, tudi ‚Mermer‘ imenovanem« (N. Grafenauer, *Vezi daljav*, Ljubljana 1996, str. 92–95, 124).

18 »Drobljenec – to je čisti kamen, ki se uporablja v gradbeništvu in so ga z barkami prevažali v Italijo, ter marmor, ki so ga med drugim uporabili tudi za gradnjo spomenika v taborišču Rab. Mislim, da je to edini primer, ko so zaporniki v enem taborišču obdelovali kamen za spomenik v drugem taborišču« (Andrej Aplenc v intervjuju za Siol.NET., 3. 7. 2018, *Goli otok je odraz delovanja najožjega vrha komunistične partije*, <https://siol.net/novice/slovenija/aplenc-goli-otok-je-odraz-delovanja-najozjega-vrha-komunisticne-partije-169740>). Tudi današnji »migracijski arhipelag« (A. Triandafyllidou, »The Migration Archipelago: Social Navigation and Migrant Agency«, *International Migration*, 57, 1, 2019, str. 5–19) zaznamuje trgovanje s trpljenjem. O tem D. Komel, »Post-Yugoslav Syndrome of Dehumanization«, v: *Xenophobia, Identity and New Forms of Nationalism*, ur. V. Milisavljević in N. Mićunović, Beograd 2019, str. 190–205.

19 A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford 2015.

ZGODOVINSKOST EVROPE IN SENCE NIHILIZMA

Izraz »nihilizem« se uporablja v različnih kontekstih, na splošno pa naj bi pomenil negativno držo do življenja ter zanikanje njegovih temeljnih vrednot. Ta pomen nihilizma je precej široko prevzela tudi sodobna filozofija, predvsem v svoji eksistencialistični usmeritvi.¹ Vendar pa se tako razumevanje nihilizma zdi preohlapno, da bi dopuščalo temeljitejše soočenje z njim.

To, da nihilizem izrecno povezujemo z *zgodovinskostjo Evrope*, kljub številnim razpravam,² ki so bile podane v tej smeri, ni že samo po sebi umevno. Da Nietzsche ter za njim Heidegger ne govorita le o nihilizmu nasploh, pač pa s poudarkom na *evropskem nihilizmu*,³ je v več pogledih določilno. Ugotovitev, kako je evropski nihilizem medtem postal planetaren, je sicer upravičena, vendar pa ne spremeni veliko na zadevi sami, saj nihilizem nikoli ne bi mogel postati planetaren in celo medplanetaren, če ne bi pred tem bil *evropski*, če ne bi temeljno zadeval evropske zgodovinskosti, in to tako, da v *svoji breztemelnosti prikriva svoj izvor in poreklo*, česar se ne zmeraj resnično vzame v zakup, s tem pa tako tudi spregleda resničnost nihilizma,⁴ ki izpade kot neresničnost in razvrednotenje.

1 Pojemovno zgodovino »nihilizma« je podal F. Volpi v delu *Il nichilismo*, Roma/Bari 1996.

2 V tem pogledu je zanimiva razprava K. Löwitha, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1940), v: K. Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte: Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1990, str. 49–115. Odnosu med evropskostjo, zgodovinskostjo in nihilizmom je sicer namenjen celotni filozofski opus E. Severina in I. Urbančiča; prim. predvsem E. Severino, *Essenza di nihilismo*, Brescia 1972; I. Urbančič, *zaratustrovo izročilo I. Pot k začetku zgodovine evropske biti*, Ljubljana 1993; *Nevarnost biti. Krokiji o duhu evropskosti*, Ljubljana 2004. Nadalje glej M. Kopic, *S Nietzscheom o Europi*, Zagreb 2001.

3 M. Heidegger, *Evropski nihilizem*, Ljubljana 1971.

4 Podrobneje o tem I. Urbančič v *Zgodovini nihilizma*, Ljubljana 2010.

Tematizacija *nihilizma evropske zgodovinskosti* prinaša s seboj nemajhno zagato pojmovanj, saj oznake »evropskost«, »zgodovinskost«, »zahodnost« in »globalizacija«, posebej če jih povezujemo z nihilizmom, niso že same po sebi razumljive, prav tako pa tudi ne kontekst, ki opredeljuje njihovo razumevanje. Že sama oznaka »evropskost« predpostavlja, da jemljemo *Evropo* in *Zahod* kot *vrednoti*, poudarjeno celo *zgodovinsko določilni življenjski vrednoti*.⁵

Nadalje se, če govorimo o Evropi kot *zgodovinski vrednoti*, postavi vprašanje, kaj tvori povezavo med vrednotami in zgodovino, saj ta ne obstaja tako, da bi jo lahko kar pripeli na evropskost. Po drugi strani »evropskost« ni le kak atribut, pa tudi ne kar »podstat« povezave med vrednotami in zgodovinskostjo. »Evropa« nadalje ni zgolj znotrajzgodovinski ali znotrajgeografski pojem. Tudi ne zajema zgolj obstoječega političnega okvira Evropske unije. Prav tako ne zadostuje dojemanje Evrope kot nekakšne kulturne tvorbe, saj ji pritiče tudi znanstveno in versko obeležje. Kulturna prisvojitvev razpoloženja evropskega nihilizma tega vnaprej reducira na oznako duhovnega in vrednostnega propada Evrope in Zahoda – stališče, ki ga je na Nietzschevi sledi uveljavil zlasti Spengler s svojim razvpitim delom *Zaton zahoda* iz leta 1919. Ne smemo spregledati, da se *zaton* navezuje na tisto, iz česar »idejno« vzhaja »evropski duh«. S tem se dozdevno nekoliko bolj približamo pojmovanju evropske zgodovinskosti, pa vendar: ali jo tvorita zgolj »ideja« in »duh«? Kateri duh izraža Nietzsche, ko samega sebe naslavlja kot »Mi, dobri Evropejci«?⁶ Enako je sebe naslovil – brez ne-

5 Razumevanje »evropskega« kot »zahodnega« vsekakor terja posebno obravnavo. Prim. k temu C. Nielsen, »Heidegger: Evropa in Zahod«, *Phainomena*, 13, 49-50, 2004, str. 19–38. Heidegger se npr. v svojem predavanju *Hölderlinova zemlja in nebo* vpraša, mar ne mora Evropa »še postati dežela večera [Land eines Abends], iz katere pripravlja svoj vzhod drugo jutro usode sveta [des Weltgeschicks]?« (M. Heidegger, *Razjasnjenja ob Hölderlinovemu pesništvu*, Ljubljana 2001, str. 146). Podrobneje o tem P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Europäische Morgen*, Würzburg 2004.

6 »Ampak mi, ki nismo ne jezuiti, ne demokrati, še celo Nemci ne zadosti, mi dobri Evropejci in svobodni, zelo svobodni duhovi – mi ju imamo še zmeraj, vso nujno duha in vso napetost njegovega loka! In mogoče tudi puščico, nalogo, kdo bi vedel? cilj ...« (F. Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*; Ljubljana 1988, str. 9).

posredne navezave na Nietzscheja, vendar zavezan evropskemu duhu in ideji nadnacionalne Evrope – Edmund Husserl v predavanju *Kriza evropskega človeštva in filozofija* na Dunaju leta 1935.⁷ Oba, čeprav s povsem različnih filozofskih izhodišč in stališč, se soočata z zgodovinskostjo Evrope, ki je po Nietzscheju prešla v stanje *nihilizma življenja*; Husserl v zvezi s tem navaja *utrujenost uma*, Heidegger *pozabo biti*. Na tej trojni sledi Nietzscheja, Husserla in Heidegggra – ne da bi izenačevali njihove filozofske pozicije – lahko ugotovimo, da zgodovinskost evropskosti zadeva *način, kako smo v svoji človeškosti človeški*, ki je kot tak postal do te mere problematičen, da mu grozi izničenje.⁸ Nihilizem v tem pogledu razodeva neko zadevno blokado v prizadevanju za človečnost človeka. Od kje in kako se javlja ta blokada?

Heidegger v *Pismu o humanizmu* sicer spodbija vrednoto humanizma, ne pa tudi same težnje, da se človek izpolnjuje v svoji človeškosti, ki se ne izčrpa v zagovarjanju humanističnih idealov.⁹ Eno je zagovor »vrste« ali »tipa« humanosti, pa »ideje« človeka ali »ideala« človeštva, drugo pa nagovor, *naj se človek izpolnjuje v svoji človeškosti*. V duhu take nagovorjenosti gre Nietzsche do te skrajnosti, da postavi zahtevo po *nadčloveku*. Da Nietzsche seveda pri tem nima v mislih kakega supermana, zadostuje uvid, da je moral to zahtevo najprej zastaviti *samemu sebi in iti čez samega sebe*.¹⁰ Z naznanilom tega samolastnega čez-človeka

7 E. Husserl, *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, Maribor 1989, str. 69.

8 »Vsa naša evropska kultura se z mučno krčevitostjo, ki narašča iz desetletja v desetletje, že dolgo pomika proti katastrofi; nemirno, nasilno, strmoglavo: kakor reka, ki hoče h koncu, ki nič več ne premišljuje, ki jo je strah premišljevati« (F. Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana 1991, str. 5).

9 »Še zdaleč nismo dovolj določno premislili bistva delanja [*des Handelns*]. Delanje poznamo samo kot povzročanje učinka [*Wirkung*]. Dejanskost [*Wirklichkeit*] delanja ocenjujemo po koristnosti. Toda bistvo delanja je ‚izpolnjevanje‘ [*Vollbringen*]. Izpolniti pomeni razviti nekaj do polnosti njegovega bistva, proizvesti ga do polnosti, *producere*. Izpolniti je mogoče zato pravzaprav in samo tisto, kar že je. Kar pa pred vsem ‚je, je bit. Mišljenje izpolnjuje razmerje biti do bistva človeka« (M. Heidegger, »Pismo o humanizmu«, v: *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, str. 181).

10 »Ta, ki se tu oglašja k besedi, pa nasprotno do zdaj ni delal nič drugega, kakor premišljeval: kot filozof in samotar iz instinkta, da vidi svojo prednost v tem, da je ob strani, zunaj, v potrpežljivosti, v zavlačevanju, v zaostajanju; kot duh tvegavec in

sledi napotilu delfskega *Gnothi seauton*.¹¹ Nietzsche bi rekel: *ustvari ali preustvari samega sebe*, ob čemer se sproži vprašanje *od kod, kje in kam*.

Vprašanje je že na neki zgodovinski sledi. Med Nietzschejem in izrekom delfskega preročišča, ki je navdahn timer filozofijo, *vлада neki zgodovinski odnos*, neka *Wirkungsgeschichte*, če si sposodimo ta Gadamerjev izraz, ki je kot tak določen za razumevanje zgodovinskosti Evrope, in to ne le v ožjem filozofskem, marveč v najširšem smislu izročila evropskega humanizma.¹² Vendar pa se tak zgodovinski odnos kakor tudi izročilo humanizma iztečeta v nihilizem, ki poruši vsa razmerja in celo mero človeškosti ter jo je moral Nietzsche v znak prevrednotenja vseh vrednot postaviti više, v *nadčloveka*. Tu puščamo ob strani vprašanje, ali jo je, gledano iz današnje situacije »dobe podobe sveta«, postavil previsoko, prejkone pa lahko ugotovimo, da se ta njegova filozofska namera ni udejanjila. Veliko bolj kot s prevrednotenjem vseh vrednot imamo danes opraviti s pravo posezonsko razprodajo vsakovrstnih vrednot – ne človeka in človeškosti, pač pa počloveka, posthumanosti, ki jo je Nietzsche pod lučjo nadčloveka in v senci nihilizma nekako tudi že predvidel.

Senca nihilizma je zatemnila tudi svetlo pot nadčloveka, saj je danes nihče nikjer ne zastopa, ali pa da bi si kdo upal čez to, kar ga sicer dela »polnega samega sebe« in *prečloveškega*. Ali je senca nihilizma potemtakem posrkala vase tudi izpolnjevanje človeka v njegovi človeškosti in medčloveškosti, ki zadeva zgodovinsko vrednoto evropskosti? Kaj pomenijo vse te priponke nad-, čez-, med-, pre-, po-, pod- ... , ko pa smisel človeškosti oziroma smisel izpolnjevanja človeka v njegovi človeškosti ostaja v temi? Kaj lahko razjasni smisel, kolikor ta sam bistveno zmanjka?

prekuševalec, ki je nekoč zablodil že v vsak blodnjak prihodnosti; kot preroški ptič, ki gleda nazaj, ko pripoveduje, kaj bo prišlo; kot prvi popolni nihilist Evrope, ki pa je nihilizem sam v sebi že preživel do konca – in ga ima za seboj, pod seboj, zunaj sebe« (F. Nietzsche, *Volja do moči*, str. 5).

11 »Svet ,počlovečiti«, se pravi v njem čedalje bolj čutiti gospodarja sebe –« (F. Nietzsche, *Volja do moči*, str. 348).

12 Prim. W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Frankfurt/M. 1975.

Ključni nasledek nihilizma je, da v vsem človekovem udejstvovanju, v vsem tistem, kar imenujemo rast kulture, razvijanje družbe, razmah ustvarjalnosti, dvigovanje izobrazbene ravni, znanstveni in tehnološki napredek, demokratične pravice in svoboščine, skupaj z vero v Boga, *umanjka to, da se človek izpolnjuje kot človek, da je sam sebi postal neresničen*.¹³ Kako evropska človeškost po lastnem zgodovinskem smislu zapade neresnici in pade v nihilizem, *ostaja zanjo uganka*, nerešljiva v okviru zavzemanja za človeške vrednote in humanizem, saj bistveno umanjka sama *utemeljitev* zanj. Kar preostaja, je brezno nihilizma. Je pa seveda odločilno, s katerega vidika zremo nanj in – ali je ta vidik nujno vrednoten.

Čeprav ima »evropski nihilizem« v prvi vrsti opraviti z Evropo kot vrednostnim določilom, sam po sebi ni najprej in zgolj vrednostno, pač pa zgodovinsko, točneje bitnozgodovinsko določujoč.¹⁴ Vrednostni vidik in zgodovinsko obzorje si sicer sopripadata in se medsebojno pogojujeta, vendar pa – *kar se pokaže prav z razkritjem evropskega nihilizma* – ne nujno pokrijeta in prekrijeta. A kako se lahko med *zgodovino* – v

13 »Nujnost pokazati, da k čedalje gospodarnejši porabi človeka in človeštva, k čedalje trdneje med seboj prepleteni ‚mašineriji‘ interesov in storitev sodi nasprotno gibanje. Imenujem ga izločanje luksuznega presežka človeštva: v njem naj pride na dan močnejša vrsta, višji tip, ki nastane in se ohranja v drugačnih okoliščinah kakor povprečni sloves. Moj pojem, moja prispodoba za ta tip je, kakor je znano, beseda ‚nadčlovek‘. [...] Samo da dobimo neizogibno prihodnjo gospodarsko skupno upravo zemlje, pa bo človeštvo kot mašinerija moglo dobiti najboljši smisel v njeni službi: kot neznansko kolesje s čedalje manjšimi, čedalje fineje ‚prilegajočimi se‘ kolesci; kot naraščajoča odvečnost vseh gospodujočih in ukazujočih elementov; kot celota z velikansko močjo, katere posamezni dejavniki predstavljajo minimalne moči, minimalne vrednosti. [...] 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«. (F. Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana 1987, str. 489–91).

14 V tem seveda zlahka prepoznamo razliko med Nietzschejevim in Heideggrovim dojetjem nihilizma, kar pa nam prav nič ne olajša ali celo odreši stiske nihilizma.

kateri naj bi človek, kot poudari Dilthey,¹⁵ edino spoznaval svojo človeškost – ter *vrednotami*, ki človeku dajejo temeljne opore, da se lahko spoznava v zgodovini, in sicer v tisti meri in do tiste mere, v kateri jo sam vzpostavlja, vrine neka razlika? Ali pa je treba poprej vprašati, kako to, da med zgodovinskostjo in njo utemeljevalnimi vrednotami vlada neka identiteta, ki kot moč obvladovanja omogoča prevlado nad svetom?

Na osnovi vrednot človek projicira sebe v zgodovino. Vrednote in zgodovina se v tej projekciji zdijo tako rekoč nerazločljive. Še več: projektirajoče razumevanje zgodovinskosti se vnaprej vzpostavlja na podlagi vrednot. Postmodernistično razglašanje konca »velikih zgodb« in predvsem projekta »zgodovine« ne spremeni prav ničesar na zadevi sami, saj »male zgodbe« samo še bolj potrebujejo vrednote. Bolj ko so potrebne vrednote, manj se človeškost izpolnjuje v svoji človeškosti. Več moči pridobi od zgodovinskosti emancipirana subjektiviteta družbe, manj je zaznavno nihilistično poreklo te totalizacije družbenega funkcioniranja.

Sicer se v akademskih krogih veliko diskutira o vrednostni dezorientaciji in krizi etike. Alasdair MacIntyre kot eden najvplivnejših sodobnih etikov je v vrsti svojih del, še posebej pa v svojem osrednjem delu *Po vrlini* iz leta 1981,¹⁶ skušal nakazati, da bi vrednostno dezorientacijo veljalo reševati na podlagi *obnove nauka o vrlinah*. Tu se ne moremo podrobneje spuščati v oceno filozofske in družbene relevantnosti ponovne prisvojitve vrlin v etični teoriji; dovolj pokazalno pa je, da se MacIntyre dotakne teme nihilizma le v pogledu moralnega nihilizma, ne da bi se zadržal ob vprašanju, ali ne z nihilizmom postane vprašljiva tudi sama obnova vrlin v sodobnosti.

Aristotel znotraj razpravljanja o vrlinah v *Nikomahovi etiki* človeka določi kot bitje *samoizpolnitve* (*praxis*). To možnost samoizpolnitve

15 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften. Band 8: Weltanschauungslehre: Abhandlungen Zur Philosophie Der Philosophie*, Göttingen 1991, str. 226.

16 A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981. O etiki vrlin sicer podrobneje v: *Virtue Ethics. Etica delle virtù, Teoria*, 37, 2018.

opredeli v okviru svojega razumevanja človeškosti kot *zoon logon echon* oziroma *zoon politikon*. Možnost samoizpolnitve človeškosti je tako postavljena kot zmožnost razuma oziroma razumnosti in omogočanja zgodovine. V veliki oddaljenosti od Aristotela, a hkrati v prepoznavni bližini z njim, Nietzsche še vedno ohranja veljavnost vrline,¹⁷ vendar pa v okviru svoje genealogije morale utemeljuje razumevanje zgodovinskosti na podlagi prevrednotenja vseh vrednot, kar pomeni: vrednostno. Ob tem ne samo da pusti nedotaknjeno vrednotenje človeka kot živali, *Tier*, *zoon*, *animale*, marveč ga z zahtevo po nadčloveku celo postavi v ospredje.

Heidegger je skušal pokazati, da Nietzschejeva opredelitev človeka kot »neizgotovljene živali«¹⁸ razodeva sprego nihilizma z voljo do moči oziroma z voljo do volje, na podlagi katere se opolnomoči postavljane, utrjevanje in vsake vrste perfekcioniranje človeka kot proizvodnje življenja, kar seveda v samem temelju spodmika zastopanje življenjskih vrlin.¹⁹

Od kdaj je na delu ta proces, če vzamemo v zakup, da je Aristotel še jasno razlikoval med *praxis* kot določilom samoizpolnjevanja človeškosti in tehnično *poiesis*, ki se usmerja na tisto, kar človek kakorkoli izgotavlja. Vendar tudi to razlikovanje, na katerega se je sicer oprla Hannah Arendt v svojih političnofilozofskih analizah,²⁰ samo po sebi ne rešuje človeškosti iz zapadlosti nihilizmu, *prav kolikor je zgodovinsko podana* v načinu, kako samo sebe izpolnjuje. Glede na to ni

17 Prim. Zaratusastrov govor o darujoči vrlini (F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1984, str. 86–90).

18 Prim. *Onkraj dobrega in zlega*, str. 66.

19 »Vdor in opustoševanje se zlasti izvršujeta s tem, da človek metafizike, *animal rationale*, postane gotovo postavljena [*fest-stellt*] delovna žival. To gotovo-postavljeno potrjuje skrajna zaslepljenost glede pozabe biti. Človek hoče sebe kot prostovoljca volje do volje, zanj postane vsa svoboda tista blodnjava, ki jo potrebuje, da si lahko zagotovi prevaro glede tega, da volja do volje ne zmore hoteti nič drugega kot nični nič, kateremu se (on) upira, ne da bi sploh mogel vedeti za popolno ničnost sebe samega« (M. Heidegger, »Prevladanje metafizike (1936–1946)«, v: *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2004, str. 79–78).

20 Hannah Arendt, *Vita Activa*, Ljubljana 1996, predvsem str. 181–262.

toliko pomembno ugotavljati, od kdaj traja zgodovinsko procesiranje evropskega nihilizma, saj ga s tem le potisnemo nekam v zgodovinski potek Evrope ali Zahoda in spregledamo, da zadeva *evropskost kot zgodovinskost* in *usodnost Zahoda*.

S tem ne menimo, kakor recimo Rémy Brague, sicer avtor ene najvplivnejših razprav o pojmovanju evropskosti,²¹ da zgodovinskost tvori identiteto Evrope.²² Brague, ob tem, da zgodovinskost pripiše Evropi kot vrednost identitete, ne upošteva, da prav *zgodovinska identiteta* žene *evropski* nihilizem. Še manj to upoštevajo mnogi današnji »branitelji« evropske identitete.²³ Nihilizem ne prihaja nekje od zunaj in ogroža »notranje jedro« evropske identitete, marveč se sproža prav iz njega – kar nakazuje že samo poimenovanje »evropski nihilizem«. »Identitete« ne moremo jemati kot samoumevne vrednostne predpostavke, marveč kot *modus smisla biti*, ki od nas terja razumevanje, kolikor nas v lastni biti nosi odnos *do* in *od* biti, ki ga je Heidegger v *Pismu o humanizmu* prepoznal kot skrb za to, da je človek človeški.²⁴

21 R. Brague, *Evropa, rimska pot*, Celje 2003. Drugače speljano »rimsko pot« podaja Massimo Cacciari v *Europe and Empire: On the Political Forms of Globalization*, New York 2016; prim. tudi *Geofilosofia dell'Europa*, Milano 1994, ter *L'Arcipelago*, Milano 1997, kjer se Cacciari spoprijema s političnoteološkim glediščem Carla Schmitta v *Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europäum*, Berlin 1974.

22 »Samo v Evropi so kulturo razumeli kot zgodovino in, obratno, zgodovino kot kulturo. Naj za konec tvegam misel, ki namerno izziva in je *politically incorrect*: samo Evropa ima kulturno zgodovino, in sicer tako v smislu kulturne zgodovine kakor v nasprotnem smislu kulturne zgodovine. Pojem »evropska kulturna zgodovina« je pleonazem« (R. Brague, »Evropska kulturna zgodovina«, *Phainomena*, 15, 55-56, 2006, str. 78).

23 Prim. R. Cristin, *I padroni del caos*, Macerata 2017. Pomanjkljivo postavljanje »evropske identitete« se javlja tudi pri intelektualcih, ki se sicer dvigujejo zoper politiko identitarizma (Lévy, Bernard-Henri: »Il y a le feu à la Maison Europe – le manifeste des patriotes européens«, *Libération*, 25. 1. 2019. https://www.liberation.fr/planete/2019/01/25/il-y-a-le-feu-a-la-maison-europe-le-manifeste-des-patriotes-europeens_1705305).

24 »Tako je torej *humanitas* tisto, za kar takšnemu mišljenju gre, zakaj to je humanizem: misliti in skrbeti, da bi človek bil človeški, ne pa ne-človeški, in-human. Se pravi zunaj svojega bistva. Toda v čem je človeškost človeka. Ta temelji v njegovem bistvu« (»Pismo o humanizmu«, str. 188).

Bistveno skrb pa nalaga *brezdomovinskost* človeka nihilistične epohe, *v kateri z bitjo ni nič*.

Jan Patočka je še v času blokofske razdelitve Evrope, sam tudi preganjan od tedanjega komunističnega režima, poskušal pokazati, da izpolnjevanje človeka v njegovi človeškosti, ki jo opredeli, sledeč Platonu,²⁵ kot *skrb za dušo*, ostaja veljavno tudi za *Evropo po Evropi*, za *Poevropo*.²⁶ Terja pa razumevanje zgodovinskosti, ki ga *ni mogoče več postavljati na podlagi vrednot*. Če smo danes tako rekoč totalno blokirani z vrednostnimi nazori in ideološkimi opredelitvami, ki iz njih izhajajo, se sproža vprašanje, kakšen smisel ima, če sploh še, zgodovinsko razumevanje in kako ga osmisлити.

V času, ko je Patočka podal svoje razmisleke o Evropi kot skrbi za dušo, je to še imelo neko intelektualno veljavo – spomnimo le, kako pozornost je Patočki posvetil Derrida²⁷ – pa tudi političen vpliv, saj so bili dojeti kot kritika obstoječega družbenega stanja. Danes lahko mirno ugotovimo, da skrb za dušo ne le da nima nikakršnega opaznega intelektualnega in političnega vpliva, marveč je bistveno brez slehernega efekta, ravno kolikor je vse preračunano na efekt in perfekcioniranje, v funkcijo katerega vstopa posthumanost.

Sloterdijk je v svojem predavanju ob prelomu tisočletja z naslovom *Pravila za človeški vrt*,²⁸ ki je sprožil precej akademskega neodobravanja, izrazil globok sum, ali humanistična pisma še lahko dosežejo kakega naslovnika, saj vzreja človeka v čvrsto žival zajema funkcioniranje človeške družbe v celoti. Če še nekoliko zaostriamo Sloterdijkovo projekcijo družbe prihodnosti, lahko rečemo, da je na pohodu nova totalitarnost, ki je ne gre izenačevati s totalitarizmi v dvajsetem stoletju, saj se njeno nasilje – kot navidezno nenasilje – nad človeškostjo

25 J. Patočka, *Plato and Europe*, Stanford 2002.

26 Glej: K. Novotný, »Evropa in Poevropa v filozofski refleksiji Jana Patočke«, *Phainomena*, 16, 62–63, 2007, str. 39–49.

27 J. Derrida, *Dar smrti*, Ljubljana 2004.

28 P. Sloterdijk, »Pravila za človeški vrt. Odgovor na Heideggrovo Pismo o humanizmu«, *Nova revija*, 22, 256–257–258, 2003, str. 1–21.

ne več poraja iz konkretnega političnega sistema oblasti. Gre za opolnomočenje moči subjektivitete družbe, ki kot taka ni zgodovinsko ne evropsko ne zahodno ne svetovno ne kakorkoli s čimerkoli pogojena in v tej brezpogojnosti totalna.

Kaj in čemu potemtakem še pripomore razločevanje med vrednostno utemeljenim razumevanjem zgodovinskosti Evrope in evropskosti kot zgodovinskosti, v kateri se izpolnjuje človeškost človeka? Odgovor bi neposredno bil, pravzaprav *ničemur*, razen da se pokažejo sence nihilizma in dopusti razgovor o tem. S tem se morda pokaže, kako je izpolnjevanje človeka v njegovi človeškosti nekaj drugega od totalizacije človeške družbe in znotraj nje sproženih postopkov humanizacije, ki v dovršenosti svojih učinkov naposled privedejo do dehumanizacije. S tem smo hkrati na poti k razgovoru o evropskosti kot zgodovinskosti ter jo dojamemo kot možnost in nujnost takega razgovora, brez pretenzije, da bi jo vsiljevali kot občo vrednostno normo.²⁹

Če se v razgovoru pokaže razlika, nam Evrope ni treba jemati kot zgodovinske identitete s pretečenim rokom. Oznaka *Poevrope*, tako kot je predložil Patočka, ne kaže v to smer, pač pa nalaga vprašanje, kaj je z evropskostjo, kaj je z zgodovinskostjo Evrope.

29 Tak razgovor se ne omejuje zgolj na etično možnost medčloveške komunikacije (glej: A. Fabris, *Etika komunikacije*, Ljubljana 2016), saj je ta kot svoj okvir že predpostavila *communitas* (glej: R. Esposito, *Communitas*, Torino 2006; *Immunitas*, Ljubljana 2014). V tem smislu je sleherna možna etika soočena s »totaliteto biti«, ki jo Heidegger dojame kot utrditev nihilizma v *Gestell*-u, postavju. Levinas ob predpostavki razumevanja biti kot totalitete pri Heideggru (E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, 4e éd., La Haye 1971) razvije kritiko njegove ontološko zastavljene filozofije in postavi možnost etike onkraj njenega obzorja (glej: B. Klun, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Frankfurt/M. 2000; A. Rocha de la Torre, »Totalitarismus des Seins? Die Ethik bei Lévinas als Kritik am Heideggers Denken«, v: *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, ur. I. Römer, Berlin 2014, str. 257–268). Prav tako v zapisu »Heidegger, Gagarin in mi« (slov. prevod v reviji *Tretji dan*, 26, 1, 1997, str. 40–43), navezujoč neposredno na judovsko religiozno in etično izročilo, kritično zavrne domnevni Heideggrov strah pred potencialno (tehnično) neskončnim prostorom in njegovo ugotavljanje brezdomovinskosti človeka v dobi tehnike. Drugačno »sliko iz veselja« podaja P. Virilio (*Hitrost osvoboditve*, Ljubljana 1996).

Vse dokler to vprašanje vztraja v svoji odprtosti, zgodovinsko traja evropskost. Ta vztrajnost sicer sama po sebi ne daje nobene gotovosti glede evropske prihodnosti, kolikor dopušča odprt razgovor, pa vendar daje neko jamstvo, da se ta prihodnost v znamenju napredka in razvoja ne bo odvijala mimo premisleka, kako je človek človek. Izkustvo nihilizma daje *to* misliti in je zato v prvi vrsti izziv misli, njena izkušnja in preizkušnja.

Hannah Arendt je izvor totalitarizma skušala dojeti kot stanje *ne-mišljenja*. A kaj daje misliti? Kakor že se sliši paradokсно, je to *izkušnja nihilizma*. Dehumanizacijo, ki so jo zakrivali totalitarizmi v 20. stoletju, dojemamo kot nihilistično spričevalo *par excellence*. Vendar pa nihilizem pri tem večinoma izpade zgolj kot dopis k totalitarističnim pojavom, sam po sebi ni nič in ga ni potrebno posebej miselno izkusiti.

Ob tem nastopi vprašanje *arhiva* političnih, socioloških in filozofskih obravnav fenomena totalitarizma, ki nedvomno vključuje številna poglavja in podpoglavja. Poglavitno mesto vsekakor pripada *Izvorom totalitarizma* Hannah Arendt iz leta 1951 (slov. izdaja leta 2003). Posebno poglavje nedvomno tvorijo študije avtorjev, ki so bili sami žrtve totalitarnih razmer, vključno s Hanno Arendt. Franc Voegelin je leta 1936 na Dunaju izdal delo *Der autoritäre Staat*, v katerim je razgrnil elemente totalitarne politike. Leta 1938 je bil primoran emigrirati v ZDA. Podobno je kot *Halbjude* moral leta 1933 iz Nemčije emigrirati Franz Borkenau, do leta 1929 tudi aktivi član Kominterne, ki je leta 1940 v Londonu izdal delo *The Totalitarian Enemy*. Leta 1940 je v ZDA emigriral tudi Ludwig von Mises, Hayekov učenec, ki je nato leta 1944 objavil delo *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*. Novo terminologijo, kakor je »totalitarna demokracija« in »politično mesijanstvo« (v navezavi na francosko revolucijo), je uvedel Jakob L. Talmon, ki je leta 1952, ko je bila hladna vojna že v polnem pogonu, izdal delo *The Origins of Totalitarian Democracy*.

Kar zadeva politično situacijo v nekdanji Jugoslaviji,³⁰ je Milovan Đilas v intervjuju za *The New York Times*, 25. 12. 1954, označil tedanji jugoslovanski režim za totalitarren, s tem da ga je seveda tudi samega »bremenila« stalinistična in titoistična preteklost. Đilas sicer navajata kot jugoslovanskega disidenta tudi Friedrich J. Carl in Zbigniew K. Brzezinski v delu *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Cambridge, Mass. 1956, str. 202). Avtorja zaobideta Schmittovo razpravo *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* iz leta 1921. Brzezinski se je kasneje odlikoval kot tesni Johnsonov sodelavec in Carterjev svetovalec za nacionalno varnost.

Po padcu berlinskega zidu beležimo opazen porast obravnav »poraženega« totalitarizma (prim. Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris), hkrati pa se okrepi obravnava totalitarnih nastavkov »zmagovalne« (neo)liberalne demokracije, na katere so že prej opozarjali Noam Chomsky in drugi avtorji (Hannah Arendt, recimo, v *Lying in Politics. Reflections on Pentagon Papers* iz leta 1972, slov. prevod *Laž v politiki*, Ljubljana 2003). V tem pogledu sta relevantni tudi deli Tzvetana Todorova *Totalitarna izkušnja* (2001, slov. izdaja 2012) ter Wolina S. Sheldona *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton 2008.

Geslo »totalitarizem« vsekakor odpira obsežno enciklopedijo in dolg slovar.³¹ Ključno eksistencialno izkustvo totalitarnega nasilja nam si-

30 »Jugoslavija« vsekakor predstavlja nedoločeno, pa vendar v več pogledih določilno poglavje v analizah totalitarizma 20. stoletja, ne le zaradi svojega posebnega političnega položaja med vzhodnim in zahodnim blokom po sporu z informbirojem (ki pa ni odpravil totalitarnih metod tedanje komunistične oblasti v Jugoslaviji), pač pa tudi zaradi »medetničnega nasilja« (kot je to označevala evropska in svetovna »javnost«), ki se je sprožilo ob njenem razpadu. Postavlja se namreč vprašanje post-totalitarističnih političnih formacij po »razformiranju totalitarizma«; glej k temu prispevek I. Komšića »Totalitarizam kao forma socijalne djelatnosti« v zborniku *Zapisi o totalitarizmu*, ur. M. Krivak, Ž. Senković, Osijek 2014, str. 199–206, ter delo Uga Vlaisavljevića, *Avetinjska stvarnost narativne politike*, Sarajevo 2012.

31 Vprašanje, ali in kako sta možna medsebojna primerjava ter izmera različnih totalitarnih terminoloških aparatov, je ob izbranih primerih obravnaval Bernard

cer razpirajo pričevanja: *Ali je to človek, Nekropola, En dan v življenju Borisa Denisovića, Zapiski iz Kolime, Vse teče ...*, ob katerih nam zmanjka besed. V katero poglavje kritik totalitarizma naj uvrstimo, recimo, Dietricha Bonhoefferja, protestantskega teologa in člana nemškega odporiškega gibanja, ki je po neposrednem Hitlerjevem ukazu bil 9. aprila 1945 usmrčen v KZ Flossenbürg?³²

Kakorkoli: dokler totalitarizem motrimo kot znotrajsvetno družbenopolitično pojavnost,³³ ne da ga ugledamo v horizontu totalitaristi kot dogajanje sveta v totalizaciji družbene biti, ostaja »demokracijski korektiv« totalitarizma, kot je večkrat v svoji obsežni obravnavi totalitarizma poudaril Claude Lefort (*L'Invention démocratique. Les limites delà domination totalitaire*, Paris 1981; *La Complication. Retour sur le Communisme*, Paris 1999), nezadosten, s tem pa tudi sklicevanje na vladavino prava, človeške pravice, načela prostega trga itn.

Ne nihilizem sam po sebi, marveč umanjkanje njegovega izkustva, ki ga lahko opredelimo kot zgodovinsko in evropsko, grozi, da nas premamijo totalitarne tendence, ki zase terjajo podrejanje, ne pa iz-

Nežmah v predavanju »Preživela govorica komunizma« na posvetu *Kontemporalnost razumevanjskega konteksta v interdisciplinarni humanistiki*, Ljubljana, 17. 12. 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=rJStoVLF5fk>. Glej tudi B. Nežmah, *Zrcala komunizma. Intervjuji 1994–2005*, Ljubljana 2007. V neposredni zvezi s tem se postavlja tudi vprašanje, v katero rubriko spada t. i. »totalitarna umetnost« (Groys, Boris: »The will to totality«, v: *The Age of Modernism – Art in the 20th Century*. Ur. H. M. Joachimides in N. Rosenthal, Stuttgart/Berlin 1997, str. 533–542; I. Golumstohotok, *Totalitarian art: in the Soviet Union, the Third Reich, Fascist Italy and the People's Republic of China*, New York 2011; M. Komelj, »Vloga označevalca, totalitarizem za konstitucijo polja, 'vzhodne umetnosti'«, *Borec*, 62, 672–675, 2010, str. 97–150).

32 D. Bonhoeffer, *Odgovornost in svoboda. Izbor iz filozofsko-teoloških del*, Celje 2005. Glej k temu A. Mlinar, »Svoboda, na robu: kaj ima Dietrich Bonhoeffer povedati o svobodi?«, *Phainomena*, 20, 76–77–78, 2011, str. 103–15. Bonhoeffer je tako kot Schmitt zastopal *katechon*, vendar ne v ekskluzivističnem politološkem, marveč v poudarjeno etičnem smislu.

33 Vsekakor je v tej luči zanimiva funkcija družbene utopije, kolikor predpostavlja drugačen in drugi svet, vendar pade znotraj sveta. Glej k temu F. Jameson, *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*, ur. S. Žižek, New York 2016.

polnjevanja človeka v njegovi človeškosti. Izkustvo nihilizma nas po svojem prikritem poreklu vrača tja, od koder človek sliši poziv, naj se izpolnjuje v svoji človeškosti. A kako nihilizem kot puščava nič prikliče polnino in izpolnitev? Morda pa ravno s tem, da kaže v bistveno *šibkost* človeka, zavoljo katere je tako rekoč primoran, da zgodovinskost opira na vrednote in jo učvrščuje v njej. Tudi preko vseh meja, kjer se izgubi mera človeškosti. Ovedenje tega zadevnega stanja zgodovinskosti sami pokloni obeležje *dopuščenosti*, *Gelassenheit*. Morda v tem tiči neka ključna sporočilnost, ki jo velja domisliti v povezavi z nihilističnim izzivom, s katerim je soočena zgodovinskost Evrope, kolikor ohranja posluh za to, kako se človek izpolnjuje v svoji človeškosti in kaj mu bistveno dopusti samoizpolnitev.

DOVRŠITEV METAFIZIKE V TOTALU VIRTUALNOSTI

To, kar se v širšem območju kulturne, humanistične, digitalne, tehnoznanstvene in sleherne druge produkcije obravnava pod oznako »virtualnost«, je v filozofskem pogledu nedvomno težko in celo nemogoče poenotiti v enoznačno pojmovanje. Prav zato se zdi primereno, da k fenomenu virtualnosti ne pristopimo z namero pojmovne opredelitve, pač pa da ga odstreemo kot tematsko polje. S tem se najprej sproži vprašanje, na kateri podlagi in s katerega horizonta lahko tematiziramo *virtualnost*. Ključna izhodišča in usmeritve seveda lahko poiščemo pri filozofih ter družbenih teoretikih, ki so virtualnost uveljavili kot tematsko polje in so poznani kor avtorji virtualnosti oziroma virtualne realnosti (Deleuze, Stiegler, Flusser, Virilio, Baudrillard, Badiou ...). Vendar pa tako še ne registriramo filozofske veljave polja virtualnosti v tem smislu, da se izhodiščno pokaže nujnost njegovega uveljavljanja, spričo katere to ni le eden od fenomenov sodobnega sveta, s katerim se po kakem naključju srečujemo, marveč nas doleteva kot neka hiperfenomenizacija¹ fenomenov, iz katere »realno« sestoji svet sam. *Virtualnost* se v prvi vrsti izkazuje kot tak *sestoj* in *sestav*: *procesirana vsezajemajoča svetovna predstava*, ki nastopa kot *procesija* virtualnosti, *procedura* virtualne realnosti in *proces* virtualizacije.

Znotraj Heideggrove eksplikacije pojma »fenomen« v uvodu v *Bit in čas* naletimo na reklo, za katerega se zdi, da zajame ontološko bistvo virtualnosti kot »svetovne predstave: »Kolikor videza, toliko biti.«² Vendar pa v njem lahko prav tako dobro prepoznamo ontološko karakterizacijo umetniške stvaritve, kar narekuje previdnost, kolikor ga povezujemo z območjem virtualnosti. Virtualnost in umetnost predstavljata in predpostavljata ne le različni »ontologiji«, marveč samo *stavo biti*. Virtualnost *procesualno postavlja svet*, umetnost *ustvarjalno ne*

1 Glej: *Virtualna resničnost*. Časopis za kritiko znanosti, 20, 150-151, 1992. »Hiperfenomenskost« obravnava B. Waldenfels v *Hyperphänomene*, Berlin 2012.

2 *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 63.

postavlja sveta, pač pa se svet postavlja vanjo. V umetnosti vlada svet, virtualnost ga obvladuje. Nadalje je treba opozoriti, da je omenjeno Heideggrovo reklo podano znotraj smiselnega okvira, ki zadeva raven razkrivanja biti ali, če se poslužimo enega osrednjih konceptov v *Biti in času*, ravnino svetnosti sveta, iz katere šele izrašča ontološko izkustvo videza in njegova sopostavljenost, razlika ter nasprotje z bitjo, ki je v podlagi vse in vsake metafizike,³ hkrati pa tudi metafizične razlage umetnosti, kot jo prevzema estetika. »Virtualnost« sicer sama presega okvire estetske teorije in sploh vsake teorije, prakse in poetike, saj ji je lastna zmožnost, da jih kot take sprocesira. Virtualno procesiranje sicer lahko, kolikor v svoji svetovni predstavi producira videz biti, obravnavamo kot posebno metafiziko tehnike,⁴ a le pod pogojem, da tehniko dojamemo kot svojstvo produkcije in potrošnje, ki ga odlikuje, tj. mu podeljuje lik in s tem izvršuje metafizično prisvajanje videza biti in obvladovanje sveta. *Poiesis*, proizvodnja, ki po Platonovi in Aristotelovi opredelitvi zaznamuje bistvo *physis*, ob tem utрпи smiselno modifikacijo: ne gre (več) za naravo kot proizvodnjo, marveč za produkcijo in potrošnjo vsega naravno ali drugače razpoložljivega – v družbi z nami samimi.

Spričo te modifikacije »vekov sveta« je potrebno, da se virtualnost odstre iz območja in kot *ob-močje* tistega, kar je Heidegger domislil kot *dovršeno metafiziko*, in sicer v dvojnem smislu tega, kar se dovrši, tako da pride do nekega konca, in nadalje, kar s tega konca vlada kot dovršeno, izpopolnjeno in opolnomočeno ter se kot tako *totalizira v svojih učinkih*. Pri tem se bomo oprli predvsem na njegov zapis »Prevladanje metafizike«,⁵ v katerem je verjetno najbolj zgoščeno podal smiselno konstelacijo

3 Prim. k temu M. Heidegger, *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995, str. 99–116.

4 Relevantne razmisleke v tej smeri je podal Gilbert Simondon v delu *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1958, ter na njegovi in Heideggrovi sledi Bernard Stiegler, glej predvsem njegovo delo *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Paris 1994.

5 M. Heidegger, »Prevladanje metafizike«, v: *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 78–109. Kot je znano, je Heidegger formulacijo »Überwindung der Metaphysik«, »prevladanje metafizike«, pretvoril v »Verwindung der Metaphysik«, »preboletje metafizike. Preformulacija je seveda pomembna in povedna v kontekstu osmisli-

dovršitve metafizike in nujno njenega preseganja oziroma prebolevanja, ter na prvotno opredelitev »Machenschaft«, »narejenosti«, v sopripadnosti s fenomenom doživljanja v *Prispevkih za filozofijo (O dogodju)*.⁶ Ob tem se je potrebno že vnaprej zavarovati pred postmodernistično inflacijo »računanja s koncem« kot »koncem filozofije«, »koncem človeka«, »koncem zgodovine«, »koncem moderne« itn.⁷ Dovršitev metafizike namreč vračuna tisto *neskončnost konca*, ki *izvršilno* tvori *konico*, ost neke preračunljive predirnosti, prodiranja, zadiranja – v neznanski dirki na videz neznanu kam, ki jo spremlja že kar neznosno dretje.⁸

Procesije virtualnosti kot potencialno nikoli dovršenega, a vendar na dovršenost učinkov naravnane vršenja in izvrševanja, ne uteme-

tve dovršenosti nihilizma v dovrstitvi metafizike: »Če torej v nihilizmu vlada nič in spada bistvo nič k biti, bit pa je presežnostna usoda, tedaj se kot bistveni kraj nihilizma pokaže bistvo metafizike. To lahko pravimo samo tedaj, govorimo do tedaj, dokler imamo o bistvu metafizike izkušnjo kot o presežnostni usodi. V čem naj bi tedaj temeljilo prevladanje nihilizma? V preboletju metafizike. To je zbadljiva misel. Skušajo se ji izmakniti. Toliko manj povoda, da bi jo omilili. Vendar bi privzem te misli naletel na manjši odpor, če bi pomislili, da po njej bistvo nihilizma ni nič nihilističnega in da zaradi tega, ker njeno lastno bistvo v sebi skriva nihilizem, nekdanje dostojanstvo metafizike ne bo v ničemer prikrajšano« (M. Heidegger, *O vprašanju biti*, Maribor 1989, str. 31–33); Giannija Vattima je to vzpodbudilo k zagovoru *pensiero debole*, šibke misli (prim. J. Bednarik, *Smisel šibkosti*, Ljubljana 2003). Vendar pa smisel »prebolevanja« ne le metafizike nasploh, marveč biti same, ki jo Heidegger v spisu *O vprašanju biti* zapisuje prečrtano, ostaja zamegljen, vse dokler ga ne dojamemo z obzorja vladanja sveta, ki samo sebe skriva v dogodevno predhodnost. 6 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/M. 1989, str. 126. Glej tudi M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt/M. 1997, posebej str. 16–41.

7 »Ko smo prišli na konec metafizike, smo tudi v koncu Koncev. Konec koncev metafizika ni bila zaman. Ni je treba izdreti kot bolečega zoba z dvema koreninama, ne je izrupati skupaj z drevesom filozofije. Metafizika se je preselila v tehniko, v kibernetiko in druge znanosti. V vse znanosti kot znanosti, ne samo tiste iz tako imenovanih tehniških in bio-tehniških ved« (T. Hribar, *Ontološka diferenca*, Ljubljana 1992, str. 1999). Glej tudi obravnavi Slavoj Žižka, *Čas konca časa*, Ljubljana 2010, in Alenke Zupančič Žerdin, *Konec*, Ljubljana 2019.

8 O tem P. Virilio, *Hitrost osvoboditve*, Ljubljana 1996.

ljuje metafizični splet videza in biti,⁹ marveč *produkcija* videza: čim več videza za čim več biti. *Virtualni videz* ni (več) *zastor*, marveč *zaslon biti*. Fikcionalnost kot »dajanje videza« prejme ob tem karakter *fiksacije* na način pridodajanja biti, ki zaznamuje virtualno realnost kot *hiperrealnost*. Fikcionalnost virtualne resničnosti nastopa v funkciji *fiksiranja* bivajočega v bivajočnosti, ki dobiva na neki »dodani vrednosti biti« – totalizaciji. V tej fiksacijski funkciji nameščanja in nadomeščanja realnosti je virtualnost *svetovna predstava*. Hkrati s tem se, simptomatično, na različne načine krepí »lakota po biti«, pa tudi konkretni »dobrobiti«, kar nakazuje, da produkcija videza *šele sledi trošenju biti v bivajoče*. V tej produkcije videza iz trošenja biti je *glavni dobiček* ali, če hočemo, *kapital* virtualizacije z vsemi sopripadnimi oblikami narejanja, urejanja, prenarejanja, podrejanja, prirejanja, ponarejanja tega, kar velja za red »realnosti«.

A katera »realnost«, »resničnost«, »stvarnost«, »dejanskost«, torej *bit* se tu uveljavlja? Če se na čelo procesije virtualnosti postavlja načelo »dejansko, kar deluje in učinkuje«, potem je njeno bitno počelo treba iskati v *sprožanju učinka in učinkovitosti, mimo kakršnega koli reda biti*. Relevantna je *predstava* biti, ne pa bit sama. Virtualno nima samo višjega čina od stopenj biti, marveč kot procedura *virtualne realnosti* v procesu virtualnega procesiranja diktira tempo stopnjevanja obstojnosti obstoječega v postajanju, ki lahko nastaja v *neskončni redukciji vse biti na predstavo*, vsled tega na *pred-stavo bivajočnosti bivajočega, ki se totalno reproducira*.

Če »virtualnost« nastopa s progresivno avtoriteto procesa, ki ga hkrati zaznamuje neskončni regres na obstoječe in redukcija produkcije na reprodukcijo in reciklažo, se nemara zdi primerno vprašati, kateri čas, katera doba opredeljuje sodobnost *te* filozofije, *te* humanosti in *te* družbe, da jo tako izstopajoče zastopa virtualnost. Tu se seveda zdi prikladna oznaka postmodernosti, torej neke po-dobe, ki opredeljuje sodobnost. Vendar pa to sproži nadaljnji zaplet, saj izku-

9 »V igri se mešata / videz in bit; – / večno nas vpletata / v norčevski mit« (F. Nietzsche, *Goetheju, Vesela znanost*, Ljubljana 2005, str. 283).

stva sodobnosti ne moremo kar enostavno prirediti postmodernosti kot neki po-dobi in meta-fikciji, hkrati pa je izkustvo sodobnosti že nekako zgodovinsko posredovano, saj drugače ravno ne bi bilo sodobno. »Misлити neposredno« in v tem smislu »biti sodoben« pomeni ravno misliti iz nekega zgodovinsko posredovanega izkustva. Izhodišča premisleka virtualnosti je tako možno zagotoviti na podlagi in iz horizonta, ki ga je pripravila filozofija sama, kolikor nosi v sebi neko epohalnost. Filozofija ni zgolj opremljena z malho pojmovnosti. *Svojo misel jemlje iz njenega počela*. To je njena samolastna avtoriteta, ki pa ne »visi« na *procesualnosti*, marveč na *principielnosti*. V okviru filozofske sistematike jo najbolje zastopa *metafizika*, splošno dojeta kot nauk o temelju vse in vsake biti. Sistematično gledano razpolagamo z zgodovinskim razvojem metafizičnih nauk, ravno tako pa metafizika znotraj svojih specialnih sistemskih nalog obravnava zgodovino, najsplošnejše v tem, da jo ločuje od narave. Svojo utemeljevalno vlogo sicer vidi nadzgodovinsko in nadnaravno, sam ta »nad«, *meta*, pa poudarjeno eshatološko,¹⁰ v čemer je moč razbrati ne le njeno teološko, marveč predvsem, kot upravičeno ugotovi Heidegger, *onto-teo-logično* obeležje.¹¹ Metafizični, onto-teo-logični »nad« se ohrani tudi v Nietzschejevi zahtevi po nadčloveku v stanju *dovršenega nihilizma*; Heidegger ga določi kot dovršeno metafiziko, ki bit zvede oziroma izvršno zvaja *na* bivajoče. Poudarek ni več na *nad*, pač pa na *na*, se pravi na neki redukciji, ki pa nima karakterja stanja, marveč *nastaja*-

10 Prim. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berlin 2007 (prvič izšlo leta 1947, glej tudi *Apokalypse und Politik: Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften*, Paderborn 2017). Sorodnosti in razlik s politično filozofijo Carla Schmitta, s katerim je bil Taubes v stikih, se tu ne moremo podrobneje lotevati. V tej povezavi nadalje napotujemo na trilogijo Tineta Hribarja: *Nesmrtnost in neumrljivost 1: Od šamanov do kristjanov*, Ljubljana 2016; *Nesmrtnost in neumrljivost 2: Krščanska posmrtna nesmrtnost*, Ljubljana 2017; *Nesmrtnost in neumrljivost 3: Sodobna teologija, filozofija in znanost*, Ljubljana 2018.

11 »Ker se bit prikazuje kot temelj/razlog, je bivajoče utemeljeno, najvišje bivajoče pa utemeljujoče v smislu prvega vzroka. Če misli metafizika bivajoče glede na vsakemu bivajočemu kot takemu skupni temelj, tedaj je kot logika onto-logika. Če pa metafizika misli bivajoče kot tako v celoti, tj. glede na najvišje, vse utemeljujoče bivajoče, tedaj je kot logika teo-logika« (M. Heidegger, *Identiteta in diferenca*, Maribor 1990, str. 40).

nja, *napravljanja, narejanja* – torej *redukcijske produkcije, reprodukcije*. Dovršena metafizika ne obstane pri principih utemeljevanja biti, marveč, tako rekoč onkraj iskanja temeljev, učinkuje naprej, in sicer kot *čin* (način in učinek) virtualnosti, ki smo ga izhodiščno naznačili s pojmovanji *procesije, procedure in procesa*. Virtualni total je glavni in izvršilni *adut*¹² dovršene metafizike.

K temu je nedvomno treba prišteti še *procesorja*, na mesto katerega *naj* suvereno stopa »človek« kot subjekt in »človeškost« kot subjektiviteta oziroma *subjektilnost*. Ta *naj*, kolikor ga v povezavi z *nad* in *na* dojamemo *onto-teo-logično*, diktira *perfekcijo in dovršenost* tistega *najboljšega, najpopolnejšega, najrazvitejšega, najučinkovitejšega*. Resnica take *naj*-subjektilnosti ni gotovost samozavedajočega se subjekta, marveč *izgotovljenost subjektila*, kar spomni na Nietzschejevo opredelitev človeka kot *še ne izgotovljene, fiksirane živali*.¹³ To samoizgotavljanje ni tako ali drugačno delo, v katerem *naj* bi se človek realiziral, čeprav postavi Delavca, kakor jo je opredelil Jünger,¹⁴ pripada vodilna mobilizacijska funkcija. Funkcionalnost reducira ne le delo, marveč tudi delovanje na dejstvovanje, na učinkovanje in učinkovitost, čemur se mora v prvi vrsti podrediti činitelj sam, *ne da bi imel pred seboj kak red, kosmos*. Kvečjemu je deležen neke sistemske kaotičnosti, ki se vrši nad njim kot ukazano in zaukazano izvrševanje funkcije znotraj družbene produkcije in potrošnje kot samo sebe totalizirajoče se reprodukcije – *reciklaže totala*. Kar je Heidegger opredelil kot »dobo podobe sveta«,¹⁵ tako ni vezano zgolj na podobo neke po-dobe, post-modernosti, marveč procesira lastni *cikel*, »odkar je veka in sveta«, zaradi afirmacije procesorja poimenovan *antropocen*.¹⁶ Poimenovanje

12 »Frc. atout, adut« (PII, 3), star. à tout, à tout, dobesedno ,za vse, k vsem«, kar je treba razumeti kot ,igralna karta, ki pobere vse druge.« <https://fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar/4284664/ad?FilteredDictionaryIds=193&View=1&Query=adut>

13 F. Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, Ljubljana 1988, str. 66.

14 E. Jünger, *Delavec. Gospostvo in lik*, Koper 2011.

15 M. Heidegger »Die Zeit des Weltbildes« (1938), *Holzwege*, GA 5, Frankfurt/M. 1977, str. 87–88.

16 Glede oznake »antropocen« glej C. N. Waters idr., »The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene«, *Science*,

samo po sebi kaže, da »antropocena« ne kvalificira kak prenovljen antropocentrizem, pač pa totalizacija vseh centrov moči – naravnih, zgodovinskih, človeških, boštvenih, gospodarskih, kulturnih, vojaških, tehnoloških, umetniških in vseh tistih, ki bodo še sproti sprocesirani v virtualnem totalu. *Antropocen* je v reciklaži svojega cikla *totalitarium*. Lahko ga sicer ironično preimenujemo v *kapitalocen*,¹⁷ kar sicer razodeva ustrezno družbenokritično pozicioniranje, vendar na zadevi sami ne menja ničesar. Podobno lahko nanj kritično apliciramo pojmovanje *biopolitike*, kot ga je uveljavil Michel Foucault in za njim Giorgio Agamben,¹⁸ a cikel gre gladko preko svojih kritik in kriz in jim narekuje kriterije, ki se jih priznava, preden se jih kot take prepozna.

V pogledu takih kriterijev, ki se celo odevajo v znanstveno dokazljivost, se velja glede novoskovanega ciklizma vprašati: kaj je svet, kaj sploh vlada kot svet, kaj pred-postavlja svetnost sveta, kolikor se ga z antropocenom hoče na novo postaviti? To kar se globalno-kapitalsko in digitalno-znanstveno postavlja v ospredje, ni svet, niti človeški svet (zgodovina), marveč subjektiviteta družbe, ki začetek in konec sveta motri zgolj v smotru in cilju tega podrejanja, ne glede na to, kolikor temu ustreza sam red sveta. Oznaka *tehnosfera* lahko napak sugerira, da gre za umetno sfero ali po tehničnem umu prirejeno sfero sveta.¹⁹ Biopolitični in geostrateški nasledek antropocena je razporejanje

351, 2016, doi:10.1126/science.aad2622.

17 Prim. J. W. Moore (ur.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, CA 2016. Podobno tudi S. Žižek: »Standardni marksistični protiarument se glasi, da je prehod od pleistocena k antropocenu v celoti rezultat eksplozivnega razvoja kapitalizma in njegovega globalnega dometa – to pa nas postavi pred ključno vprašanje: kako misliti vez med družbeno zgodovino Kapitala in mnogo širšimi geološkimi spremembami življenja na Zemlji?« (*Čas konca časov*, Ljubljana 2010, str. 17).

18 Glej: M. Krivak, *Biopolitika*. Zagreb 2008. Roberto Esposito upravičeno ugotavlja, da se pri obravnavi »biopolitike« ni dovolj sklicevati na njeno opredelitev pri Foucaultu: »Gre za vladavino življenja ali za vladavino nad življenjem? Če naj ugotovimo razlog za to, ne zadošča, da svoj zorni kot omejimo na Foucaultovo obravnavo« (R. Esposito, *Bios. Biopolitika in filozofija*, Ljubljana 2015, str. 26). Nadalje glej R. Esposito, *Immunitas*, Ljubljana 2014.

19 Kompleksno soočenje s pojmovanjem tehnosfere je podano v štirih knjigah Žarka Pačica: *Tehnosfera I. Žrtvovanje i dosada: Životinja-Čovjek-Stroj*, Zagreb 2018; *Tehnos-*

in prirejanje totalitete življenja na pasove, cone, sektorje na podlagi virtualnega procesiranja. Ob tem velja upoštevati, da pojmovanje sferičnosti, ki ga je v novjšem času uveljavil Peter Sloterdijk v obsežni trilogiji *Sfere*,²⁰ obeležuje začetno misel o *arche*, počelu sveta kot celote bivajočega, in sicer kot Parmenidovo določilo biti²¹ ter kot Empedoklejevo elementarno določilo *Sphairos* – krožnega sestava štirih korenin (*rhizomata*) sveta (vode, zraka, ognja in zemlje).²²

Pri Parmenidu in Empedokleju, kakor tudi v Platonovi opredelitvi sveta kot sfere v *Timaju* (32c–34b), ni mišljena kaka *vseobvladujoča* svetovna bit, marveč (zgolj) to, kar vlada kot *prisotnost sveta*. Virtualni total reprezentira prireditve, predstavo sveta v optimalu vnaprejšnje podreditve, in zato izkazuje stališče subjektivitete kot potenciala biti *samoupravljalškega kolektiva* družbe, ki ne zajema samo ljudskih množic, marveč *vse živo in mrtvo*.

Stališče subjektivitete ni kak človeški ali družbeni dejavnik, ki deluje za virtualno realnostjo, marveč prav to virtualno učinkovanje realnosti same, kolikor ukinja razliko med subjektom in objektom, med fikcijo in realnostjo, med voljo in močjo. Stališče subjektivitete je *procesor* virtualne realnosti, ki napolnjuje in popolnjuje »svet« družbene samoidentifikacije s sredstvi informacije in komunikacije. Funkcio-

fera II. »Crna kutija« metafizike: Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja, Zagreb 2018; Tehnosfera III. Platforme od struna – Estetika i suvremena umjetnost, Zagreb 2019; Tehnosfera IV. Sklop i petlja: Što je preostalo od arhitekture?, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2019. Prim. tudi posnetek pogovora z Žarkom Paićem na temo *Eksistence in tehnosfere*, oktobra 2018 v Ljubljani. <https://www.youtube.com/watch?v=vzmPv6Bj3ZM>.

20 P. Sloterdijk, *Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie*, Frankfurt/M. 1998; *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Frankfurt/M. 1999; *Sphären III – Schäume, Plurale Sphärologie*, Frankfurt/M. 2004. Prim. k temu zbornik *In Medias Res: Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being*, ur. W. Schinkel in L. Noordegraaf-Eelens, Amsterdam 2011.

21 DK 28 B. »Da, ker (je) skrajna meja, dovršeno (Bivajoče) je od vsepovsod: podobno gmoti lepo zaokrožene krogle, povsod od središča uravnovešeno« (*Fragmenti*) *predsokratikov*, Ljubljana 2012, str. 537).

22 DK 31 B. Glej k temu V. Hladký, »Empedocles' Sphairos«, *Rhizomata*, 5, 2017, str. 1–24.

nalno nameščanje procesorja – kolektivnega človeka! – tudi filozofijo preuredi, kot poudari Heidegger, v neke vrste antropologijo neke vrste *antropologijo*²³ ali, še bolje povedano, *antropologistiko*. S tem ni mišljeno kako poljubno razvrednotenje filozofije, saj ključno obeležje te antropologistike ali že kar antropodicije²⁴ tvori ravno produkcija vsakovrstnih vrednostnih predstav o tem, kaj zagotavlja izgotavljanje humanosti. Vključno z vsezajemajočo svetovno predstavo *antropocean*, ki naj bi zadostila družbeni platformi tretjega tisočletja. Odvečna je tudi kaka intelektualna kritika zvirtualiziranih vrednosti, prav tako pa zagovor in obramba bolj odličnih in pristnih vrednot. Vsa in vsaka pristnost, odličnost, avtentičnost, nenadomestljivost, enkratnost eksistence, skupaj z vso etiko in moralo, so vnaprej vrednostno vračunane ter zagotovljene, treba je samo vključiti procesor.

To, da virtualnost avtoriziramo kot *neko* procesijo, z *nekim* procesom, z *neko* proceduro in *nekim* procesorjem na podlagi *neke* zgodovinske avtoritete filozofije, zato spremlja nadaljnji zaplet, in sicer, da virtualnost sama po sebi spodbija zgodovinsko avtoriteto filozofije, kar kaže predvsem manipulacija s pojmom »realnost«, ki se ga samodejno pripisuje filozofski tradiciji, še določneje rečeno: *metafiziki*. Teoretiki in praktiki »virtualne realnosti« sprejemajo »realnost« kot metafizičen konstrukt in zgolj kot to, kar seveda avtomatično spodbija avtoriteto filozofske tradicije: filozofijo se dojema kot *metafizični avtomat za produkcijo realnosti*.²⁵

23 »Filozofija v dobi dovršene metafizike je antropologija (prim. Holzwege, str. 91 isl.). Vseeno je, če še izrecno pravimo ‚filozofska‘ antropologija ali pa ne, vmes je filozofija postala antropologija in tako plen naslednje naslednice metafizike, tj. fizike v najširšem smislu, ki vključuje fiziko življenja in človeka, biologijo in psihologijo. Sama filozofija, ker je postala antropologija, propade zaradi metafizike« (M. Heidegger, »Prevladanje metafizike«, str. 95).

24 D. Komel, *Razprtost prebivanja*, Ljubljana 1996, str. 3.

25 »Vsa metafizika tako izginja. Ni več zrcal bitja in videzov, realnega in njegovega koncepta. Ni več imaginarne koekstenzivnosti: genetična minituarizacija je dimenzija simulacije. Realno je proizvedeno na podlagi minituariziranih celic, matric in

Kolikor se s konceptom virtualnosti srečujemo predvsem pri tistih avtorjih, ki se tako ali drugače postavljajo kot postmoderni kritiki metafizične tradicije, lahko ugotovimo, da je tu na delu neko soočanje, neki spopad dveh avtoritet. Vsekakor je pretirano reči, da gre za novo *gigantomachia peri tes ousias*, gotovo pa za spopad z avtoriteto metafizike, kot se je oblikovala skozi tradicijo filozofije. Izhodiščno točko tega spopada tvori predpostavka, da je metafizika na ravni filozofskega izročila ne samo presežena in premagana, pač pa tudi na razpolago kot dosežek intelekta, ki je zmeraj na dosegu – z učinkom realnosti, ki se jo skoraj po instinktu lahko neskončno namešča in nadomešča. Kolebanje, ali pojmovanje virtualne realnosti zgolj nadomešča ali pa predvsem namešča realnost, je odveč, kolikor vzamemo v zakup, da je v igri potenciranje potenciala realnosti, ki avtorizira proceduro namestljivosti/nadomestljivosti, in to v neskončnost: da je potencialno vse nadomestljivo z vsem in v tem smislu čisto realno namestljivo.²⁶ V virtualni realnosti se dovrši, kar pomeni opolnomoči ta *potencial realnosti* kot *protometafizični kapital*.

Potemtakem je možno reči, da metafizika, kolikor je v filozofsko tradicijo merodajno prispevala nauk o realnosti na osnovi potenciala virtualnosti, tudi po razglasu njenega konca ne le še naprej vzdržuje, marveč tudi krepí svojo avtoriteto,²⁷ ne le da se dovršuje, marveč izvršuje, ne le da učinkuje, marveč superučinkuje v virtualni dobi, v kateri realnost na videz obstaja le tako, *da postaja skozi učinkovitost produkcije za potrošnjo*. Tega postajanja ni mogoče zvajati na metafizični pojem postajanja, ki v sebi združuje bit in videz in katerega mejno točko oziroma skrajni domet tvori Nietzschejeva koncepcija

spominov, modelov ukazovanja – in odslej lahko reproduciramo neskončnokrat« (J. Baudrillard, *Simulaker in simulacija*, Ljubljana 1999, str. 10).

26 »Simulacija ni več simulacija teritorija, referenčnega bitja, substance. Je generiranje skozi modele realnega brez izvora ali realnosti« (J. Baudrillard, *Simulaker in simulacija*, Ljubljana 1999, str. 9).

27 Tako Alain Badiou tudi izrecno poudari protometafizični karakter svojega in Deleuzovega nauka o virtualnem: » Kot sem že imel priložnost reči, je bila Deleuzova filozofija, kakor tudi moja, metafizika klasičnega tipa (metafizika Biti in temelja)« (A. Badiou, *Deleuze, hrumenje Biti*, Ljubljana 2012, str. 65).

večnega vračanja enakega: »Nastajanju *vtisniti* značaj biti – to je *najvišja volja do moči*.«²⁸

To, da Heidegger spričo tega na-vodila okvalificira oziroma diskvalificira Nietzscheja kot »poslednjega metafizika«, je, kot vemo, med Nietzschejevimi »pristaši« vzbudilo precej negotovanja in celo ogorčenja, ki pa niti malo ni pripomoglo k boljšemu razumevanju ne Nietzscheja ne Heideggerja, še manj pa k razjasnitvi vrhovnega statusa dovršene metafizike in njene realnosti, ki hoče odpraviti realnost, hkrati pa vse vlaga v njeno napravlanje. Na ta vložek namigne tudi Nietzsche sam v zapisu »Kako je resnični svet nazadnje postal bajka« iz *Somraka malikov*: »Resnični svet smo odpravili: kateri je preostal? Mogoče navidezni? ... Kje neki! *Z resničnim svetom smo odpravili tudi navideznega!*«²⁹ Morda vsa teža ali celo odrešitev od teže povedana tiči v tem »odpravili«, v nemščini »*abgeschaffen*«, kar nakazuje, da tu ni zgolj nekaj odpravljeno, ampak tudi napravljeno, da je posredi neki *Geschäft*, posel, v katerem se kot zelo pripravna naprava izkazuje prav virtualna realnost.

Vendar, ali lahko »postajanje« kot metafizični sklop biti in videza, ki obeležuje tudi večno vračanje enakega v rang in ring volje do moči, brezrezervno priključimo na napravo virtualne realnosti. Zdi se, da se Heidegger poigra s takim priključkom v naknadni pripombi k spisu »Kdo je Nietzschejev Zaratustra«:

»Kaj je bistvo modernega silostroja drugega kot neko izoblikovanje večnega vračanja enakega? Toda bistvo tega stroja ni niti nekaj strojnega niti nekaj metafizičnega. Prav tako malo je mogoče Nietzschejevo misel večnega vračanja enakega pojasniti v mehaničnem smislu. Da Nietzsche svojo najbolj brezdanjo misel razlaga iz dionizičnega, govori samo v prid temu, da jo je mislil še metafizično in jo je moral

28 F. Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana 1991, str. 348. V izvirniku: »Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht.« »Werden« bi sicer kazalo prevesti kot »postajanje«.

29 F. Nietzsche, *Somrak malikov*, Ljubljana 1989, str. 29.

samo tako misliti.«³⁰

V skladu s tem, da bistvo stroja ni nič strojnega in večno vračanje nima mehaničnega smisla, lahko rečemo, da tudi bistvo virtualnega ni nič virtualnega. Ni pa tudi nekaj realnega, čeprav kot svoj priključek vključuje virtualno realnost, hiperrealnost. Ne gre prezreti, da »virtualno« znotraj Heideggrovih premislekov dovršene metafizike in bistva tehnike ne nastopa poimensko, kaj šele da bi konceptualno izstopalo. V *Biti in času* je sicer pojem virtualnega omenjen v zvezi z Yorckovim pojmovanjem zgodovinskosti, kar je, glede na prej omenjeno tenzijo glede zgodovinskosti filozofije, lahko celo do neke mere pokazalno.³¹ Težko predpostavimo, da bi k Heideggrovi »abstinenci« od pojma virtualnosti prispevala njena na videz majhna ontološka relevantnost znotraj filozofske tradicije. Pozornost vzbudi že samo jezikovno poreklo oznake »virtualnost«, ki se navezuje na latinsko besedo »virtus« (»možatost«, »vrlina«) in novolatinsko besedo »virtualis« v pomenu »zmožen za kak učinek, ne da bi res učinkoval«, »obstoječ v možnosti«, »mogoč«, »skrit«, »potencialen v nasprotju z aktualnim«, »navidezen«, »neresničen«. Tomaž Akvinski navaja »virtualiter« v pomenu »biti vsebovan v« (»impliciten«) v nasprotju z »essentialiter«, »materialiter« in »actualiter«. Luther se je moral zagovarjati pred inkvizicijo zaradi obtožbe heretičnega virtualizma, ker je zagovarjal stališče, da krščanska evharistija ni aktualno, marveč virtualno Kristusovo telo in kri. Leibnizovo pojmovanje »virtualnega« je podrobneje obravnaval Herbert Okolowitz, ki med drugim poudari nujnost razumevanja virtualnosti kot procesa,³² v tej zvezi napoti tudi na sodobno recepcijo

30 M. Heidegger, »Kdo je Nietzschejev Zaratustra?«, v: *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 136. Gotovo ob tem nikakor ne gre zanemariti, da Gilles Deleuze v *Logiki smisla* govori o delovanju simulakra kot »neke mašinerije, nekega dionizičnega stroja« (G. Deleuze, *Logika smisla*, str. 256).

31 »Jasen uvid v temeljni karakter zgodovine kot ‚virtualnosti‘ doseže Yorck iz spoznanja bitnega karakterja človeške tubiti same, torej ravno ne spoznavnoteoretsko iz objekta zgodovinskega motrenja [...]« (*Bit in čas*, str. 542).

32 H. Okolowitz, *Virtualität bei G. W. Leibniz. Eine Retrospektive*, Dissertations-schrift, Universität Augsburg 2006.

Leibnizovega pojmovanja virtualnosti pri Gillesu Deleuzu,³³ ki ga gotovo lahko štejejo za osrednjega avtorja virtualnosti.

Deleuze, ob opiranju na Bergsonovo filozofijo, v kateri naj bi doje-manje virtualnega imelo osrednjo vlogo,³⁴ poudari: »To terminologijo moramo vzeti resno: možno nima realnosti (čeprav lahko ima aktualnost), narobe pa virtualno ni aktualno, vendar *kot tako poseduje realnost*. Proustova formula tu spet najbolje opredeli stanje virtualnosti: ,realno, ne da bi bilo aktualno, idealno, ne da bi bilo abstraktno'. [...] Po drugi strani virtualnemu ni treba, da se realizira, pač pa aktualizira, in pravila aktualizacije niso pravila podobnosti in limitacije, marveč difference ali divergence ali kreacije.«³⁵ Deleuzovo opredelitev, da virtualno ni nasprotje realnemu, pač pa aktualnemu, hkrati pa ne rabi realizacije, temveč aktualizacijo, lahko štejejo za določilno. Kar pri tem ostaja vprašljivo, ni potencialnost, marveč *potencial*, moč virtualnega, ki se naznanja z »virtualno realnostjo«, kolikor je ne razumemo zgolj v omejenem tehnološkem okviru, marveč kot predpostavko zanj. Deleuze se, sledeč Bergsonovi usmeritvi in spinozistični smeri, umakne v polje imanence življenja, ki je na prvi pogled nikakor ne moremo opredeliti kot realno – razen če ne povsem razširimo potencial realnega učinkovanja, za kar pa v procesiranju virtualnega tudi »realno« gre.

33 G. Deleuze, *Guba*, Ljubljana 2009.

34 Glej predvsem poglavje o spominu in virtualni koeksistenci v Deleuzovem delu *Bergsonism*, New York 1988, str. 51–72; francoski izvirnik je izšel v Parizu 1966.

35 Ibid., str. 96–97. Prim. tudi Deleuzov pozni zapis »Aktualno in virtualno«, objavljen v reviji *Problemi*, 59, 9–10, 2011, str. 11–15, ki je posvečena pojmovanju virtualnega pri Deleuzu. (Glej tudi kritični prikaz P. Klepca »Virtualno in njegovo možno«, prav tam, str. 137–166.) V zapisu Deleuze poudari procesnost odnosa aktualnega in virtualnega: »Aktualno in virtualno soobstajata, in vstopata v ozek krogotok, ki nas stalno vodi od enega k drugemu. To ni več singularizacija, temveč individuacija kot proces, aktualno in njegovo virtualno. To ni več aktualizacija, temveč kristalizacija.« Podobno Badiou v svoji obravnavi Deleuza: »Možno se postavlja nasproti realnemu in mišljenje nemudoma izpostavi večglasnosti in analogiji. Virtualno pa je absolutno realno. Nikakor ga ni treba predstavljati kot latentnega dvojnika ali predhodnega fantoma realnega. Proces virtualnega je lastna aktualizacija, virtualno je ta proces« (str. 57–58).

Glede na to lahko oznako »virtualna realnost«, ki jo je, zanimivo, prvi uporabil Antonin Artaud v spisu *Gledališče in njegov dvojnik*, prepoznamo kot notranje protislovno, vendar le če spregledamo aktualni potencial virtualnega. »Virtualnost« bi, če povzamemo, pomenila neko potencialnost, vendar ne v kontekstu možne aktualizacije, temveč kot dobivanje aktualne moči v smislu reprezentativne potencializacije, se pravi potentnosti ali celo prepotentnosti neke potence, sile in moči. Virtualnost ni nasprotje aktualnosti v tem smislu, da jo izključuje, marveč jo vključuje kot lastni učinek realnega, v tem je njen, lahko bi rekli, dejansko *neznanski* potencial, ki lahko prejme planetarne in medplanetarne razsežnosti.

V tem pogledu velja napotiti k zaključku Heideggrovega spisa »Prevladanje metafizike«:

»Volja do volje postavi kot pogoja svoje možnosti zagotavljanje obstoja (resnico) in zmožnost pregonjenja gonov [*Übertreibbarkeit der Triebe*] (umetnost). Volja do volje kot bit potemtakem sama prireja bivajoče. V volji do volje šele zavladata tehnika (zagotavljanje obstoja) in brezpogojna nepremišljenost (»doživljaj«).

Nekazljivi zakon zemlje zemljo varuje v zadostnosti vznikanja in minevanja vseh stvari v odmerjenem krogu možnega, ki mu sledi vsako možno, a ga vseeno ne pozna. Breza nikoli ne prestopi sebi-možnega. Čebele žive v sebi možnem. Šele volja, ki se vsestransko uravnava v tehniki, trga zemljo v utrujanje, izrabljanje in spreminjanje umetnega. Tehnika prisili zemljo čez zrasli krog njenega možnega v to, kar ni več mogoče in je zato nemogoče. Da se tehničnim nameram in ukrepom marsikaj posreči, iznajdbe in poganjajoče se novosti, nikakor ne dokazuje, da pridobitve tehnike delajo nemogoče mogoče. [...]

Nobena gola akcija ne bo spremenila stanja sveta, zato ker bit kot učinkovitost in delovanje vse bivajoče zapre nasproti dogodju. Celo neznansko trpljenje, ki hodi prek zemlje, ne zmore neposredno zbuditi nobene premene, ker ga izkušamo zgolj kot trpljenje, pasivno in s tem kot protistanje akciji in tako skupaj z njo v istem področju bistva volje do volje. [...]

Toda zemlja ostaja skrita v nekažljivem zakonu možnega, ki je ona. Volja je vsilila možnemu za cilj nemožno. Mahinacija, ki uravnava ta cilj in ga vzdržuje v gospodovanju, izhaja iz bistva tehnike. Beseda je tu identična s pojmom dovršujoče se metafizike. Brezpogojna uniformiranost vseh zemeljskih človečnosti pod gospodstvom volje do volje pojasnjuje brezsmiselnost absolutno postavljenega človeškega delovanja.«³⁶

To strnjeno Heideggrovo diagnozo »stanja sveta«, predvsem pa *zemeljskega telesa sveta*,³⁷ je potrebno razčleniti v pogledu možne opredelitve izvršilne moči virtualnosti z obzorja dovršene metafizike. Zlasti velja opozoriti na tiste topose, ki niso že sami po sebi in neposredno razumljivi, kot je, denimo, že prej podana Heideggrova opredelitev prehoda filozofije v antropologijo, ki zaznamuje dobo dovršene metafizike.

Ključni napotek za premislek se ponuja z na prvi pogled nenavadno Heideggrovo preformulacijo volje do moči v *voljo do volje*. Pričakovali bi namreč preformulacijo *moč za moč*. Kaj upravičuje formulacijo »volja do volje«, za kakšno samovoljo gre pri moči, ki *ji gre* zgolj in samo za moč ter se brezpogojno totalizira? Nemara to, da pri totalnem opolnomočenju subjektivitete družbene reprodukcije *ne gre za nič* oziroma se troši ravno zgolj nič. Ob tem seveda pomislimo na zaključno

36»Prevladanje metafizike«, str. 108.

37 V tem pogledu seveda zlahka in prelahko takoj pomislimo na današnje ekološko stanje planete Zemlje, ki grozi s katastrofo in kliče k ukrepanju: »Meja naše svobode, ki je postala otipljiva z globalnim segrevanjem, je paradoksn iztek skrajno eksponentne rasti naše svobode in moči, tj. rastoče zmožnosti preoblikovanja narave okoli nas vse do točke destabiliziranja osnovnih geoloških parametrov življenja na Zemlji. ‚Narava‘ tako postane dobesedno družbeno-zgodovinska kategorija, a ne v povzdignjenem pomenu mladega Lukacsa (vsebinsko tistega, kar nam velja za ‚naravo‘, vselej naddoloča zgodovinsko specifična družbena totalnost, ki strukturira transcendentalni horizont našega razumevanja narave). Družbeno-zgodovinska kategorija postaja v precej radikalnejšem in bolj dobesednem (ontičnem) pomenu nečesa, kar ni zgolj stabilno ozadje človeškega delovanja, ampak nekaj, na kar je z našo dejavnostjo moč vplivati in spreminjati njene osnovne komponente« (S. Žižek, *Čas konca časa*, Ljubljana 2010).

Nietzschejevo misel iz *Genealogije morale*: »[...] ali si upamo to dojeti, voljo do nič, odpor do življenja, upor najbolj temeljnim predpostavkam življenja, vendar to je in ostaja volja! [...] In da za zaključek še rečem, kar sem rekel na začetku: človek bo raje hotel nič, kot nič ne hotel.«³⁸ Raje hoteti nič kot nič ne hoteti, bi bila lahko formulacija volje do volje kot samovoljnega hotenja-niča. Formira stališče moči življenja, ki je ravno v »točki nič« tudi postavka premoči in prevlade nad njim? A kaj Nietzsche pravzaprav šteje za nič oziroma hoteti-nič? V metafizičnem oziru je to nejevolja volje, da se ne more hoteti za nazaj in ostaja brez moči.³⁹ Moč dobiva v hotenju večnega vračanja enakega, ki ne le premaga njeno ničevost, marveč premika nič sam, v čemer tiči moment pasivizacije, trpnosti in trpljenja, kolikor se nič kot tak vedno izmika. Izmikajoče premikanje nič, položeno v trpno-tvorno gibanje volje do volje, kot ga ugotavlja Heidegger, lahko preide v konkretno geostrateško in biopolitično izničevanje in uničevanje do take mere, da spričo tega utihne celo trpljenje in bolečina ter zavlada indiferenca in uniformiranost dojemanja in dojemljivosti, kot stopnjevanje moči, ki gre čez vse mere možnega in »tehnično« golta vse po vrsti.

Heidegger pri tem poudari, da totalno preračunljivost tehničnih postopkov sodoloča »brezpogojna nepremišljenost (,doživljaj')«. Vsekakor ni neposredno razvidno, zakaj s tem, da je življenje v celoti izzvano preko svojih možnosti, prestopamo in sestopamo na »polje doživljajskega«.⁴⁰ Le kako naj »potekanje doživljajev v naši zavesti« žre in požira vse živo?

Vendar pomislimo za trenutek, da tudi širno morje, prav v trenutku, ko ponuja krasen pogled in razpoloženje in doživetje, ni nič drugega kot neznanski želodec človeka. Ob tem se zdrznemo.

38 F. Nietzsche, *H genealogiji morale*, Ljubljana 1988, str. 345.

39 Prim. F. Nietzsche, »O odrešitvi«, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana, str. 161–166.

40 Na to opozori tudi Ivan Urbančič v knjižici *O krizi*, Ljubljana 2012, ki je sicer pripis k njegovemu delu *Zgodovina nihilizma*, str. 21–27.

Kaj, če prav doživljajsko žrelo, po katerem gre vse v nič, izkorišča potencial virtualnosti za izzivanje, odzivanje in pozivanje vsega možnega? Kot neko potrditev bi lahko navedli vlogo doživljajskega v Deleuzovi teoriji virtualnosti.

Če ugotavljamo, da človek danes manipulira z vsem živim in mrtvim in pri tem izkorišča potencial virtualnosti, ne smemo prezreti, da je najprej in predvsem sam podvržen neki *manipulaciji z lastnim bistvom*, ki jo ne le neposredno doživlja, marveč ga ta še bolj neposredno *sama oživlja*, da jo imanentno použiva in uživa v njej. Zato bi spregledali samo *bistvenost te manipulacije*, če bi jo pripisali kakemu egoizmu, nenasitni požrešnosti, pokvarjenosti in izprijenosti človekovega bitja – vse to je že nasledek *mahinacije*, ki jo človek že doživlja v tem pogledu, da mu je vse dostopno in nastopa kot realno, vseeno je, ali sem dodamo še »navidezno«. V doživljajskem *pritegovanju* vsega živega je bistveni nateg, ne da bi bil kot tak prepoznan oz. je s samim nategom hkrati odtegnjena njegova prepoznavnost. Pomislek, ali je nateg nasledek nekega odtega, ki vlada v odnosu človeka *do* in *od* tega, kar *je*, *ne pritegne*. Doživljajskosti in vsemu temu, kar se kopiči nanjo kot nagon, čustvovanje, spoznanje, volja, izražanje vrednotenja, verovanje, ustvarjanje, spričo tega *ne potegne*, ravno zato, da se volja do volje žene kakor hoče in drži človeka v oblasti, tj. mu nareja način, kako je v svoji človeškosti in svetu, ne da bi vedel, čemu je priča. *Naredi ga za družbeno bitje*. Funkcioniranje subjektivitete družbe je *pogon* volje do volje z »zagonskim kapitalom« v doživljajskosti, ki žene človeka v funkcijo in stran od eksistence. Spričo tega človek bistveno ne ve, čemu je priča, niti se ne zave tega bitnega odtega kot pričujočega, pač pa se podreja naredbi totalnega funkcioniranja.

Kolikor se osmislitev mahinalnosti volje *do* volje usmeri v iskanje nečesa izvirnejšega, pristnejšega, resničnega in naravnejšega od nje, ji sama v najvišji meri podleže. Narava mahinacije narejenosti oziroma, kot jo v nemščini formulira Heidegger –, »*Machenschaft*« izvira ravno iz načina, kako se *vse* in *sebe* jemlje *naravno*, s čimer *življenje prejme naravo do-življanja*. Sprejemanje in pojmovanje *narave* že kot *physis* in ne šele kot *natura*, z njo pa tudi dojemanje nravi človeka, je izvorno

mahinalno *obeleženo*, se pravi, da zadeva sam na-čin, kako se bit usoja človeku in kako človek sodi sebe. To je določilni vidik za razumevanje fenomena virtualnosti in njegovega izvrševanja v dobi dovršene metafizike. Bistveno oziroma, natančneje, brezbitveno poreklo virtualnosti se naznanja v tistem, kako in od česa je narekovana, diktirana, in to totalno. Oznaka »Machenschaft« sama po sebi razodeva tak diktat »narejenosti« in – diktaturo totalnega narejanja, nad ponarejenostjo katere ni mogoče tarnati, lahko jo le *doživljamo*.

Heidegger v *Prispevkih za filozofijo* glede *Machenschaft* poudari:

»V sklopu vprašanja biti je treba z njo poimenovati ne kako človekovo zadržanje, marveč neki način bistvitve biti. Vzdržati se je treba tudi slabšalnega prizvoka, čeravno narejenost protežira nebitstvo biti. Toda tudi to nebitstvo nikoli ne odstavljati v razvrednotenje, ker je bistveno bistvu. Nasprotno nas bi ime napotilo na *Machen*, delanje, (*poiesis, techne*), kar sicer poznamo kot človekovo zadržanje. To pa je spet mogoče le na temelju razlage bivajočega, v kateri stopi na svetlo naredljivost bivajočega, in sicer, da se bivajočnost ravno določa v obstojnosti in prisotnosti. Da se nekaj naredi samo od sebe in je vsled tega tudi naredljivo za ustrezen postopek, *samo-sebe-narejanje (delanje)* je iz *techne* in njenega vidnega kroga izvedena razlaga *physis*, in sicer na ta način, da že pride prednostno do veljave naredljivo in sebe-narejajoče (prim. razmerje med *idea* in *techne*), kar bodi na kratko imenovano *Machenschaft, narejenost*. Le da v času prvega začetka, ko pride *physis* ob moč, narejenost ne stopi na dan v svojem polnem bistvu. Ostaja zastrta v obstojni prisotnosti, katere določitev v začetni grški misli doseže najvišjo izostritev v *enteleheia*.«⁴¹

Iz navedenega je razvidno, da Heidegger z *Machenschaft* misli bistveno narejeno potezo biti, ki napotuje k samemu začetnemu razkrivanju biti kot *physis* ter prejme pri Aristotelu določilno obeležje *enteleheia*, dovršenosti, smotrnosti. A *Machenschaft* je sama

41 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, str. 126.

po sebi še velikopoteznejša ter zvijačnejša v pogledu tistega, kar se z njo vrši in izvršuje, saj:

»[...] čim odločilneje se na ta način narejenost prikriva, tem bolj sili k prevladi tega, kar se zdi povsem nasprotno njenemu bistvu in vendar je njeno bistvo, k *doživljaju*«. ⁴²

V *Machenschaft*, narejenosti, se ne vrši kako hoteno zvijačno zastiranje, saj to ni več potrebno, kolikor vlada in prevladuje na brezosnovnosti tistega, kar Heidegger označuje kot njeno nasprotje, na voljo ima doživljanje.

»Tako se pridruži še tretja zakonitost: čim brezpogojnejše je doživljanje kot merilo pravilnosti in resnice (in s tem ‚dejanskosti kot obstojnosti‘), tem brezizglednejše postaja to, da se od tu izvede spoznanje narejenosti kot take.« ⁴³

To, da na prvi pogled, kar prepozna tudi Heidegger, ne najdemo osnove za vzajemno navezovanje »Machenschaft« in »Erlebnis«, ravno kaže v brezosnovno prehajanje volje do moči v voljo do volje, ki vse do-voljuje. To samovoljno presega običajno dihotomijo med razumom in voljo in seže v po svojem bistvu nedomišljeno predpostavko filozofske misli kot take:

»Narejenost in doživljaj je formalnostno izvirnejše zajetje formule za vodilno vprašanje zahodnega mislenja: bivajočnost (bit) in mišljenje (kot pred-stavljajoče za-popadenje)«. ⁴⁴

Glede na to navedbo Heideggrove vpeljave »doživljanja« v obravnavo »Machenschaft« ne moremo postavljati zgolj v okvir kritike »filozofije življenja« kot jo, recimo, zastopata Dilthey in Bergson. Heideggrova »kritična ost« je prej naravnana na tisto, kar kot struktura intencionalnega doživljaja tvori osnovo fenomenološke filozofije, na podlagi katere Husserl v *Logičnih raziskavah* premošča razkorak med

42 Ibid., str. 121.

43 Ibid., str. 127.

44 Ibid., str. 128.

psihologijo in logiko.⁴⁵

Ta dvojen aspekt predstavnosti, ki tiči v »intencionalnem doživljanju«, je očitno pomemben tudi za Heideggera:

»Bivajoče kot pred-stavljeno potegniti nase *k sebi* kot odnosno sredino in tako upotegniti v ‚življenje‘ (animale rationale) (ratio pred-stavljanje). Zakaj človek kot ‚življenje‘ (*animal rationale*) (ratio pred-stavljanje)!«⁴⁶

Oziroma:

»Le do-življeno in do-življivo, v okrožju do-življanja pro-dirajoče, kar zmore človek privedi sebi in dovesti predse, lahko velja kot ‚bivajoče‘.«⁴⁷

To pritegovanje seveda lahko vzamemo kot izkustvo tehnike, glede bistvovanja katere Heidegger opozori, da je ni primerno vzeti v zakup le kot orodja, marveč kot *razkrivanje biti same*, ki *samo sebe skriva*, kot izkustvo pa je »uporabnikom« tehnike izmaknjeno⁴⁸ – v izkustveni volji doživljanja moči življenja in predstavljanju biti v predstavi sveta, ki se virtualno totalizira. Vzajemno nanašanje »doživljaja« in »mahinacije« se, izkušeno iz samo-sebeskrivajočega razkrivanja, ovekoveči v totalni netransparentni transparentnosti vsega. V zvezi s tem lahko sledimo Heideggrovemu vprašanju:

»V skladu z njunim brez-mejnim in -zadržnim je narejenosti in doživljaju vse odprto in nič nemogoče. Morata si utvarjati v celoti in kot trajajoče, zaradi česar jima ni nič bolj utečeno kot ‚večnost‘. Vse je

45 Pomemben dokument je v tem pogledu habilitacijska razprava Husserlovega asistenta Ludwiga Landgrebeja, *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*, ki je leta 2010 v izdaji Karla Novotnyja izšla pri založbi Königshäusen & Neumann.

46 Ibid., str. 129.

47 Ibid., str. 129.

48 »Dokler tehniko predstavljamo kot instrument, obtičimo v hotenju, da bi jo mojstrili. Žene nas mimo bistva tehnike [...], bistvo tehnike je v nekem višjem smislu dvoznačno. Takšna dvoznačnost kaže na skrivnost vsakega razkrivanja, tj. resnice« (M. Heidegger, »O bistvu tehnike«, v: *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 42–43).

„večno“. In večno – to večno – kako naj ne bi bilo tudi bistveno? Če pa je to, kaj zmoremo še imenovati proti temu? Ali se ničnost bivajočega in zapuščenost biti lahko bolje in izdatneje ohrani v maski „resnične dejanskosti“ kot z narejenostjo in doživljajem?“⁴⁹

Seveda ni mogoče prezreti ironičnosti slednjega Heideggrovega vprašanja, ki pa vsaj posredno napotuje k tistemu, kar združuje mahinacijo in doživljaj pod masko resnične dejanskosti – *maškarada virtualne realnosti*. Z »maškarado« ne menimo česa pejorativnega, tudi ne zgolj kako družbo spektakla, marveč *virtualni total*, ki nastopa v funkciji opolnomočenja družbene subjektivitete. Njen totalitarni potencial se ne uresničuje v kakem totalitarizmu, kot smo bili zgodovinsko navajeni, pač pa v svoji totalitarnosti, ki gre preko zgodovine in narave. Maškarada virtualne realnosti pa tvori njeno *arhitektoniko*, ki si podreja sam red sveta kot njegova prireditelj, v kateri *arche sveta* nima nikakršne vloge. Obvladovanje sveta ravno ne dovoli vladanja sveta, kar je ključno obeležje volje do volje, ki je položena vanj. Vendar pa to izkustvo napotuje k *skrivalnici biti same*, k sferičnosti njenega samosebja, ki je kot take prvotno ne zazna um, pač pa *jo zna umetnost*, kolikor z njo dojamemo *izkustvo sploh – techne*: »Nekdaj imena *techne* ni nosila le tehnika. Nekdaj se je imenovalo *techne* tudi tisto razkrivanje, ki proizvaja resnico v lesk sijočega. Nekdaj se je imenovalo *techne* tudi *proizvajanje resničnega v lepo*. *Techne* se je imenovalo tudi *poiesis* lepih umetnosti. [...] Umetnosti niso izvirale iz artističnega. Umetniških del še niso estetsko uživali. Umetnost ni bila sektor kakega kulturnega ustvarjanja.«⁵⁰

49 *Beiträge zur Philosophie*, str. 131.

50 »O bistvu tehnike«, str. 44–45.

OBLAST V ARHITEKTURI IN FENOMENOLOŠKA SKICA ARHONTIKE SVETA

Verjetno ni pretirana ugotovitev, da si imata arhitektura in fenomenologija, kakor jo je v filozofiji inavguriral Edmund Husserl z objavo *Logičnih raziskav* leta 1900/01, veliko povedati, kar nenazadnje izpričuje tudi obsežna referenčna literatura, ki je tukaj ne moremo posebej podajati.¹ Je pa hkrati prisotna zadrega, *kaj* naj bi si arhitektura in fenomenologija imeli povedati, *o čem* naj bi pravzaprav govorili?

Medtem ko se arhitekturna dejavnost, sploh pa širše polje gradbeništva, zdi bolj ali manj znana zadeva, je poznavanje tega, kar v sodobni filozofiji označujemo za »fenomenologijo«, bolj skromno in omejeno. Arhitektura je vsekakor tudi veliko starejšega izvora, saj lahko njene začetke datiramo ne le s prvotnimi zametki človeških skupnosti, marveč s pojavljanjem živih bitij sploh. Vse, kar biva na zemlji, tudi prebiva, stanuje in gradi. Marx sicer zatrjuje, da najslabšega arhitekta od najboljše čebele ločuje to, da prvi za razliko od slednje najprej gradi v glavi. Nasprotno bi po Nietzscheju, če bi se bili zunaj »arhitektonike našega uma« (Kant) sposobni sporazumevati z mušico, zaznali, da ta občuti isti »leteči center sveta«.²

A kako naj iz takega »letečega centra sveta« izpeljemo neko »fenomenologijo arhitekture«? To pravzaprav niti ni niti ne sme biti naš namen, saj si s tem prejkone zapremo možnost njunega pogovora. Arhitekturi pritiče neka *izvornost*, če ne kar *prvobitnost* v tem, da opredeljuje naše *prebivanje* glede na *izvire bivanja* sploh. Spričo

1 Pričujoča razprava je nastala v okviru mednarodne konference *O oblasti v arhitekturi #2: Fenomenološka perspektiva*, ki jo je priredilo Društvo Igor Zabel za kulturo in teorijo v Ljubljani leta 2018 (<http://videlectures.net/igorzabelseries/>). Konferenco je skupaj z Urško Jurman organizirala Mateja Kurir, ki je sicer tudi avtorica dela *Arhitektura moderne in das Unheimliche. Heidegger, Freud in Le Corbusier*, Ljubljana 2018. Glej tudi razgovor ob izidu knjige, <https://www.youtube.com/watch?>
2 F. Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, *Nova revija*, 11, 121-122, 1992, str. 618.

tega so vrata, skozi katera interpretativno stopamo k njej, že od nekdaj odprta.

Kaj pa fenomenologija? Fenomenologija nas tu pravzaprav prese-
neti. Če jo skupaj z njenimi poglavitnimi zastopniki, kot so Husserl,
Heidegger, Scheler, Sartre, Levinas, Merleau-Ponty, Ricoeur, Patočka,
Gadamer itn., razumemo kot *metodo filozofije sploh*, tj. kot *logos o fe-
nomenih*, ki *da videti tisto, kar se od sebe in po sebi kaže*, beleži to, kar
se obelodani (če sledimo grški osnovi *phainesthai*, »beliti se«, et. koren
*bheu**), ima fenomenologija tudi sama opraviti z *izvornim izkustvom*
oz. *izvorno danostjo bivanja*.

Fenomenologija kot metoda filozofskega raziskovanja naj bi se, sle-
deč svojemu imenu, ki izvorno sega tja k Aristotelovi opredelitvi *logos*
apophantikos, »izjavnega govora«, ukvarjala s tistim, kar nam je vsem
znano – s *fenomeni*! S tistim, kar se nam javlja in pojavlja, dozdeva in
pozdeva. A pozor: če bi bilo tisto, kar nam je znano, res tako znano,
kakor se sprva zdi, zakaj potrebujemo fenomenologijo, da izrecno po-
kaže to, kar se kaže?

Že pri našem vsakdanjem sporazumevanju, recimo v pogovoru, si
prizadevamo, da naše izkustvo postane *izrecno*. Vseskozi (se) povpra-
šujemo, *kaj pomeni to in to*. Pri tem je odločilno, da skušamo to, kar
se nam naznanja kot znano ali neznano, poznano ali nepoznano,
spoznano ali nespoznano, prepoznano in neprepoznano, narejeno in
ponarejeno, mišljeno in nedomišljeno, občuteno in indiferentno ...,
skratka vse tisto, kar nas tako ali drugače zadeva, razumeti iz *okrožja*
naznanjanja, ki mu pravimo *svet*. Svet tvori skupno obzorje za vse tis-
to, s čimer smo ali nismo seznanjeni na podlagi najrazličnejših nači-
nov »nanašanja na svet« oz. »intencionalnosti zavesti«.

S »fenomenologijo« kot deskripcijo nečesa kot nečesa postanejo
fenomeni *izrecni, očitni*, in sicer iz *razodevanja sveta kot takega in v*
celoti. »Svetnost sveta« tako ne predstavlja le ključnega tematskega
polja fenomenologije, marveč se z njo, onkraj spoznavnoteoretske ali
ontološke določenosti, naznanja tudi nov *filozofski apriorij*, po kate-
rem je *svet tu* ne šele na podlagi transferja iz sfere zavesti v sfero biti,

od subjekta do objekta, marveč obojemu *pred-hodi*. Zato »svet« za fenomenologijo, kot razodevata Heideggrova oznaka *biti-v-svetu* ali Husserlova oznaka *Lebenswelt*, svet življenja, ne predstavlja zgolj kake abstraktne predmetnosti izkustva nasploh, marveč svet, ki ga *izpolnjuje prebivanje*: v svetu smo nastanjeni, svet naseljujemo, v svetu se srečujemo in sprašujemo, kdo smo, ter iščemo resnico o svetu. Kar seveda neposredno zadeva arhitekturo, njene stvaritve, gradnje, ki rabijo za domovanja, vasi in mesta, potovanja in tekmovanja, žive in mrtve, počastitve in čaščenja, igro in delo, vojno in mir, bogove in ljudi in še veliko drugega, ali pa so preprosto same sebi namen. Slednji aspekt je nadvse zanimiv, saj se arhitektura zunaj uporabnosti morda najbolj približa značilnostim gradnje, ki je porojena iz *gole življenjske nuje* in človeku nudi zgolj *pribežališče*.

Pribežališča sicer izpolnjuje poseben *ethos*, ki še odzvanja v besedi *azil* (gr. *asylos*, »neoropan«, »neoskrunljiv«, »varen pred«). Eden od Hölderlinovih pripisov k prevodom Pindarja nosi naslov *Azili*, v njem pa najdemo napotilo, kako je Temis postavila azile, »človeška zavetišča«, »mirna počivališča«, da bi se tam »koncentrirala delovanje in življenje narave«.³ V pesnitvi *Mein Eigentum, Moje lastništvo*, Hölderlin vzklikne: *Sei du, Gesang, mein freundlich Asyl. Bodi ti, pesem, moj prijateljski azil*.⁴ Obstaja taka duhovna, pesniška, miselna, skorajda božanska arhitektura, da poje o izvirih bivanja, ki se stekajo v naše prebivanje in mu poklanjajo zavetje.

Uvodoma potemtakem lahko sklenemo: fenomenologija in arhitektura vnaprej jemljeta v zakup *celoto bivanja in umeščenost človeškega prebivanja vanj*. A takoj se prikrade pomisel, mar ni tako jemanje v zakup celote bivanja v primeru fenomenologije in filozofije vendar bolj *teoretsko*, pri arhitekturi in gradnji pa bolj *praktično* zaznamovano. Takoj lahko odgovorimo, da tako fenomenologija kot arhitektura že v svojih izhodiščih in smotrih presegata dihotomijo med teorijo in prakso, pa tudi med prakso in poetiko.

3 F. Hölderlin, »Die Asyle«, *Sämtliche Werke* 5, Stuttgart 1954, str. 314.

4 F. Hölderlin, *Gedichte*, Stuttgart 1992, str. 51.

Prostor, recimo, velja za apriorno predpostavko slehernega arhitekturnega pristopanja in postopanja. Arhitektura je, ne šele kot praksa, marveč že kot teorija, neločljivo povezana z dojemanjem in ustvarjanjem prostora. Zadrega nastopi, če se vprašamo: Kaj je *prostor kot fenomen*? To, kar merimo kot prostor – gotovo, da arhitektura brez merjenja prostora ne bi bila možna –, vendar ni isto kot prostor, v katerem bivamo, spremljamo nogometne tekme, iz katerega opazujemo vesolje, v katerem se imamo radi, se, recimo, ukvarjamo s fotografijo ali kiparstvom. Na vse te načine ter verjetno celo v prvi vrsti – z arhitekturo – se prostor *na novo ustvari*. Kar pomeni, da je prostor *lahko ustvarjen in da se tvori*. Zakaj potem velja za apriorno predpostavko ustvarjanja na področju arhitekture? Prostor lahko ustvarjamo tudi s pogovorom in *besedo*, ki sama sestoji iz nekega razprostiranja glasu in pomena. Seveda pa je prostor lahko tudi nedostopen, zaprt in zazidan, lahko je to poseben prostor za izolacijo ljudi in nadzor nad njimi, zapor, taborišče, karantena, ali pa kar puščava, otok, širno morje, visoko pogorje. A gorska stena ni isto kot postavljen zid, širno morje ni isto kot vodovodna napeljava in zvezdnato nebo ni isto kot mestna razsvetljava. Vsaj nekaj prostora najdem celo v meni, posebej takrat, ko ostanem brez besede ali mi je vzeta. Če pravim »v meni«, ne mislim »v mojem telesu«. Kje potem, v nečem breztelesnem? V tem, čemur pravimo *duša*, katere *logos* je po Heraklitu tako globok, da ji ne najdeš meja?⁵ A vseeno se lahko duša še podaljša, vsaj za telo.

Prostor kot merljiv je sam po sebi neizmeren. Če hočemo fenomenološko opisati prostor, je nemara treba začetno ugotoviti, da se prostor *svetno razprostira*, zavoljo česar je lahko očiten kot fenomen. A »fenomen« v tem smislu prisotnega v svetu so tudi čas, človek, stvar, število, mera, resnica, beseda, narava, zgodovina ... – vsa *fenomen-skost* kot *celokupnost fenomenov*, torej *cel svet*, skupaj s pripadajočimi mu načini doživljanja, zaznavanja, predstavljanja, mišljenja, rokovanja, pisanja itn.

5 »Mejá duše, ko hodiš, ne boš našel, če boš prepotoval vso pot; tako globok smisel (logos) ima« (*Fragmenti predsokratikov*, Ljubljana 2012, str. 338; DK B 45).

Kako pa je s svetom samim, je tudi ta fenomen med fenomeni ali pa fenomen vseh fenomenov? Velja predstava, da »svet« kot brezmejen prostor zaobsega vse, kar je. A to ne zadovoljuje fenomenološkega izkustva svetnosti sveta, če ga nočemo izenačiti z golo teoretsko zastavitvijo, ki se šele naknadno obdaja s prakso in poetiko ali sploh ne pride do njiju. Fenomenologija se ne more zadovoljiti s pozicijo čiste teorije, kakor bi morda sugeriral naslov enega najpomembnejših Husserlovih del *Ideje za čisto fenomenologijo* iz leta 1913, preprosto zato, ker se po njenem filozofskem izhodišču, ki ga tvori *načelo intencionalnosti*, mora tisto, kar menimo kot fenomen, kot fenomen tudi *izpolniti*. Fenomenologija s tem načeloma premošča razliko med teorijo in prakso, vendar pa hkrati nastopi vprašanje: *Kaj pa svet?* Se ta tudi nekako »izpolnjuje« ali »napolnjuje« naše prebivanje? Za današnjo tehnnoznanstveno predstavo sveta, ki se ne ureja kot intencionalno izpolnjevanje, marveč *postopkovno izpopolnjevanje*, *perfekcioniranje*, to sploh ni nikakršnem problem, kvečjemu emblem efekta. Vendar čemu je tehnološko postopanje zadolženo v svoji izključujoči efektivnosti, zavoljo katere se ni dolžno izrekati o celoti sveta in je sploh brez sleherne zadolženosti in dolžnosti? Če tehnološko postopanje prevladuje tudi v arhitekturni dejavnosti, ki prevzema *funkcijo projektantstva*, smo seveda tu neposredno naponeni na vidik »oblasti v arhitekturi«. Ob tem velja opozoriti, da se v tem primeru srečujemo tako s »tehnologijo oblasti« kot z »oblastjo tehnologije«, eno brez drugega ni možno, šele ta dvoedinost omogoča dobivanje moči, perfektizacijo efekta.

Če se od tehnnoznanstvene »totalne mobilizacije« vrnemo k običajnemu vsakdanjemu izkustvu našega življenjskega sveta, ugotovimo, da nikoli nimamo na voljo *celega* sveta, *celega* človeka, *cele* resnice, *celega* časa, *celega* prostora. Prav tako arhitekturna dejavnost, recimo, v konkretnem primeru gradnje ali opreme hiše, postavitve cerkve ali spomenika, ureditve parka ali obrežja reke, gradnje mostu ali jezua, nima na voljo celotnega prostora, marveč vedno zgolj samo njegov del, še bolje rečeno *predel*, ki ga *mora opredeliti*. To opredeljevanje prostora kot predela je tako, da se prostor z njim oblikuje, tj. postaja *izrecen kot fenomen*, čeprav ne moremo reči, da ga *prej ni bilo tu*, saj bi

drugače ne mogel postati izrecen kot fenomen, niti ne bi bilo možno konkretno uprostorjenje hiše, stebra, ceste, stadiona, šole, cerkve ...

Če je tako arhitekturi kot fenomenologiji lastno razmerje do celote bivanja, sveta, potem vsaka na svojem polju pristopanja in postopanja *prestopa k celoti sveta*. A kako? Minimalno izhodišče tvori ugotovitev, da je izrecna pritegnitev nekega fenomena, ki se izpolnjuje v misli ali v oblikovanju arhitekturnega fenomena, ki se dopolni v zgradbi, možna ob predpostavki, da je svet, čeprav neizrecno, *že bil tu*, torej iz neke predpostavljene celote sveta. Od kod ta pred-postavka? Zakaj sploh pred-postavljamo svet? Predpostavljamo celo tako, kakor da je že postavljen – in vendar ga postavljamo, v arhitekturi še posebej, z mislijo pa sploh. Brez misli si ni mogoče zamisliti sveta. Kako je svet pred slehernim postavljanjem vendar že tu in nas prvobitno on sam postavlja v naši tu-bit? Kako bi drugače sploh vedeli zase? Iz naše zavesti, ali pa je naša zavest sama predhodno že razsvetljena od sveta?

Vprašanje, bolj kot si lahko mislimo, zadeva samo srčiko našega razpravljanja, tj. *oblast v arhitekturi*. To razmerje lahko mislimo kot *vnanje pogojevanje možnosti* arhitekturne dejavnosti s strani takih ali drugačnih družbenih avtoritet, politik, kapitala, javnosti, religije, okolja itn. In ko pravimo »svet«, se nam običajno pred očmi odvije konglomerat najrazličnejših manifestacij, manipulacij, konfrontacij, transportacij, deportacij, internacij, eksekutive in kurative. Vse to je lahko in vedno bolj postaja produkt interesnih navzkrižij različnih avtoritet, moči, gibanj, interesov, agentur, kamuflaž in intrig. Ravno fenomenološko zaznamovana filozofija v zvezi s tem, čemur pravimo *zgodovinski svet*, razkriva nihilizem, krizo, hipokrizijo in destrukcijo vseh vrst. Ta »zgodovinski svet«, ki vključuje politiko, ekonomijo, ekologijo, kulturo, znanost, socialo, religijo, celo »drugi« in »tretji« svet, se preko uveljavljanja moči in prevzemanja oblasti nedvomno vpleta tudi v možnost in dejanskost arhitekturnih dejavnosti, ki ga s svoje strani tudi same vzpostavljajo.⁶ Vendar pa *izvorna možnost* arhi-

⁶ Glej k temu M. Cacciari, *Wohnen. Denken. Essays über Baukunst im Zeitalter der völligen Mobilmachung*, Klagenfurt/Wien 2002.

tekturnega dela *kot taka* ne izhaja iz tako razumljenega zgodovinskega sveta in vzpostavljanja subjektivitete, ki prevzema oblast nad svetom v imenu napredka Človeka, razvoja Družbe, obrambe Imperija, kopičenja Kapitala. Mogoče, da je ena poglavitnih ovir filozofskega in raziskovalnega pristopa k arhitekturnemu delu, da se ga prehitro umesti v zgodovinski svet, še preden se ugotovi, kaj se *godi* z arhitekturnim delom, kolikor ga fenomenološko zaznamuje odnos do celote sveta in prestopanje k njej.

Arhitekturno delo lahko idejno in izvedbeno zastopa vzpostavljanje družbene subjektivitete in stori, če lahko tako rečemo, silo samemu sebi, ko svojo objektiviteto funkcionalno ali estetsko podredi poziciji moči/oblasti, kakor, recimo, menimo za »socialistično« ali »kapitalistično« arhitekturo.⁷ Seveda pa take oznake nikakor niso enoznačno opredeljene, še manj pa je določeno to, kar naj bi opredeljevale. Verjetno pa, ko je beseda o sodobni arhitekturi ali o renesančni, antični, egipčanski, kitajski, ameriški, afriški arhitekturi, *ki* in *kot* se nam *predstavlja skozi čas*, ne menimo take družbeno-subjektivitetne določenosti.

Kaj pomeni skozi čas? Kako to, da je predstava nečesa takega, kot je arhitektura, vezana na čas? Kako je lahko prostor, ki ga arhitektura a priori predpostavlja in hkrati ustvarja, dan »skozi čas«?

To, da čas, tako kot prostor, tvori apriorno predpostavko arhitekture, je neposredno razvidno iz načina, kako se v arhitekturi *o-pre-del*-juje prostor, v čemer se *izraža neka moč*, ki ne podleže na način kake zgodovinske oblasti in njene ureditve, marveč se vrši – če se poslužimo starega, morda najstarejšega filozofskega reka, pripisanega Anaksimandru: *kata ten tou chronou taxin* – »po redu časa« (DK B 1).⁸ Red časa gre s sve-

7 Glede »vzajemnega razmerja« med obema glej prispevek P. Balantič »Arhitekturna hladna vojna – vroča točka Berlina. Razstava Interbau '57 ali kako so vodilni arhitekti modernizma gradili v Zahodnem Berlinu«, MMC 16. 2. 2020, <https://www.rtvsl.si/zidovi/arhitekturna-hladna-vojna-vroca-tocka-berlina/514493>.

8 Anaksimander naj bi tudi prvi uporabil besedo *arche* (*apeiron*) v filozofskem kontekstu. Glej: M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander* (1946), Frankfurt/M. 2010; v povezavi z obravnavo arhitekture napotujemo na R. Hahn, *Anaximander and the*

tom in je *skoz in skoz* prostorsko *o-pre-del-jen*, razprt in razprostrt. To dvoedinost časa in prostora lepo izraža nemška beseda »Zeitraum«, ki povzema *izvirni odnos do celote bivanja* kot dobe, epohe, veka, *aion-a*, če se poslužimo še te določilne Heraklitove besede (DK B 52).⁹

Zeit-Raum, godenje časa-prostora, nam še razločneje spregovori, če ga uzremo v sklopu s *Spiel-Raum*, s toriščem igre-prostora, ali, če se poslužimo Heideggrove ubeseditve celotnega sklopa, s *Zeit-Spiel-Raum*, godiščem, ki odvarja *Spiegel-Spiel der Welt*, zrcalno igro sveta. Glede na izvorni red časa, izvirno temporalnost, ki zrcali prostranost sveta, se kot osnovna arhitekturna »forma« ponuja *templum*, tempelj, kot osnovna filozofska »drža« pa *contemplatio*, kontemplacija.

Upoštevajoč tako izvirno temporalnost, ki nosi odnos do celote sveta, tako v arhitekturi kot v filozofiji, ne glede na to, koliko je uveljavljeno prepričanje, da prva daje prednost prostoru, druga pa času, *zgodovinskost* ne pripade le kot arhiv, marveč prvenstveno kot *arche*, ki se godi. *Arche* v grščini pomeni: zgodnost, začetek, počelo, izvor, povod, vladavino, gospostvo, oblast. *Archon* pomeni vladarja, poglavarja, mogotca, oblastnika.¹⁰ Filozofija se od svojih začetkov razume kot iskanje

Architects. The Contribution of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy, Albany 2001.

9 O tem D. Komel, »Kontemporalnost razumevanjskega konteksta kot podlaga interdisciplinarne humanistike«, *Annales: anali za istrske in mediteranske študije, Series historia et sociologia*, 29, 4, 2019, str. 531–548.

10 »Spomnimo se, da *arche* imenuje začetek, pa tudi zapovedovanje. Videti je, da to ime povezuje dve načeli v enem: načelo po naravi ali zgodovini, *tam*, kjer se stvari začnejo fizično, zgodovinsko ali ontološko načelo –, a tudi načelo po zakonu, *tam*, kjer ljudje in bogovi *zapovedujejo*, *tam*, kjer se izvajata avtoriteta in družbeni red, na tem mestu, s katerega se daje ukaz [*ordre*] – nomološko načelo.

Tam, kjer, in na tem mestu, smo rekli. Kako misliti *tam*? In kako misliti ta *imeti mesto* [*avoir lieu*: zgoditi se, imeti mesto] ali ta *zavzeti mesto* [*prendre place*] *arche*? [...] Koncept arhiva v sebi seveda varuje ta spomin imena *arche*. A hkrati je tudi na varnem pred tem spominom, ki ga varuje: lahko tudi rečemo, da ga pozablja. V tem ni nič naključnega ali presenetljivega. Čeprav imamo pogosto drugačen vtis, takega koncepta ni lahko arhivirati. V dokumentu, ki nam ga daje, v tem primeru v besedi, ki ga imenuje, namreč »arhiv«, ga težko opredelimo in interpretiramo, in razlogi za to so bistveni. Na določen način izraz, kakor utemeljeno verjamemo, res napotuje

archai, vladajočih začetkov, počel, načel, principov, razlogov, temeljev vsega bivajočega. *Arche*- pa nastopa tudi kot predpona v oznaki *arhi-tekton*, *arhi-tektonike*; oznako *arhitectura* je uporabil šele Cicero. *Arhi-tekton* je načelnik pri gradnji, stavbarski mojster, predstojnik, delovodja. Ta se mora pri načrtovanju gradnje spoznati na in upoštevati *archai*, izvore ali počela obstoječega, če naj arhitekturno delo *stoji*, kar ne zadeva zgolj vidika njegove *statike*, marveč možnost njegove *prezentacije* sploh. Za arhitekturno delo ni dovolj, da obstaja kot nekaj narejenega, marveč mora *stati*. »Stati« tu pomeni prezentirati se, dajati podobo. To, da arhitekturno delo prvotno ni vezano na narejenost in obstojnost, marveč na *pred-stavitev*, *prezentacijo*, izkazuje njegovo *svetnost*. Pred kratkim je bil objavljen članek o arheološkem najdišču Göbekli Tepe v Turčiji, ki naj bi vsebovalo ostanke najstarejše arhitekturne dejavnosti, ob čemer se je sprožilo vprašanje, kako ločiti arhitekturno delo od ne- ali pred-arhitekturnega. Odgovor bi lahko bil: gradnja, ki sebe *prezentira* in je v tem pogledu *svetna*; brez *prezentacije* ni možno načrtovati gradnje niti je postaviti tako, da *stoji*. »Stoji« ne pomeni le »na nekih tleh«, marveč »v razsežnostih«; kot ena od njih se nudijo tla. Če naj se arhitekturno delo *prezentira iz razsežnosti in vanje*, je predhodno potrebno raz-sežje, ki kot tako razprostrta razsežnosti, to pa je *pro-stranstvo sveta*. Svet, strogo vzeto, ni prostoren, marveč *prostran*, kolikor se razprostrta v nedoločno nedosegljivost tistega, kar je skozi čas in prostor vseskozi na dosegu ter nudi razsežnosti za naše delovanje in bivanje – vse v neki *pre-sežnosti sveta*.

na *arche* v fizičnem, zgodovinskem ali ontološkem smislu, torej na izvorno, načelno, primitivno, skratka na začetek. A še bolj in tudi še prej, arhiv⁴ napotuje na *arche* v nomološkem smislu, na *arche* zapovedovanja. Tako kakor pri latinskem *archivum* ali *archium* (beseda se je uporabljala v ednini, tako kakor na začetku francoska *archive*, ki je bila nekoč edninska in moškega spola: *un archive*) smisel, arhiva⁵, njegov edini smisel, izhaja iz grškega *archeion*: najprej hiša, prebivališče, naslov, stanovanje višjih uradnikov, *arhontov*, tistih, ki so poveljevali. Državljanom, ki so tako imeli in označevali politično oblast, je bila priznana pravica do postavljanja ali do predstavljanja zakona. Glede na to javno priznano avtoriteto so uradne dokumente hranili pri njih, na tem mestu, ki je bilo njihova hiša (zasebna hiša, družinska hiša ali uradna rezidenca). Arhonti so bili tako v prvi vrsti njihovi varuhi« (J. Derrida, *Arhivska mrzlica. Freudovski vtis*, Ljubljana 2014, str. 11–12).

Na podlagi prepoznavanja izvorov in počel, *archai*, ki so v svojem prepletu določilni za načrt in izvedbo gradnje, se arhitektura izvor-no, v lastni možnosti sooča s pra-razsežjem moči oziroma oblasti, ki ni zgolj zgodovinska, pa tudi ne zgolj naravna, kolikor se narava, gr. *physis*, bivanje v pogledu počel, *archai*, že razkriva kot *red sveta*, gr. *kosmos*, v skladu s katerim urejamo naše prebivanje, ki je zavoljo tega zasnovano na jemanju mere. To jemanje mere je vselej opredeljeno po tistem, kar se samo po sebi jemlje kot *arche sveta*, tako da vzbudi v nas začudenje, ki meji na čudež in narekuje *spoznanje samega sebe*, s katerim se prične filozofija. A ta spoznavajoči, človek, je kot zastopnik mere hkrati njen prestopnik.

Če se v pogledu prestopanja k celoti sveta tako opiramo na izkustvo *arche*, se nemara zdi, da fenomenološka zastavitev zgolj ponavlja že davno doseženo raven filozofskega mišljenja kot spoznanja *archai*. Tematizacijo nečesa kot nečesa iz celote sveta namreč vpelje že Aristotel kot odliko filozofije, ko jo zato opredeli kot »*episteme tis e theorei to on he on kai ta touto hyparchonta kath'auto*«, »znanost, ki motri bivajoče kot bivajoče in glede na to, kar mu po sebi vlada« (*Metafizika* 1003a). Uporaba besede *hyparchonta* neposredno kaže k vladajočemu razsežju *arche*. Dodatna Aristotelova opredelitev izrecno navaja odnos do celote kot bistveno karakteristiko filozofije v primerjavi z drugimi znanostmi, kolikor »*episkopei katholou peri tou ontos he on*«, »motri bivajoče kot bivajoče in v celoti« (*Metafizika* 1003a).¹¹

Vendar pa se v fenomenologiji srečujemo z nekim *temeljnim premikom* v pogledu razpravljanja o *arche*, ki meji že na *anarhijo*, kolikor tej oznaki ne vnaprej pripisujemo slabšalnega pomena.¹² *Arche* sveta je v fenomenološkem motrenju namreč prav *arche sveta*, se pravi: *svetnost* sveta samega se izpričuje za *arche*, za tisto izvornost, iz katere se utemeljuje vse temeljno. Fenomenologija se ne ukvarja s počeli in vzroki, ki naj bi vladali svetu, *marveč vzame svet sam* kot to *prvotno vladajoče*

11 Prim. Aristoteles, *Metafizika*, Ljubljana 1999, str. 75.

12 Glej k temu D. Prole, »Pričenjanje na drugi strani začetka«, *Phainomena*, 27, 104-105, 2018, str. 107-127.

raz-sežje, ki daje razsežnosti, *prostranstvo*, ki *raz-pro-stranja*. Svojega spoznavanja ne utemeljuje na in iz vnaprej danih principov, temeljev, osnov, razlogov, kar vse lahko pomeni *arche*. Edini princip, ki za fenomenologijo še preostane, po Husserlu celo kot *princip vseh principov*, je *podajanje tega, kar se daje, kolikor se daje*. To v konsekvenci pomeni, da se je filozofija sama odreka pretenziji samoutemeljevanja kot temelja moči in vrhovne oblasti nad bivajočim kot takim in v celoti ter sprejema prarazsežje *odprtosti – anarhični arche sveta*, ki prvotno in prvinško vlada, kakor da ne bi vladal ...

Naj glede tega vladanja *arche sveta* zadostuje navedek iz Heideggrovega spisa z naslovom *O bistvu temelja*, ki je sicer bil posvečen Husserlu:

»Svoboda edina lahko dopusti tubiti vladati in svetiti neki svet. Svet ne obstaja, marveč sveti.«¹³

Tu seveda ni možno, da bi se podrobneje spuščali v fenomenološke karakteristike Heideggrovega rekla »svet vlada«, »svet sveti«. Javi pa se vprašanje, kako smo prepuščeni do in kako pripuščamo to »vladanje sveta«. Očitno iz neke *svobode*, ki pa nam jo dopušča samo vladanje sveta, ki nas dosega, ne da bi bilo zgolj naš dosežek. Vladanje sveta, *arche sveta*, ni dosegljivo drugače kot v *prostem zasnutku*. Kar poudari tudi Heidegger:

»Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens.«

»Svet vlada v in za puščanje-vladanja z značajem zasnavljanja.«¹⁴

Takoj je treba pripomniti, da *zasnavljanje*, *Entwerfen*, ni isto kot *projektiranje*. V našem času seveda na široko in tako rekoč brez omejitev govorimo o raziskovalnih, umetniških, arhitekturnih in vseh drugih projektih. Projektantstvo prevzema mesto arhitekture, podobno kakor dizajn prevzema mesto risbe in slike. Tako projektantstvo kot dizajn sta podprta z informacijsko tehnologijo, brez katere si danes

13 M. Heidegger, »Vom Wesen des Grundes«, *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 59.

14 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt/M. 1983, str. 527.

ni mogoče zamišljati proizvodnje, ki vse uniformira v funkcijo proizvoda za prodajo in potrošnjo. V tem oziru lahko govorimo o tehnnoznanstvenem in kapitalskem »prevzemu oblasti« in celo diktaturi v arhitekturni produkciji. K temu je nujno prišteti še mobilizacijski značaj virtualizacije, ki stopa na mesto prezentacije arhitekturnega dela. Virtualizacija, kot razodeva latinski izvor te besede, izziva moč, ki ni fiktivna, marveč fiksacijska, tj. fiksirana na učinek. Zasleduje zgolj učinke in učinkovitost. Tu sicer namenoma puščamo odprto vprašanje, ali tehnnoznanstveno, kapitalsko in virtualno dobivanje na moči zadeva arhitekturne dejavnosti v *totalu*, ali pa ta *totalizacija* trči na svoje meje, ravno kolikor jih ne priznava in prepozna iz *arche sve-ta*, marveč jih funkcijsko odpravi, spravi zunaj funkcije. Arhitekturno delo to samo po sebi postavi v precep med funkcijo in prezentacijo, ki presega razkorak med funkcionalnostjo in estetskostjo, kolikor sega k postavljanju v funkcijo neke moči, ki v osnovi zadeva oblast nad arhitekturo.

Odnos med arhitekturnim delom in fenomenologijo smo v pričujočem sestavku lahko le skicirali, kar ustreza temu, da je odnos do *arche* sveta v osnovi zasnavljaljen. Obenem pa tu izstopi veljavnost *skice* kot ključnega elementa, ne le arhitekturnega, marveč slehernega snovanja. »Skice« pri tem ne gre razumeti zgolj kot pripravljalne faze ustvarjalnega procesa, ki naj se šele udejanji v delu. To procesualno gledišče prezre skico kot dejanje, delo pa poniža v izdelek. Skica se kot ključni *element* v arhitekturni dejavnosti udejanji v *momentu* in se kot tak element-moment odigra na način *ornamenta*. Na ornamentalnost tu ne napotujemo zato, da elementarni momentalnosti skice pridamo še malo igrivosti; »ornament«, upoštevajoč et. povezavo z lat. *ordo*, »red«, bolj kaže na tisto, čemur sicer pravimo »igra strukture« in, kakor je že bilo nakazano, *Zeit-Spiel-Raum*, godišče.

Beseda »skica« naj bi izhajala iz nem. *Skizze*, ta pa tako kot ang. *sketch* iz it. *schizzo*, »skica«, »osnutek«, »brizg«, kar je izpeljano iz it. *schizzare*, »brizgati«, »švigati«, »začrtati«, »skicirati«. Nadaljnja etimološka napotila so lat. *schedius* in gr. *schedios* v pomenu »impro-

viziran«, »narejen brez priprave«, ¹⁵ kar naj bi se navezovalo na besedo »schema« (iz gl. *echo*, »imam«) v pomenu drže, kretnje, obnašanja, izraza, podobe, postroja, noše, sijaja, videza. Oznaka »shema« ima opazno vlogo v filozofiji, Aristotel govori o »shemah kategorij«, Kant o »transcendentalnem shematizmu«, Heidegger v *Biti in času* o »temporalnih shemah«. Nadvse povedna pa se zdi tujka *skeč*, »kratka odrska igra, navadno s humoristično vsebino«, kroki, ki je prevzeta iz ang. *sketch*, »skica«, »osnutek«, »študija«, »skeč«.

Napol za šalo, napol zares tako poleg fenomenološke skice arhitekturnega dela in vprašanja oblasti podajamo še tale skeč v treh epizodah, ki bi ga lahko naslovili »Vrata«.

V MoMI so leta 2018 priredili razstavo jugoslovanske arhitekture, ki jo radi označujemo kot »socialistično«, sam se te oznake sicer vzdržujem. Kot primer arhitekturne skice-sheme bi podal enega izmed osrednjih eksponatov te razstave, poslovno stavbo NLB, ki je delo najvplivnejšega povojnega slovenskega arhitekta Eda Ravnikarja. V sam pomen in vlogo Ljubljanske banke kot centralne finančne institucije v Sloveniji še iz jugoslovanskega obdobja, ki do danes »buri duhove« glede prevzema lastništva, se tu ne bom spuščal. Vsekakor pa njena arhitekturna pozicija na sedanjem *Trgu republike*, prejšnjem *Trgu revolucije*, kjer so se poprej odpirali vrata vrtovi Uršulinskega samostana, nasproti slovenskega parlamenta in v stičnosti prve »socialistične« veleblagovnice Maximarket, kulturnega hrama Ivana Cankarja (v katerem naj bi se po mnenju nekaterih pričel razpad Jugoslavije), nekoliko drugače predstavlja vlogo in mesto Kapitala v socialističnem družbenem redu, ki naj bi ga sicer zaznamoval kult Dela, hkrati pa sozajema tudi vsa protislovja in navzkrižja njegove sistemske tranzicije od leta 1990 naprej.

Stolpnici sta postavljeni tako, da tvorita, da tvorita shemo vrat, ki naj bi simbolizirala »Velika vrata Ljubljane«, lahko bi tudi rekli »ljubljska vrata v svet«. (<http://www.rtvsl.si/kultura/razstave/jugoslovanska-socialisticna-arhitektura-seze-vse-do-new-yorka/444222>)

15 »Schizzare« v umetnosti stripa zariše I. Lunaček v *Müsli in rüsbe. Best of bljog*, Ljubljana 2018.

Problem, ki morda kaže na javljanje »oblasti v arhitekturi«, ne tiči v veličini in veličastnosti Ravnikarjevih *Vrat Ljubljane*, marveč v njihovi *širini*. Velikanska vrata so nekako brez *širine*, ki je značilna za trg, premorejo zgolj *ploščino*. Pod stolpnicama NLB se ne odpira *trg*, marveč *ploščad*. Trg kot osrednji arhitekturni element evropskih mest ima tisto *širino*, ki omogoča to, da se tam medsebojno *zbližujejo* ljudje. To je moment trga. Trgi so odlikovano mesto srečavanja, brez katerih ni mest, marveč le naselbine, cityji. No, sam lahko rečem, da se štiri desetletja, kar bivam v Ljubljani, nisem še z nikomer zmenil niti se ni nihče z menoj, da se dobiva tam na trgu pod *Vrati Ljubljane*. Ne najdeš tudi nobenega sprehajalca.

Če se ob tem nekoliko pomudimo pri fenomenološkem obeležju vrat kot arhitekturnem elementu, momentu in ornamentu, nastopi vprašanje, kaj skicirajo vrata kot taka. Kaj se v različnih oblikah in likih vrat in skozi zasnavljanje ohranja kot njihova shema? Lahko gre za naravno skico, tako poznamo Otrantska vrata, v Sloveniji alpsko dolino Vrata; literarne skice, kot Kafkova *Vrata postave*,¹⁶ Sartrova *Zaprta vrata*, ep Borisa A. Novaka *Vrata nepovrata ... The Doors* so svoje

16 Skiciranje je sicer položeno v samo jedro Kafkove pripovedi. »Danes tako na primer veliko lažje razumemo stanje rokopisa *Proces* kot trenutni posnetek zelo naprednega, a nedokončanega ustvarjalnega procesa. Pojem ‚delo‘ s tem dobi nekaj provizoričnega, ne da bi to občutili kot hudo izgubo. Izkušeni bralci bodo seveda k njegovim delom prišteli tudi nedokončano zgodbo *Zgradba*, in sicer k njegovim najpomembnejšim; enako velja za *Raziskave nekega psa*, besedilo, pri katerem lahko celo pojem ‚zgodba‘ uporabimo le v narekovajih. Kaj je Kafka v tem primeru dejansko nameraval, sploh ne vemo. Morda gre za poskus, da bi odkril novo zvrst, ne da bi to dolgotrajno zmedlo naš literarni pogled na svet. Toda ko bralec odpre enega tistih zvezkov, ki jih je Kafka uporabljal za dnevniške zapiske in literarne poskuse, je pogosto soočen s kaotično, razcefrano besedilno gmoto, ki se ji z uveljavljenimi pojmi zvrsti sploh ne da priti do živega« (R. Stach, »Zakaj je Kafka pustil svoja dela obležati?«, *Sodobnost*, 76, 10, 2012, str. 1269. Glej tudi I. Schiffermüller, *Franz Kafkas Gesten. Studien zur Entstellung der menschlichen Sprache*, Tübingen 2011). Hkrati lahko ugotovimo, da Kafka podaja tako rekoč »strukturno analizo oblasti v arhitekturi«; glej: R. Thiel, *Anarchitektur: Lektüren zur Architektur-Kritik bei Franz Kafka*, Berlin 2011; A. B. Rahmani, *Kafka's Architectures. Doors, Rooms, Stairs and Windows of an Intricate Literary Edifice*, Jefferson NC 2014.

ime prevzeli iz Huxleyjeve opazke o »vratih percepcije«. Zmeraj se tu skicira odnos do *arche* sveta v shemi *odpiranja*–*zapiranja* in tega, ki *vstopa vmes*, zaradi česar so vrata zmeraj *dvo-stranska*, odpirajo in zapirajo se kot strani knjige ali strani sveta. Parmenid nas v pesnitvi *Peri physeos* uvodoma napoti:

»Tam vrata so poti Noči in Dneva, / obdaja jih podboj in skalnat prag: / iz etra so; velika vratna krila izpolnjujejo jih: / Pravica, mnogokaznujoča, ima njih dvojne ključe. / Dekleta so prigovarjala ji z mehкими besedami, / modro so prepričala jo, naj zanje nemudoma odrine z zagozdo / opremljen zapah proč z vrat - ko so jih odprla, / so naredila véliko praznino, saj so se mnogobronasti tečaji / zvižali sem ter tja v ležajih, / z žebli utrjeni in s spoji. Tu, skoznje torej / so dekleta voz usmerila in kobile naravnost po poti. / Boginja naklonjena me je sprejela, mojo desno roko vzela / v svojo, takole izrekla je besedo in me nagovorila: / O, mladenič, kot sopotnik vozníc nesmrtnih / in kobil, ki vodijo te, si dospel v naš dom. / Pozdravljen, saj ni poslala slaba te usoda na potovanje / po tej poti, ki res zunaj ceste je ljudi, / temveč Postava in Pravica. Izvedeti pa moraš vse: / nedrhteče srce lepo zaokrožene resnice, / pa tudi mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti. / A izvedel tudi boš do kraja, kako preskušene bi biti morale / navidezne reči, ki vedno prečijo skoz vse.«¹⁷

Danes bi si lahko domislili, da se iz protesta proti postavljanju zidov in ograj na različnih koncih sveta postavljajo vrata. Vendar pa tak protest lahko doseže ravno nasproten učinek, kolikor je shema vrat taka, da se odpirajo in/ali zapirajo. Vprašanje je vselej, kdo tu vstopa vmes. Zapiranje vrat je včasih še hujše kot postavljanje ograj.

Tako bi kot drugi primer, ki me je tudi neposredno nagovoril, da postavim v ospredje skico vrat, navedel newyorški »bohemski« hotel Chelsea, ki je od leta 2011, uradno zaradi generalne prenove, ki so si jo omislili novi lastniki, zaprl svoja vrata. Hotel je od svoje otvoritve davnega leta 1884 znamenit po tem, da je nudil rezidenco vrsti ustvarjalcev z najrazličnejših področij, pravzaprav jih je

17 Prev. G. Kocijančič, *Fragmenti predsokratikov*, Ljubljana 2012, str. 527 (DK 28 B).

nemogoče vse naštet: Mark Twain, Oscar Wilde, William Edward Burghardt Du Bois, Dylan Thomas, Arthur C. Clarke, Arthur Miller, Édith Piaf, Tennessee Williams, Jack Kerouac, Thomas Wolfe, William S. Burroughs, Allen Ginsberg, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Charles Bukowski, Stanley Kubrick, Humphrey Bogart, Miloš Forman, Grateful Dead, Patti Smith, Jim Morrison, Dee Dee Ramone, John Cale, Bob Dylan, Pink Floyd, Jimi Hendrix, Madonna, Leonard Cohen, Jasper Johns, Claes Oldenburg, Willem de Kooning, Jackson Pollock, Andy Warhol ... Njegov arhitekt Philip Hubert je bil predan zamisli Charlesa Fouriera o gradnji samozadostnih naselij, ki bi zadovoljevala vse potrebe stanovalcev.

Vrata hotela Chelsea so zaradi prenove še vedno zaprta. Nedavno pa se je zgodilo nekaj, kar morda daje misliti – o vratih. Newyorška galerija Ricco/Maresca je leta 2018 priredila predrazprodajno razstavo vrat apartmajev, v katerih so svoje dni prebivale slavne osebnosti; so jih pa med obnovo že odvrgli v smeti, kjer jih je našel in odbral Jim Georgiou, brezdomec, ki je svoj čas bival v hotelu Chelsea:





https://www.guernseys.com/v2/chelsea_doors.html

Na razstavnih fotografijah je viden nenavaden ornament vrat, ki so bila vržena iz svojega prostornega elementa in izbrisana iz zgodovinskega momenta, nič več ne odpirajo in zapirajo, od njih je preostala samo še skica. Še najbolj spominjajo na ruševine, ki so jih povzročila bombardiranja ali potresi, med katerimi se sprehajajo znamenite osebnosti. *Per aspera ad astra.*

Polovica denarja od dražbe pri hiši Guernseys je šlo za pomoč brezdomcem. Najvišjo ceno, 100.00 dolarjev, so dosegla vrata apartmaja Boba Dylana, ki je tu napisal verjetno najboljši rock album *Blonde on Blonde*, sledijo s 85.000 dolarji vrata apartmaja, ki so jih uporabljali Janis Joplin, Leonard Cohen, ki je hotel Chelsea ovekovečil s svojo

pesmijo za Janis, in Joni Mitchell; cene apartmajskih vrat, kjer niso prebivale kake slavne osebnosti, so se sukale okoli 1000 dolarjev.

Kaj se je, ali se še bo, zgodilo s preostalim inventarjem, ki vključuje tudi številne umetniške originale, sicer ni mogoče zanesljivo vedeti. Ob tem pridejo na misel verzi Arthurja Rimbauda, navdihovalca mnogih rezidentov iz hotela Chelsea, ki v *Illuminacijah*, razdelku *Razprodaje*, pesni:

»Naprodaj so nepoplačljiva Telesa, zunaj vsake rase, vsakega sveta, vsakega spola, vsakega porekla! Zakladi, ki privrejo na dan ob vsakem koraku! Razprodaje nepregledanih diamantov!«¹⁸

Iz New Yorka se vračam v Ljubljano, kjer smo leta 2018 lahko bili priča širokemu protestu zoper odločitev mestne oblasti, da se Hostel Celica proda na dražbi. (Janko Rožič, KUD Sestava, <http://celicames-tu.si/>)

Hostel Celica, ki se je večkrat promoviral kot eden najboljših hostlov v svetovnem merilu, je poseben, saj gre za umetniško preureditev nekdanjega vojaškega zavora, ki je dodobra ohranila element zavora, hkrati pa vanjo vnesla ornamente odpiranja, najprej že s samim poimenovanjem »Celica«. Moment Celice se je udejanjal skozi srečanja najrazličnejših ustvarjalcev in preišljevalcev, torej kot *ustvarjalni azil*.

Ker dražba celotne zgradbe Celice ni uspela, je bil na »garažni razprodaji« ponujen »nič kaj poseben« inventar, zaporniška vrata so ostala na svojih mestih, le da so jim bile nameščene pametne ključavnice, objekt so zaprli, določili novega upravljalca in se lotili prenove, ki je tudi že zaključena; pred kratkim se je odvila slovesna otvoritev in medijsko razglašeno »vnovično odprtje vrat« Celice (ime je bilo tudi odkupljeno) za goste in prireditelje dogodkov. Skromen pomislek je, mar ni nekdanji zavor spet postal zavor z na stežaj odprtimi vrati in široko kulturno-turistično ponudbo ob precej znosnih cenah, če vzamemo, da moraš za prenočitev v celici Nelsona Mandele odšteti dvajset tisoč dolarjev? V primeru Celice promocija slavnih zapornišk-

18 A. Rimbaud, *Illuminacije*, v: *Pijani čoln*, prepesnil B. Mozetič, Ljubljana 2001, str. 110.

kih imen sicer še ni na programu »ohranjanja kulturnozgodovinskega spomina«. Bi pa kazalo zastopati celostno ponudbo, glede na to, da je *Ljubljanski grad* – kot se glasi tudi ime novega upravitelja Celice – še v ne tako davni preteklosti služil kot zapor, v katerem se je znašlo tudi precej zelo znanih osebnosti.

V premislek podajam izjavo skupine kulturnikov v času protesta ter izjavo novih javno-privatnih organiziranih upravljalcev po prenovi, za katero je mestna oblast namenila milijon evrov:

»Celica z novimi lastniki bo obstajala le še do trenutka, ko bo prinašala profit, potem se bo spremenila v poslovno-stanovanjski kompleks. Sedaj pa se moramo vprašati: Ali res želimo, da nam profit goji tudi zgodovinski spomin in določa, kaj je izjemna kulturna dobrina in kaj je le stavba ali restavracija, ki se lahko spremeni po potrebi kapitala?« <http://revijazarja.si/clanek/odklenjeno/5a2e6229833da/razprodaja-spomina-in-vrednot>

»Skupaj s sodelavci ter ob podpori naše ustanoviteljice Mestne občine Ljubljana se na Ljubljanskem gradu veselimo novih izzivov pri vodenju tega pomembnega turističnega objekta, ki v sebi nosi močno zgodovinsko vrednost in kulturno dediščino, predstavlja preplet turizma in kulture ter ponuja nove sinergije z Ljubljanskim gradom.«¹⁹

Seveda se sproži vprašanje, zakaj bi se spomeniškovarstveni pristop do Celice izkazal za boljšega od kulturno-turističnega. Pravzaprav tudi prva izjava zaobide izvirno moč v izvedbi arhitekturnega dela samega, ki se vrši v odnosu do *arche* sveta, vladanja sveta kot takega. Edino to dopusti ustvarjalno bivanje in sobivanje ter nenazadnje občutje *biti-doma* v tistem, kar arhitekturno delo po sebi prezentira, brez odevanja v *arhaičnost* ali podrejanja neki *hierarhiji*. Arhitekturno delo se tako osvobodi za sebi svojsko moč, ki izvira iz njegove svetnosti in je bistveno različna od one, ki se zgolj vpleta vanj, da ga po-naredi in priredi oblastnemu funkcioniranju. Ta *arche* je izborila umetnost, arhitekturo delo pa se je zmeraj oblikovalo bodisi v *lastni* bodisi v *oblastni* povezavi z njo.

19 Časopis *Ljubljana*, julij-avgust 2018, str. 18.

VRATA UMETNOSTI:

OD IZVORA UMETNIŠKEGA DELA SKOZI BREZUMETNIŠKOST DO POREKLA UMETNOSTI

Vprašanje, *kaj je umetnost*, se danes bolj izmika kot primika, kar neposredno zadeva ustvarjalno svobodo ter prizadeva prostost našega prebivanja in sobivanja. Estetska in etiška prizadevanja, ki naj bi korespondirala s tem položajem umetnosti in razpoloženjem bivanja, so na preizkušnji tako glede izkustva kakor glede priokusa te očitnosti in se soočajo z lastnimi očitki v pogledu nezaznavnosti in nedovzetnosti na obrazih in izrazih tega, kar se postavlja in naj bi stalo kot umetniška vrednost, če ne celo norma. Tako gledanje s strani je sicer strateški ozir umetnostne kritike, ki naj bi posredovala med estetsko občostjo in umetnostnim občinstvom, kamor uvrščamo ustvarjalce, posrednike, podpornike, upravljalce in sprejemnike umetniške produkcije in potrošnje. To kritiško oziranje, ki neposredno črpa iz umetniških vrenj, lahko, kolikor se znajde v krizi lastnih predpostavk, odloži očala in si nade ne teoretski daljnogled ... kar samodejno povzdigne umetniške kriterije iz dozdevno neizčrpnega vira zorenja v neskončno obzorje zrenja. A povirja umetniške produkcije skupaj s porečji promocije ter potrošnje slej ko prej kažejo opustelo podobo in ... »puščava raste«, kakor da bi umetnost bila poražena od vsega sveta. »Ljudje umetnosti« se ograjujejo eden od drugega in gradijo le še na nagradah, edino, kar še preostane, je *odmaknjenost*. Umetniki in umetnice ne morejo pripadati umetnosti, saj se ta ne vzpostavlja v skupnem, marveč samo še po skupinah, se pravi le še znotraj že opredeljene interesnosti in brez izvirne zainteresiranosti, kar vnaprej zakoliči predele umetnostnega opredeljevanja, ki se tako skrči na polnjenje predalov »Arts & Humanities«.

Morda pa je to, kar opisujemo, le dozdevek in navadno devanje v nič tako tistega, kar umetnosti bistveno pripade, kakor tistih, ki ji izvorno pripadajo in sledijo. Morda pa k bitnemu poreklu umetnosti spada ravno neko *dozdevanje*, čeravno izpade kot *nič od nič*a? Morda je povedna prav ta ničvredna *nedozdevnost* niča. Za tak *zgolj nič* se kot tisto heglo-

vsako »nedoločeno neposredno« izpričuje *gola bit*. In ta brezpojmovni pojem biti, prav kolikor vključuje nepojmljivo, lahko povzame to, kar prevzema telo, dušo, srce in duha kot umetniška dovzetnost za mik, kras in draž, ki pa nujno podleže videzu, je nekako »za nič«, kar pa seveda ni isto kot »zanič«, predvsem pa se v tako videznost »ničnič« vmeša neki *vznik* – *ponik*, *niknenje*, ki zajame dušo do te mere, da objame duha.

Dandanašnje vzdušje srečevanja z umetnostjo znotraj emotivnih pregraj in zunaj promocijskih ograd ni ne navdihujoče ne navdušujoče. Muzeji se sicer vztrajno polnijo, tako da postaja že nadvse zadušljivo, in le občasno napoči v njih kaj, da sproži prepah in odpre okna. Muze se držijo stran v *poslovljenosti*, ki morda edino vzdržuje zmislenje na izvir sicer zavrte *poiesis*, po Platonu opredeljene kot »vsak vzrok, da karkoli preide iz nebiti v bit« (*Simpozij* 205b). Resnici na ljubo ji že Platon odreče motivacijo, emocijo, promocijo, moment v *mimesis*, *o-po-našanju*, ko jo odvrne, ne sicer zavrne kot navadno odražanje, posnemanje, odslikavanje resničnosti in laž, čeprav še kako dobro sluti njen nenavadni entuziastični vzgib.

Danes, ko je umetniško proizvodnjanje vpeto v sistem izvedenske re-produkcije, ki niti ne oponaša niti ni zanesena od ničesar, hkrati pa se noče prepustiti sentimentalnosti ali resentmentu, smo se znašli pred svojevrstno neprehodnostjo nič in biti, tako da ni kam naprej vrtati z mimetiko in poetiko. Ko zlezemo umetnosti pod kožo in skozi žile do srca, pa v pljuča, jetra, se narahlo dotaknemo kosti in živčevja, postane kar nekam tesnobno in skoznjo – umetnost – *ne znamo priti do človeka* z obrazom, vidom, sluhom, tipom, okusom, čutenjem, počutjem, občutjem, spominom, pametjo, mišljenjem, verovanjem, hotenjem, odločnostjo, spretnostjo, zvijačnostjo, sovraštvom, ljubeznijo, družabnostjo, družbenostjo in naposled: poetičnostjo, etičnostjo in kritičnostjo. Kako naj si ta snov nadene obleko, ki se bo ponašala s človeško obliko in omiko? Ali pa gre zgolj za estetsko mehaniko, ki si danes lahko postreže tudi z genetskim inženiringom?

Neodločnost glede tega, kaj je *in ni* umetnost, se ne javlja zgolj občasno in ni primarno povezana s pojavnostjo tistega, kar se nam prikazuje kot sodobna umetnost, saj vztrajno izginja tudi pridevek »so-

dobna«, kar je pomenljivo, posebej če ob tem spomnimo na *nelagodje modernosti* in *neugodje postmodernosti* – kakor modernosti ne zmoremo narediti za *stališče*, tako postmodernosti ne moremo opredeliti kot *stanja*.²⁰ V neugodje prehajajoče nelagodje dobe (novega in najnovejšega veka) neprodorno rine naprej, se sili z raznovrstno kulturo in, tako rekoč kjerkoli najde čas, *izrinja sodobnost*. A ta tesnobna stiska stran potisnjene pričujočnosti, ki se lahko razleze v prostranstvo dolga časa in naveličanosti, vzvratno priča, kaj se z umetnostjo – čeravno se odteguje v neki izvorni *odgoditvi* – *bistveno godi*, da lahko kakor z nekim kljubovanjem vzbuja pričakovanje in budi sčakanje ter tako priteguje v draži. *Jemlje*. Odmaknjenost izvora morda edino prikliče zamaknjenost od *muzične mimesis*. Njen godni mik, ki izmami godbo in zgodbo, da gre v zgodovino, tvori globoki vir tistega, kar nas na površini zajame kot estetski užitek, da bi se že v naslednjem hipu razvodenelo in postalo povsem odveč, čeprav nas morebiti navda z občutkom večnosti.

Umetniškim delom zlahka pripišemo večnost, težje ali skoraj nemogoče jih opisujemo kot »zgodovinska«. V primerjavi z resničnostjo umetniških del je nemara *zgodovinska resnica* (v) umetnosti, ki in kot izpolnjuje njeno idejo in ideal. A če samo pomislimo, kako zamero sta si s postavljanjem zgodovinske resnice umetnosti nakopala Hegel in že mnogo pred njim Platon! Tudi v Heideggrovem primeru ni nič bolje, čeprav naj bi skupaj s Schellingom in Nietzschejem zastopal bolj umetniški kot pa znanstveni kanon filozofije. Vendar ob tem nastopi določena zadrega, saj Heidegger preklopi od umetnostne kanonike filozofije na sklop *misli, pesmi in zahvale* (*Denken-Dichten-Danken*) kot *zadeve izreke*, kot *prizadetosti govorice* in kot *prizadevanja besede* v enosti slovenja.

Ta troedinost *devanja* edino *zadene-pogodi*, kaj umetnost v povedi svojega izvirnega bistenja *je in ni*, in sicer tako, da se samodejno razprostre (v) umetniško delo in se *zazdi* kot resnično *razodevajoče odevanje*. Umetnost ni zgolj stvar odražanja in reč izražanja, ni le op-

20 V tem pogledu je vsekakor na mestu Baumanova opredelitev »tekoča moderna« (Z. Bauman: *Tekoča moderna*, Ljubljana 2002).

ravljeno delo ali izvršeno dejanje, ker se resnica v njej *napravi*, kakor se, pravimo, »napravi vreme«, ko se razvedri. Umetnost *se dela*, in to pomeni *tvori*, utvarja in ustvarja, s tem da izvirno *zdeva*, tako da *razodeva in (se) odeva, razkriva*, tako da (se) skriva, odstira, da (se) zastira, in zato lahko spregovori le tako, da nagovori kot *skrivnost*, kot zagonetka dogodevnosti in uganka, ki gane. V tem izvornem nagovoru se skrito narekuje poreklo umetnosti.

V spisu *O izvoru umetniškega dela* je skrivnost (*Geheimnis*) Heideggrova beseda za tisto, kar se mu kmalu po nastanku tega spisa, leta 1935, zapiše z *dogodjem, Ereignis, zdetjem*, po katerem se *pri-z-deva* tisto, kar se *deva* v delo, tako da zadrži lastno *nedozdevnost*, ničnost, brez katere se nujno javi ničevost, da umetniško delo ni to, kar je, ni *ta pravo*. Te ničevosti ne smemo zamenjevati z *brezumetniškostjo* kot *odgodnostjo* v nuji okrenitve (*Not-wendigkeit*) k *zgodnosti*, narekovani iz samega *porekla* umetnosti, njegove potajitve (*eironeia*) v tajinstvenost, ki je vse kaj drugega od zatajevanja.

Umetnost po svojem po-reklu odgovarja nagovoru govorice in se v tem postavlja pred nas kot vprašanje ne le o nedopovedljivosti sami sebi, marveč *postane* izrecno narekovano vprašanje nedorečenosti *nas samih*. Postajanje umetnosti kot nagovora, ki rabi (naš) odgovor, zapoveduje in narekuje s tem, da poje iz molka, da napoji čud, da pri-makne čašo opojnosti. Počasi, da se lahko vse dene in zvrsti.

Za kako zvrstitev čuta, čustva, občutja, počutja, sočutja, ganjene čudi in nade odevajočega razodevanja gre v skrivnostnem zdetju umetniškega dela, kolikor ga ni mogoče zvesti na izdelek ali pridelek? Umetnost v svoji pesniški izvedbi ni le *posebna* (okus), marveč hkrati tudi *sebstvena* (izkustvo). Ni proizvod kake izvedenosti, marveč proizvodba, ki je povedna samo-v-sebi. Kot posebna in osebna je *vsebina* umetnosti take vrste in načina – *art* –, da zajema vse in vsakogar, in to vselej v neki *izvrstnosti*, ki ji v pogledu razkrivanja in skrivanja resnice filozofsko ustreza samo globokoširnost razkrivanja biti kot *nedozdevne (unscheinbare)* skrivnosti, kar je svojevrstna skušnjava umetniškega izkustva, okusa in pokušine (nem. »Kunst«, rus. »искусство«).

Preizkušanje v neodločnosti glede tega, kaj umetnost je in ni, seže v globljo neodločenost biti in nebiti, prihaja na površje z bistveno razmero, da je vprašanje umetnosti neposredno vpeto v *določilo biti same*, je njeno od-liko-vano *zdetje* – *dozdevek*, *vzdevek*, *usojenost in sodba*. Umetnost se tako pridružuje umu, razumu in razumevanju v prvotnem sklopu, z Ateninim žarkom prosvetljene *techné*, ki ga izžareva sleherno pravo *mojstrstvo*. Umetniški žar izvorno pripade prosojnosti in usojenosti biti, kar v temelju določa sleherni poskus naše presoje umetniške pojavnosti in bistvenosti. Umetnine ne le, da prvenstveno ne pripadajo predmetom doživljanja in uživljanja ter ne spadajo med dogodke, ki se prirejajo, marveč zrcalijo prvo *dogodja*, *ki pogodi prvinsko uganko*, da je »je« (*Es gibt, esti gar einai*), in *zaprepadenost* s tem *ni*, ki (daje da) *je*. Ta podarjenost-notri in darežljivost-ven v izvirskem *izvajanju mimesis* postavlja pred človeka *pro-iz-vajajoča* zrcala, ki zrejo obzorja sveta, postavljena na zemljo, in so v tem postave. Zato vzpostavljajo like in slike, oblike in prilike, razstave in predstave, prikaze in uprizoritve, razglase in uglasbitve, gledalstvo in poslušalstvo, kar vse spada k umetnosti, obenem pa lahko mirno izpade iz nje, pa vendar lahko tudi brez tovrstne umetniškosti obdrži *pesniško znamenje*. Umetnost ostaja tudi v »nezaznavno-nezaznavanem«, ko ne govori v podobah, *prisposoda govorice*, kakor je človek božje podarjena podoba, da »pesniško prebiva na zemlji«.

V umetnosti se uglašujoč oglašča, opojno poji – naglašeno molči in skriva ali poje in slika – govorica sama na način pesniške spevnosti. Kot hvaležni spomin na tisto božje podarjeno spomisli človeka na lastno mero v razmerju do biti.

Umetnost izvorno zadeva in prizadeva *eksistenco človeka* na način, da se ta preda *umetniški eksistenci* in se ji posveča, česar verjetno ne moremo obravnavati kot insistentno »zapadlost svetu«, če se poslužimo te eksistencialnoanalitske označbe iz *Biti in časa*, ali kot narastek subjektivnosti, je pa verjetno povezano s tistim, kar poudarjeno nastopa kot »gola eksistenca«, »mejna eksistenca«, »avtentična eksistenca« in »drama eksistence«. Heidegger v primerjavi s svojim hermenevtičnim predhodnikom Wilhelmom Diltheyjem na videz nikjer posebej

ne omenja »umetniške eksistence«. Umetniška eksistenca tudi nima nikakršne vloge v razpostavitvi eksistencialne analitike in z njo speti zastavitvi vprašanja biti v *Biti in času*, se pa v spisu *O izvoru umetniškega dela* najavi kot eden od delotvornih izvorov umetnine. A kako se umetniška eksistenca vpisuje v *Da-sein*, kako se z njo zarisuje biti-v-svetu? Morda, če se poslužimo nekega Kierkegaardovega naslovnega rekla, z »*vidika pisateljavanja*«, ki ga Heidegger bolj ali manj pušča vnemar, je pa zapisano *svobodi eksistence*? Je ta drugačna od *prostosti pesniškega prebivanja* ali pa se za *ceno svoje izvirnosti* in v *prid lastnega porekla* steče v njo? Kaj tvori stik med eksistencialnim položajem in bivanjskim razpoloženjem, je to nemara stičnost v mičnosti lepote, ki *oponaša raz-leganje*, *Wiederholung*, vse do zgodnosti? Znotraj spisa o izvoru umetniškega dela nas k temu vprašanju razklenjenosti eksistencialne situacije neposredno navede napotilo na »*Entschlossenheit*«, sklenjenost, izprtost, odločnost, ki v *Biti in času* spolnjuje *Erschlossenheit*, razklenjenost, razprtost, ter po drugi plati uvedba *Verschlossenheit*, zaklenjenosti, zaprtosti, ki pritiče zemeljskosti zemlje. Slednja ne nudi le tal, na katerih stanujemo (*Bodenständigkeit*), marveč tudi »*Inständigkeit*«, *ustanjenost*, *nastojnost*, *instanco* (*inständig* je nemška ustreznica za lat. *instare*, »stati« na čem, »vztrajati«), ki ne zajema le »eksistencialne situacije«, temveč sam *situs*, *ethos*, *stan prebivanja* na zemlji pod nebom, vmesnost kot *instans*, inter-esse, biti-v-svetu kot pre-bivanje v običaju, pričanju in sporočilu. Grška beseda *ethos* izhaja iz glagola *ethizo*, *etho* v pomenu »navado imeti«, »živeti«, »bivati«, »prebivati«, ki izvira iz ide. korena **dheh* tako kot glagol *tithemi*, iz katerega se je razvil samostalnik *thesis*, prisoten pa je tudi v lat. *facere*, *dicere*, nem. *tun*, angl. *do*, rus. *děť* in slov. *deti* ter še nadalje v: devati, nadeti, nadevati, razodeti, odeti, pridevati, vdeti, dejati, zdeti se, vzdevek, dozdevek, delo, dejstvo, dejati, nedelja, zategadelj, nadejanje, nenadoma, prid, pridevnik, zadeti, zadeva, zlodej, blagodet, usoda, soditi, sodba, nada, zvezda Celotno Heideggrovo razpravljanje o umetnosti, če ne celo vsa njegova misel – kolikor ji je »na zvezdo iti«²¹ – stavi na povednost tega *deti* – *devati*. Heidegger se opre nanj,

21 M. Heidegger, »Iz izkušnje mislenja«, v: *O umetnosti*, Ljubljana 2013, str. 316.

ne le glede izpeljave *Dichten*, *pesnjenja*, iz lat. *dictare*, narekovanja, ki tvori smiselna narečja, da smo jim bivanjsko izročeni v sporočilnosti prebivanja, h kateremu spada pesniško položeno razpoloženje umetnosti skupaj z umetniškim položajem ali brez njega.

A kako to, da umetnost v narečjih pesniškega prebivanja vendar ostaja nedorečena in nedopovedljiva? V *Biti in času* ne le, da ne naletimo na obravnavo eksistence kot umetniške eksistence, marveč je tudi umetnost sama komaj kje omejena in nima nikakršnega konceptualnega pomena glede utirjenja vprašanja po smislu biti, čeravno ga očitno opredeljuje. Tak videz lahko premoti. V *Biti in času* se namreč ob uvodni razlagi oznake »fenomen« v sedmem, t. i. metodičnem paragrafu prikrade reklo, ki merodajno zajame razmerje med umetnostjo in bitjo samo, določenost umetnosti v biti sami. Reklo se glasi: »A kolikor videza, toliko ‚biti‘«, »Wie viel Schein jedoch, soviel ‚Sein‘.«²² Predhodno formulacijo tega rekla sicer najdemo v Herbartovem delu *Poglavitne točke metafizike* iz leta 1808: »Demnach: wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein«, »Torej: kolikor videza, toliko kazanja na bit.«²³ Bistveno merilo umetnosti verjetno ne more biti bolje podano kot v tem so-raz-merju biti in videza, ki vključuje aktualno izmero biti in potencialno neizmernost videza. Zato ne čudi, da ta tematika tvori jedro razpravljanja v Heideggrovih predavanjih iz leta 1935, torej v času nastajanja spisa o izvoru umetniškega dela, z naslovom *Uvod v metafiziko*. Iz njih je povsem razvidno ne le, da se umetnost vpisuje v določilo biti, marveč da prosojnost biti visi – *hin und her*, sem in tja – na videzu, ki »hindeutet auf«, »kaže na«, »naka-zuje«, »napotuje k« biti, lahko jo pa tudi pokazi, vendar že v neki odkazanosti (poza)biti. »Nakazovanje« preko videza, kjer se vplete figura metafore, odrine bit v brezspodobno, da se lahko videz prisposodobno rine pred njo. Tudi tako, da se, kakor se spoznavnoteoretsko spodobi, vrine v kako »dajanje za zavest« na način *doživljanja* in *vživljanja*. Kar zadeva usodo umetnosti v filozofski sodbi, pa ta »Schein«, »sij«,

22 *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 63.

23 J. F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik* (1808), *Sämtliche Werke* II, izd. K. Kehrbach in O. Flügel, Aalen 1964, str. 187.

»sijaj«, »soj«, »sev«, »blesk«, »videz« ... stopi merodajno na plan v Heglovi opredelitvi umetnosti kot »čutnega sijanja/svetenja ideje«, ki pa kot sorazmerje videza in biti ni osvobojeno po sebi, pač pa vezano na dvojico bistvo-pojav, v imenu katere lahko Hegel obsodi umetnost na končanje, ki mu v resnici in dobesedno *nič ne sledi*: s čimer se instavrira neznanska moč videza in inavgurira proizvodjanje ne kot izvajanje (*mimesis*), marveč kot predvajanje (reprodukcija), ki se promovira kot »digitalni videz«, »virtualna resničnost« in »družba spektakla« in še zlasti kot *selfie*, po slovensko »sebek« – kar se seveda zdi daleč od umetniške eksistence, še posebej pa od pesniškega prebivanja. A mor-da le in dobesedno *na videz*. Je tu res na delu pretiranost videza, ki iztirja bitek? Ali pa je pretiravanje nasledek iztirjenosti, ki ima svoje skrito poreklo v odtegu biti kot *pozabitve*, ki »tira« bit v resnico preko videza, te posredljivosti nasploh, ki jo Nietzsche proglasi za eno in edino neposredno dobivanje na moči, umetniški intelekt = instinkt, umetnost kot velika politika?

Lahko si sicer domišljamo, da se s Heideggrom postavimo v bran neke bolj avtentične umetnosti od te, ki jo sicer imamo in z njo razpolagamo – problem je seveda, da jo imamo tako, da z njo zgolj razpolagamo –, nemara take, ki je zavezana biti in zgolj biti, a se tu vendar neizbežno vplete videzovanje, ki obeležuje resnico biti same. Heideggrovi premisleki določila umetnosti v določilnosti biti same nam, prav nasprotno, nudijo vpogled v *montažo, dizajn, instalacijo, performans umetnostnega Geštalta*, Lika v dobi *predvajanja sveta*, ki gre po Heideggrovem določilnem uvidu iz *Prispevkov k filozofiji (O dogodju)* skozi *brezumetniškost*. Ta naznaka ne govori o vrednosti aktualnih umetniških del, ni podana aktualistično (dis)kvalifikacijsko, marveč zaznamuje nično kvaliteto biti pred bivajočim kot »kvantom moči«.

»Védenje, po katerem brez-umetniškost zgodovinsko že je, ne da bi bila javno znana in priznana znotraj stalno naraščajoče ,umetniške dejavnosti', to védenje sámo spada v bistvo izvirne dogoditve [Ereignung], ki jo imenujemo tubiti, Da-sein. Iz njene ustanjenosti se pripravlja izničenje prednosti bivajočega in s tem neobičajnost in

nenaravnost drugega izvora ,umetnosti': začetek zastrte zgodovine zamolčevanja brezdanjega odgovarjanja [Entgegnung] bogov in ljudi.«²⁴

Brezumetniškost naznanja odgovodnost, ki ta čas bistvuje v nuji okrenitve umetniškega dela k poreklu umetnosti, kolikor je njen lik določen v biti sami skozi *razliko* do bivajočega, po katerem je ta povsem drugega porekla v zgodnosti. Na ta način se tudi umetniška eksistenca odpre pesniškemu prebivanju, ki ni kaka izvirnejša umetnost, marveč umetnost *na prehodu*, ki smo ga uvodoma problematizirali z naznako neprehodnosti biti in nič. Tako lik umetnosti kot obličje človeka gresta skozi dogodno raz-liko kot drugačno prehodnost *naznanjanja prihodnosti*, ki tako rekoč – in to se pravi: pesniško narekujejoč – prihaja iz ničaliča. Tako se lahko v samem *shodu* (*Zusammenkunft*) porekla (*Herkunft*) in prihodnosti (*Zukunft*) zariše obhod od izvora umetniškega dela skozi brezumetniškost do porekla umetnosti, ki smo ga naslovno začrtali. To niso tri faze osmislitve umetnosti, ki bi sledile ena drugi, marveč shodno, sinagogično vstopajo vmes ter s tem izpričujejo mesto umetnosti in kraj pesniškega prebivanja, spričo česar zasijeta ta *vmesnost* in ta *sredina* sama, ki pokažeta vso ostrino in skrajnost razpora ter ost in kraj njegove zbranosti v umetniškem izvajanju kot izborni pokrajini razodevajočega samoodevanja, ki je tisto *pravo delo in dejanje*. Vse, kar to izvajanje proizvede, je prava mera. A to še ni vse.

Sproži se namreč vprašanje uravnomentitve (*Einrichtung*) v pravomernost umetnostne mimeze, ki jo po sklepnih opredelitvah v spisu o izvoru umetniškega dela spravi skupaj *pravlja* (*Sage*). Tisto »pravo« je preprosto tisto, kar *pravimo*. Pripraviti nekaj pa veli »spraviti na dan« (*Hervorbringen*), »pro-iz-vesti«. Lahko pa se nekaj tudi samo od sebe pripravi, v čemer posije grško izkustvo *physis* in *aletheia*, tudi medtem ko v tistem, kar pripravimo, tako da spravimo na dan, tiči pravilnost. Prav tako pravimo, da pride nekaj prav. Včasih pa se prikrade tudi kak

24 M. Heidegger, »Metafizika' in izvor umetniškega dela«, v: *O umetnosti*, Ljubljana 2013, str. 204.

nepridiprav. Kako upravičiti ta preplet pravljenja, spravljanja in pripravljanja, ko gre za pravo umetniško mero, *ki se praviloma ne ravna prav po pravilih in je ravno izstopajoča, izredna, izjemna, presežna?*

Umetnost je nalik naravi, vendar ni njen lik. Umetniško delo se *dogodi*. V naravi se strogo in tudi manj strogo gledano nič ne dogodi, marveč zgolj poteka. Naravna pojavnost lahko vzbuja božanski videz, a le in če jo spojimo z *ubožno bitjo*. Tako se napoji z videzom. Ubožnost biti izhaja iz tega, da bistvuje le za ceno videza.

Po Heideggrovem bitnozgodovinskem premisleku metafizike kot ničnega usojanja biti je konec filozofije in z njo vred tudi zaton umetnosti utirjen že s samim njenim začetkom pri Platonu. Tu pa se znajdemo pred zagato, da lahko sicer govorimo o »izvoru« in »poreklu« umetnosti, le pogojno pa o njenem »začetku«, kakor se po drugi plati zdi neustrezno govoriti o »izvoru« in »poreklu« filozofije. V primeru umetnosti velja enako tudi za vzroke, razloge, počela, načela, pogoje, ki sicer tvorijo jedrne pojme filozofske misli. Nemara so povod za to gibalno, vzgibanost in nagib umetnosti, ki je sicer nekaj prvotnega in prvinskega, vendar ni zgoraj, pač pa zgodaj, ni princip, marveč *zgodnost*, ki pomeni *pravost* v smislu primernosti in godnosti za, ki je tako ugodno in tako ugaja, tudi če malo ponagaja ali zagode, je lepo, se dopade, ker gre prav skupaj, kar pomeni ide. koren *ghedh. osnove god. *Pravost, ki kot pravcata pravlja spravlja skupaj*, je zajeta tudi v Platonovi oznaki lepote kot *synagoge*, na katero Heidegger namerno ali nenamerno, v obeh primerih izstopajoče, spomni v zaključku predavanj o Hölderlinovi himni *Spomin* iz zimskega semestra leta 1941/42. *Synagein* pri tem prevede z latinskim glagolom *componere* – *zdevati*.²⁵

V tem pogledu je vsekakor pomembno poudariti, da Heidegger v spisu *Platonov nauk o resnici* (1942) zagovarja preobrazbo samoposajanja resnice kot neskritosti (*aletheia*) v postavljanje resnice kot pravilnosti (*orthotes*) znotraj merodajnega Platonovega idejnega zasnutka filozofije, ki opredeljuje vso nadaljnjo humanistično izobrazbo. Ta vidik, ki je na

25 M. Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«*, GA 52, Frankfurt/M. 1982, str. 176–177.

drugi način podan v besedilu *O bistvu resnice* (1943) v sklopu pravilnost-svoboda-neskritost-skritost-skrivnost-blodnja, je Heidegger v poznejši razpravi *Konec filozofije in naloga mišljenja* (1964) pustil za seboj ob pripoznanju, da se je zagovoril in da se *aletheia* že vseskozi, in ne šele pri Platonu, izreka – prav kolikor se izreka – kot pravilnost. Heideggrovo atensko predavanje *O poreklu umetnosti in določitvi mislenja* (1967) pripravlja izkustvo umetniške prave mere, kot jo nakloni sij modre boginje Atene, zaključí pa z napotilom k *aletheia* kot *poreklu območja umetnosti* in s Pindarjevo pravljó o pravi besedi iz IV. *Nemejske ode*:

»Beseda globlje v čas kot dejanja življenje določa, / če le z milostjo Harit / govorica potegne na plan iz globine jo snujočega srca.«²⁶

Beseda je prava, če zadene. Na tej podlagi je moč domnevati, da se že z umetnostjo, in ne šele z začetkom filozofije, *prvotno*, če ne kar *prvobitno* narekuje *preobrazba* oziroma *preizrazba* neskritosti (*aletheia*) v pravost (*orthotes* > pri-roda, rast, vzravnianost, ranost), ki se *zdeva*, kot da bi svetile zvezde ali napoči jutro.

Videz vara, hkrati pa je edino varovalo skrivnosti biti. To *varovanje* je v smislu *pravega kritja* nekje med »razkritostjo« in »pravilnostjo«, kar je verjetno Heideggro navedlo, da je v spisu o izvoru umetniškega dela in drugih razpravah o umetnosti, ki so mu sledile, oprl jasnitev »resnice« ne le na izkustvo grške besede za resnico *aletheia* v pomenu neskritosti, pač pa tudi na nemško besedo za resnično in resnico, *wahr* in *Wahrheit*, ki nastopata v spregi z *Währen*, *Wahren*, *Wahrnehmung*, *Wahrscheinlichkeit*, *Bewahren* in *Gewahren*. *Wahr* izvira iz istega ide. korena **uer*, v pomenu »opažati«, »dojemati«, kot slovenske besede varovati, varati, verovati, verjeti, varčevati, svariti ..., ki vse po vrsti *kažejo* na *jemanje resnice* – *a-letheia*. Mera *aletheuein* nosi cvet istega: ljubeznivi čut za pravo mero uresničuje in oresničuje *dojemljivost za jemanje samo, isto iz istega*, in sicer v tistem smislu, ki nas v prebivanju

26 M. Heidegger, »Poreklo umetnosti in določitev mislenja«, *O umetnosti*, Ljubljana 2013, str. 246. V prepesnitvi Braneta Senegačnika: »Beseda dlje ostane živa kot dejanja, / če po hárít milosti jo jezik / iz globin duha izvleče« (Pindar, *Slavospevi in izbrani fragmenti*, Ljubljana 2013, str. 235).

prevzema kot bivanje samo – *mimesis*, stalnost, ki nastaja, prehodnost na način prihodnosti.

POGOVOR O UMETNOSTI

*V kolikšni meri je umetniška ustvarjalnost vezana na kulturno in naravno okolje in torej pogojena z umetnikovim dialoškim odnosom do izročila?*²⁷

Umetniška ustvarjalnost se ne zgolj umešča v čas in prostor, marveč v »stvari sami« biva časovno-prostorno. V skladu s svojo mero ustvarja prostor in čas, čeprav se zdi, da si ga »zgolj« utvarja. Umetniško delo se dogodi, je zgodovinsko, še določneje: *epohalno*. Umetniška podoba je opredeljena z *dobo*. Že kot »nepoznavalci« razpoznavamo umetnostna obdobja, pa tudi izkušamo dobo umetnosti, ki v današnjosti opredeljuje sodobnost. Znanost, ki najde aplikacijo v uporabnih tehnologijah ali sama funkcionira kot aplikacija tehnološkega znanja, v primerjavi z umetnostjo in filozofijo, ne more biti sodobna. Sodobnost pa se lahko najavlja samo kot doba, ki prihaja iz izročila s sporočilom za prihodnost. Umetnost v svojem upodabljanju in prisposodabljanju oblikuje poročilo o sodobnosti, je pričujoča kot pričevanje časa in prostora, kot podoba dobe. Umetnik je tako že vnaprej postavljen v razgovor z izročilom, tako da mu je izročen v izkustvu, ki je zmeraj posebno in osebno. Ena od esejističnih zbirk Nika Grafenauerja je pomenljivo naslovljena *Izročenost pesmi*.

Ta izročenost je nekaj, kar umetnika spremlja tudi v primeru radikalne odvrnitve od »dediščine preteklosti«, ki je še posebej značilna za avantgardno in neoavantgardno umetnost 20. stoletja. Za 21. stoletje bomo le stežka uveljavljali ta pojmovanja, kolikor imamo opraviti z opustitvijo zgodovinskosti in vsled tega s prepuščenostjo nečemu, kar poteka po drugačni liniji, po drugačnem tekočem traku kot pa zgodovinski tok.

Kakšen vpliv na umetniško ustvarjanje ima za današnji čas značilna digitalizacija, ki s tehničnimi postopki proizvaja »umetniške« učinke?

²⁷ Pogovor Jana Peršiča z Deanom Komelom je bil prvotno objavljen v *Slovenskem času*, januar 2019, 105, str. 10–11.

Kako tehnika vpliva na individualnost in avtonomijo umetnika in kako na človeško zmožnost percepcije?

Ali estetika lahko postane del tehnologije?

Odprem današnji časopis in lahko berem naslove »Učimo se plavati v digitalnem bazenu«, »Pisanje na roko ni za odpis«, »Od preveč pisanja boli roka«, »Digitalno šibki bodo prikrajšani«. Ne gre za propagandno akcijo kake firme z digitalno tehnologijo, pač pa splošno *mobi-lizika-lizacijo*, ki je kapitalsko in medijsko polno pokrita. Z njo se ponujajo nova, še neraziskana področja izkustva, vključno z umetniškimi pokušinami, okusi in skušnjavami. Izziva nove in po svoji »naravi« vedno najnovejše občutke, senzacije, čustva, predstave, pravzaprav kompletan kognitiven aparat. Vendar pri tem ne gre več za humano, pač pa posthumano, počloveško izkustvo. Tudi izkustvo ni več v igri, pač pa dirigiran zasledovalni tek za tem, kar zgolj še poteka, ki mu ne najdemo imena in ga tako ni mogoče individualizirati ali poosebiti. Individualno, čeprav nepojmljivo, ima namreč vedno svoje ime, saj bi ga drugače ne mogli izkusiti. Izkustva tu ne navajam kar tako, saj opredeljuje nemško in rusko ime za »umetnost« – *Kunst*, искусство.

Malokdaj se navaja, da se je oznaka »digitalno« razvila iz latinske besede *digil*, »prst«, ki vključuje etimološki koren *deik**, »kazati«. V digitalizaciji moramo prepoznati tak »visoko dvignjen prst«, »dirigentsko palico« in sploh *ukaz*. Ne kakršenkoli, marveč tisti u-kaz, ki odreja smer, kamor bo družba krenila, ki pa očitno ni smer zgodovine, pač pa neki drug proces.

Narava pozna procese, ne pozna pa dogodkov in sosledno zgodovine. Tehnološki postopek seveda ni naravni proces, marveč poteka procesirano. Govorimo seveda tudi o procesu umetniškega ustvarjanja, ki je v temelju zelo soroden naravnemu, pa vendarle iz temelja različen, kajti umetnost se *godi*; njena *godnost* in *ugodje*, ki jo spremljata in ju uvrščamo v okrožje estetskega, nista zgolj zaznava in spoznava, marveč vključujeta tudi »nekaj znati«. To kaže nadvse premisleka vredno grško dojemanje umetnosti kot *technē*. Za naše pojme je gotovo čudno, da ista beseda stoji za umetnost in tehniko. A še bolj

čudno je, da se nam to zdi čudno ravno danes, ko smo priče digitalnemu spajanju tehnike in umetnosti kot formacij pro-iz-vodnje. A pozor, tudi proizvodnja se danes povezuje s produkcijo narave, ne pa, kot *poiesis* pri Grkih, s *physis* samo. *Poiesis* je prvotno oznaka za samo-proizvajanje *physis* in šele na tej podlagi odlikuje to, kar izdelava človek, v ožjem smislu poezijo (prim. k temu ustrezno mesto iz Platonovega *Simpozija*).

V prevladujočih tokovih sodobne umetnosti je umetnik odvisen od pogojev financiranja, sistema subvencioniranja, medijske prezentacije in vse večje vloge kustosov. Umetniško ustvarjanje tako postaja proces in je vse manj vezano na doživljanje oziroma dogodek. S čim imamo prav-zaprav opraviti?

To, kar se danes promovira kot umetnost in etablira družbe spektakla, je stoprocentno dirigirano iz moči upravljanja s kulturo kot družbenim sektorjem, tudi tam, kjer umetnost nastopa v imenu kritične angažiranosti. Tega se je potrebno *ovedati*, preden začnemo kakorkoli razpravljati o položaju umetnosti danes. Ta položaj je že vnaprej opredeljen z namestitvijo, ki je umetniški in kulturni proizvodnji odrejena v splošni produkciji in potrošnji. Vsakdo, ki se loteva umetnosti, je že nameščenec tega pogona ter se mora s tem *pri sebi* soočiti. Tako soočenje pa se danes večinoma odvija tako, da se slon usede pred zaslonom. Zaslon te že vnaprej vzame notri in omreži. Ukaže, kaj kako razumeti in narediti, ne v smislu norm, predpisov, marveč prav jemanja samega sebe; če se malo pošalim, bi danes lahko namesto o kategoričnem govorili o digitalnem imperativu. Kolikor je naše razpoloženje do umetnosti vnaprej digitalno diktirano in dirigirano, je tudi umik v zasebnost in odmik v posebnost lahko samo »kratkega diha«. Občutek, da se dušimo pod količino informacij, ni drugoten, marveč kaže na neko razosebljenje in neprisebnost.

Kaj pomeni ta *nemoč osebne*ga spričo nadmoči te *tehno-ture* upravljanja vsega z vsem, je vprašanje, ki, gotovo v mučnosti molka, pričakuje naš odgovor. Morda je ta odgovor, če ne že pomembnejši, pa vsekakor temeljnejši od vse odgovornosti in etike, ki si jo danes nalagamo v zvezi s tehnološko produkcijo življenja.

Po eni strani nam kot umetnost ponujajo »dizajn«, industrijsko oblikovanje, ki nastopa v funkciji prilagajanja tržnim zakonitostim, po drugi strani pa gre pri današnji umetniški produkciji mnogokrat za nek reduktivizem, kjer je stvarnost reducirana na družbeno dimenzijo in taka umetnost nastopa v funkciji političnega aktivizma.

Ali se da umetnost reducirati na neko funkcijo?

Postali smo sledilci in všečkarji tega funkcioniranja, ki mu je zgolj do tega, da vse in vsako funkcionira, še preden smo ugotovili, na sledi česa pravzaprav smo oziroma da tu ni sledi ničesar – ne da ni nobene vrednosti, te se ravno neznansko kopičijo in vsiljujejo, marveč da ni mogoče nikakor nazaj in naprej, čeprav se prostor zdi neizmerno odprt, a seveda v računalniški škatli.

Lepo zavita v to škatlo, se umetnost sicer še vedno predstavlja kot kritika družbeno aktualnih razmer, vendar mimo zgodovinskega konteksta in brez sodobne sporočilnosti, ki jo nadomešča virtualizacija aktualnosti. Umetnost je sicer zvezana s časom in prostorom, a nima več prilike, da ju povezuje v zgodovino. Časi in prostori so virtualno na razpolago povsem poljubno in nezavezujoče, se pravi občasno in postransko »na zvezi«. Zavezujoča oziroma obvezna je samo promocija.

Promocija je v svojem izsiljevanju učinka aktualnosti povsem drugačna od tega, kar sporoča izročnost izročilu, ki gre od človeka do človeka, se prenaša s človeka na človeka, jo človek preda človeku. Za tak prenos, ki v svojem bistvu pomeni prenašanje, tj. *pathos* prestajanja sveta, sta potrebna posluš in tihost. Pri promociji je treba zganjati hrup, da vzbudimo emocije.

Del sodobne »cerebralne« konceptualne umetnosti pa želi brez patosa intime objektivno raziskovati stvarnost in pri tem sodelovati z znanostjo. Ali umetnost s tem preneha biti »individualna predstavitev občega«? V čem se umetnost in znanost razlikujeta?

Kaj tvori okrožje intime? Najprej se moramo zavedati, da je vse intimno danes že predelano kot sistematično postavljanje v funkcijo v funkcioniranju potrošništva. »Sistem potrošništva« že računa z

našo trpnostjo, še več: mobilizira naša čustva, občutke in čute in vnaša vanje nestrpnost glede javljanja novega – senzacionalnega. Res se postavlja vprašanje, kaj bi danes še pomenilo »notranje« v smislu, kot ga, recimo, srečamo pri Herderju, ki zatrjuje: vsi čuti so občutja.

Sicer pa danes za »katarzo notranjega« neprimerno bolj učinkovito kot umetnost skrbijo brezštevne psiho-prakse, farmakološka industrija, turistične farme, pa neznanska eko-manija. Ves ta *all-inclusiv* nam po potrebi omogoča tudi najbolj neverjetna doživetja in najbolj čudovite dogodke, tako da doživljaja in dogodka ne moremo – kot je to še do nedavno počela ali še počne estetika v različnih teoretskih smereh – postavljati v osnovo razumevanja umetnosti. Hkrati pa s tem nikakor ni ovrženo, da je umetnost zasidrana v individualnem in od tod napotuje v transcendenco. Koliko je individualno nepojmljivo, se tu nakazuje različnost umetniškega iskanja od znanstvenega raziskovanja, ki se utemeljuje na pojmi in objektivnem dokazovanju; zato se tudi umetniško prikazovanje, ki je povezano z njo (humanistiko), rado obravnava kot golo igrakanje. A treba je upoštevati Aristotelovo stališče iz *Poetike*, ki pravi, da je pesniška umetnost bližja filozofiji kot pa historiografiji, ker v svojih zgodbah skozi upovedovanje in upodabljanje slučajnega izpoveduje tisto nujno. Ta nujnost prihaja do besede kot nuja tistega, kar se človeku usoja in česar je zgodovinsko deležen.

Tu seveda nikakor nimamo opraviti z nujnostjo objektivnosti, ki jo uveljavlja znanost. Znotraj tehnouznanstvenega obrata pa sploh lahko govorimo samo še o objektivnih in objektilih.

Sicer pa metoda objektivacije v sektorju kulturne produkcije najlaže izpolnjuje svojo funkcijo z razlago umetniškega dela kot simbola. Simboličnost simbolnega je ob tem vnaprej dojeta kot vrsta znakovnosti. Na podlagi tega se simbolno podaja v značilnostih, znamenitostih, zaznamovanostih, oznakah, značkah in znamenjih. Ob slednjih se sproži problem kazanja-preko, presežnosti, ki se jo nevtralizira s simbolno funkcijo.

Na lokalni sceni se tej simbolizacijski poustvarjalnosti pridružuje prevladujoča estetika srednješolskih proslav, dogovorna ekonomija gle-

de podeljevanja nagrad in proslav, nedovzetnost za vse, kar je zunaj kulturno-konzumnega sektorja, komisarstvo v organih odločanja in organizacijah vplivanja. Šele nazadnje pride – kolikor seveda sploh pride – prostost ustvarjanja, pa tudi srečevanja in druženja v umetnosti, ki ga, ne pozabimo, ta is sebe omogoča. Sam še najlažje shajam s tistimi, ki se »nimajo kam dati« ali pa jim to iz različnih razlogov »ni dano«. To, da teorijo naselimo v teater, teater pa vselimo v teorijo, ni nobena rešitev, marveč samo še nadalje krepi cirkus, kjer je glavna programska točka pospeševanje kulturno-političnega boja. V teh pogojih je vsak bolj prepoznaven po obarvanosti jezika, kot pa po tem, kar in o čemer govori. Da pa slovenščina v več ozirih govori le še skozi preteklost, lahko pomeni, da smo onemeli spričo lastne človeške prihodnosti. Ampak govoriti o tem danes utruja. Ni dovolj zabavno in lahko prebavljivo.

Kakšen je odnos med umetnostjo in Misterijem oziroma sfero svetega, torej religijo? Ali je mogoče govoriti o umetnosti pri ustvarjanju, kjer ni človekovega odnosa do transcendence? V kolikšni meri je ta odnos povezan z bistvom umetniškega ustvarjanja?

Morda bi bilo ustrezneje kot od odnosu govoriti o soodnosu in so-raz-merju, ki se poraja edino iz *vznesenosti*. Platon, kot vemo, poleg mimetične teorije umetnosti podaja v *Ionu* in *Faidrosu* tudi entuziastično. Umetnost je po svojem bistvenem poreklu zadeva božanskega navdihnjenja. Pravzaprav se mimetični značaj umetnosti v svoji pristni luči pokaže šele na podlagi tega entuziastičnega momenta. Umetnost v podobi, glasu in besedi lahko oponaša iz predhodne vznesenosti duha. Z entuziastično predhodnostjo ni mogoče razpolagati na osnovi te ali one spretnosti izdelovanja.

Sodobne teorije umetnosti in estetike, ki so si prizadevale uveljaviti antimimetičnost, pozabljajo, kako je *mimesis* po svojem entuziastičnem poreklu odlikovana vzgibanost *poiesis*. Nasledek takega razumevanja je, da umetnost kljub svoji zelo poudarjeni, že kar udarniški producentski nameri postaja vse bolj in zgolj še reproduktivna v splošni proizvodno-potrošniški reciklaži. Vprašanje je seveda, s katerim ciklom naj se izloči iz reciklaže. Temeljno svojstvo duhovnega obhajanja se namreč skriva v razločitvenosti. Šele raz-

ločnost odlikuje duhovni lik, da lahko zbira skupaj v krog, je – če se skličemo na Hegla – *en kyklo paideia*.

Najslabše bi bilo, da – v kakem neoheglovskem sintetičnem duhu – brezmejno razpoložljivost virtualnega izenačimo z razpoloženjem svetega. Sveto se ne odstira iz kake prostorskeosti, marveč edino iz *prostosti*, ki je drugačnega izvora od svobode, saj izvira iz darujoče možnosti prebivanja v svetu. Sveto kot ta prostranost in presežnost bivanja ni kulturna dobrina ali religiozna kategorija, objekt malikovanja ali predmet raziskovanja. Duhovno nikanje, ki ničesar ne zanikuje in zaničuje, izničuje in uničuje, je tu nadvse daljnosežno – vse do ničevosti, ki jo razodeva *temeljno uboštvo človeškega bitja*. Ubožnost duha, ki se z njim utemeljuje, morda edina hrani človekovo dostojanstvo in ohranja stolnico božjega. Temu ustrezno je bogastvo duhovnega dosegljivo samo iz brezdalnega razmika človeškega in božjega, ki pa hkrati tvori najtesnejšo in zato tesnobno bližino. Iz tega oddaljevanja in približevanja sije sveto. Da se obdaja s tem sijem pritiče božanstvu, človeško pa terja mero. S to mero imata opraviti umetnost in filozofija.

Ko v tej meri poudarjamo uboštvo človeškega bitja in bogastvo ubožnega duha, nikakor nočemo zanemarjati revščine ljudi v večini sveta in revnosti sveta sploh, mogoče ju šele prav vzamemo v mar. Tu pa se že začenja pogovor o družbi in vsled tega zaključí pogovor o umetnosti. Vprašanje je seveda, kako v eni in drugi smeri prihaja ali ne naproti svet.

LITERATURA

Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*. Prev. S. Kutoš. Študentska založba. Ljubljana 2004.

Agamben, Giorgio: *Kaj ostaja od Auschwitza: arhiv in priča (Homo sacer III)*. Prev. M. Mihelič. Založba ZRC. Ljubljana 2005.

Agamben, Giorgio: *Kindom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*. Stanford University Press. Stanford 2011.

Agamben, Giorgio: *Izjemno stanje. Homo sacer II, 1*. Prev. M. Mihelič. Založba ZRC. Ljubljana 2013.

Agamben, Giorgio: *Leviathans Rätsel/Leviathan's Riddle*. Lucas-Preis 2013. Mohr Siebeck. Tübingen 2014.

Agamben, Giorgio: *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II, 2*. Bollati Boringhieri. Torino 2015.

Althusser, Louis: »Od kapitala do Marxove filozofije«. Prev. G. Moder. *Problemi*, 45, 6-7, 2007. 7-81/»Od kapitala do Marxove filozofije«. V *Branje Kapitala. Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey in Jacques Rancière*. Prev. M. Breznik in S. Koncut. Strok. preg. in ur. R. Močnik. Sophia. Ljubljana 2018. 3-63.

Aplenc, Andrej: *Goli otok je odraz delovanja najožjega vrha komunistične partije*. Siol.NET., 3. 7. 2018. <https://siol.net/novice/slovenija/aplenc-goli-otok-je-odraz-delovanja-najozjega-vrha-komunisticne-partije-169740>. Aktualni dostop 31. 1. 2020.

Arendt, Hannah: *The Life of Mind*. Harvest Books. San Diego/New York/London 1971.

Arendt, Hannah: *Vita Activa*. Prev. J. Jalušič. Krtina. Ljubljana 1996.

Arendt, Hannah: *Izvori totalitarizma*. Prev. Z. Erbežnik, P. Pajon, P. Glavan. Študentska založba. Ljubljana 2003.

Arendt, Hannah: *Resnica in laž v politiki*. Prev. M. Soldo. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2003.

Arendt, Hannah: *Eichmann v Jeruzalemu*. Prev. P. Glavan. Študentska založba. Ljubljana 2007.

Arendt, Hannah: *O nasilju*. Prev. V. Jalušič in M. Komel. Krtina. Ljubljana 2013.

Arendt, Hannah: *O revoluciji*. Prev. A. Bašin, M. Franc, M. Komel, B. Kosovel, L. L. Gabrijelčič. Krtina. Ljubljana 2017.

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

Aristoteles: *Metafizika*. Prev. in ur. V. Kalan. Založba ZRC. Ljubljana 1999.

Badiou, Alain: *Abrégé de métapolitique*. Éditions du Seuil. Paris 1998.

Badiou, Alain: *Dvajseto stoletje*. Prev. A. Žerjav. Analecta. Ljubljana 2005.

Badiou, Alain: *Kratka razprava o prehodni ontologiji. Očrt metapolitike*. Prev. S. Tomšič, P. Klepec, J. Šumič Riha. Založba ZRC. Ljubljana 2010.

Badiou, Alain: *Deleuze, hrumenje Biti. Drugi manifest za filozofijo*. Prev. V. Likar, S. Tomšič, R. Benčin, M. Bobnar. Založba ZRC. Ljubljana 2012.

Balantič, Polona: »Arhitekturna hladna vojna – vroča točka Berlina. Razstava Interbau '57 ali kako so vodilni arhitekti modernizma gradili v Zahodnem Berlinu«. MMC, 16. 2. 2020, <https://www.rtvsl.si/zidovi/arhitekturna-hladna-vojna-vroca-tocka-berlina/514493>. Aktualni dostop 1. 3. 2020.

Barbarić, Damir: *Politika Platonovih zakona. Uvod u studij Platona*. Centar za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb 1986.

Barbarić, Damir: »O kraju filozofiranja«. *Phainomena*, 12, 43–44, 2003. 39–62.

Barbarić, Damir: »Hoelderlin: Arhipelag. S ove strane beskonačnosti«. V *Filozofiranje i more*. Ur. P. Šegedin in O. Žunec. Demetra. Zagreb 2008. 1–92.

Barbarić, Damir: *Chora. Über das zweite Prinzip Platons*. Attempo Verlag. Tübingen 2015.

Barbarić, Damir (ur.): *Prema povijesnom mišljenju. Uz djelo Vanje Sutlića*. Matica hrvatska. Zagreb 2016.

Barbarić, Damir: *Skladba svijeta. Platonov Timej. Tekst izvornika s hrvatskim prijevodom, uvodom te filološkim i filozofskim komentarom*. Hrvatska matica. Zagreb 2017.

Barbarić, Damir: »Ob izvoru demokracije«. Prev. Aleš Košar. *Phainomena*, 27, 104–105, 2018. 5–48.

Baudrillard, Jean: *Simulaker in simulacija. Popoln zločin*. Prev. A. Kosjek in S. Pelko. Študentska založba. Ljubljana 1999.

Bauman, Zygmunt: *Tekoča moderna*. Prev. B. Cajnko. Založba /*cf. Ljubljana 2002.

Beck, Ulrich: *Družba tveganja. Na poti v neko drugo moderno*. Prev. M. Savski. Krtina. Ljubljana 2009.

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

Benhabib, Seyla: »Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida«. *The Journal of Political Philosophy*, 2, 1, 1994. 1–23.

Benjamin, Walter: »H kritiki nasilja«. Prev. M. Petrovec-Fuhrmann. *Problemi*, 40, 1–2, 2002. 119–142.

Benoist, Alain de/Champeretier, Charles: *Manifest za evropski preporod*. Prev. P. Kuštrin. Samozaložba. Ljubljana 2018.

Бердяев, Николай: *Духи русской революции. Электронная библиотека*. https://royallib.com/book/berdyaev_nikolay/duhi_russkoy_revolyutsii.html. Aktualni dostop 31. 1. 2020.

Blažič, Viktor: *Semena razdora. Politični umor kot začetek*. Nova revija. Ljubljana 2003.

Bojanić, Petar: »'As'. Person as Corporation – Corporation as Person. What is (in) *corporatio*«. *Phainomena*, 23, 88-89, 2014. 143–156.

Bonhoeffer, Dietrich: *Odgovornost in svoboda. Izbor iz filozofsko-teoloških del*. Prev. K. Šimenc, S. Fortuna in J. Juhant. Celjska Mohorjeva družba. Celje 2005.

Borkenau, Franz: *The Totalitarian Enemy*. Faber and Faber. London 1940.

Božič, Andrej: »Iz majhnega daljnega / z željami prepređenega / sosedstva«. *Phainomena*, 21, 80-81, 2012. 35–44.

Bracher, Karl Dietrich: »The Disputed Concept of Totalitarianism«. V *Totalitarianism Reconsidered*. Ur. E. A. Menze. Kennikat Press. Port Washington, NY/London 1981. 11–33.

Brague, Rémy: »Evropska kulturna zgodovina«. Prev. R. Petkovšek. *Phainomena*, 15, 55-56, 2006. 71–78.

Brague, Rémy: *Rimska pot*. Prev. R. Čop. Mohorjeva družba. Celje 2003.

Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (ur.): *Kontingenca, hegemonija, univerzalnost*. Prev. M. Hergouth, A. Kravanja in K. Rotar. Krtina. Ljubljana 2019.

Cacciari, Massimo: *Geofilosofia dell'Europa*. Adelphi. Milano 1994.

Cacciari, Massimo: *L'Arcipelago*. Adelphi. Milano 1997.

Cacciari, Massimo: *Wohnen. Denken. Essays über Baukunst im Zeitalter der völligen Mobilmachung*. Ritter Verlag. Klagensfurt/Wien 2002.

Cacciari, Massimo: *Europe and Empire. On the Political Forms of Globalization*. Fordham University Press. New York 2016.

Cacciari, Massimo: *The Withholding Power. An Essay on Political Theology*. Introduction by Howard Caygill. Bloomsbury Academic. London 2018.

Caputo, John. D.: »Heideggerjev škandal: mišljenje in bistvo žrtve«. V *Primer Heidegger. Besede, dejstva, misli*. Ur. U. Grilc. Krtina. Ljubljana 1999. 160–177.

Carl, Friedrich J./Brzezinski, Zbigniew: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Harvard University Press. Cambridge 1956.

Chamberlain, Lesley: *Lenin's Private War: The Voyage of the Philosophy Steamer and the Exile of the Intelligentsia*. St. Martin's Press. New York 2007.

Chomsky, Noam: *Somrak demokracije*. Prev. Z. Erbežnik. Studia humanitatis. Ljubljana 1997.

Chomsky, Noam: *Kdo vlada svetu?* Prev. M. Novak. Modrijan. Ljubljana 2017.

Cohen, Ben: »From Heidegger to Gaza«. *Commentary Magazine*, 23. 7. 2014. <http://www.commentarymagazine.com/2014/07/23/from-heidegger-to-gaza/>. Aktualni dostop 31. 1. 2020.

Courtois, Stéphane (ur.): *Črna knjiga komunizma. Zločini, teror in zatiranje*. Prev. B. Pahor. Mladinska knjiga. Ljubljana 1999.

Čoh Kladnik, Mateja (ur.): *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja*. Zbornik prispevkov z znanstvenega posveta. Študijski center za narodno spravo. Ljubljana 2014.

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

Deleuze, Gilles: *Bergsonism*. Zone Books. New York 1988.

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

Deleuze, Gilles: »Aktualno in virtualno«. Prev. P. Klepec. *Problemi*, 59, 9-10, 2011. 11–15.

Deleuze, Gilles: *Guba*. Prev. J. Pavlič. Študentska založba. Ljubljana 2009.

Delsol, Chantal: *Sovraštvo do sveta: totalitarizmi in postmoderna*. Prev. J. Rihar. Družina. Ljubljana 2019.

Derrida, Jacques: *Force de loi. Le »Fondement mystique de l'autorité«*. Galilée. Paris 1994.

Derrida, Jacques: *O duhu. Heidegger in vprašanje*. Prev. U. Grilc. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 1999.

Derrida, Jacques: *Dar smrti*. Prev. S. Jerele. Društvo Apokalipsa. Ljubljana 2004.

Derrida, Jacques: *O znova ubranem apokaliptičnem tonu v filozofiji. Immanuel Kant: O znova ubranem vzvišenem tonu v filozofiji*. Prev. M. Soldo. Društvo Apokalipsa. Ljubljana 2006.

Derrida, Jacques: *Arhivska mrzlica. Freudovski vtis*. Prev. K. Kraiger. Slovenska kinoteka. Ljubljana 2014.

Derrida, Jacques: *Razmisliti subjekt*. Prev. J. Pavlič. Hyperion. Koper 2008.

Despot, Branko: *Vidokrug absoluta. Prilog indiskutabilnoj diagnostici nihilizma I-II*. Drugo, dopunjeno, prošireno i zaokruženo izdanje. Omladinski kulturni centar. Zagreb 1989.

Dežman, Jože/Jambrek, Peter/Puhar, Alenka/Šturm, Lovro: *Ženska taborišča. Ženska kazenska taborišča za prisilno delo v Sloveniji 1949–1950*. Fakulteta za državne in evropske študije, Evropska pravna fakulteta. Brdo pri Kranju/Nova Gorica 2014.

Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften. Band 8: Weltanschauungslehre: Abhandlungen Zur Philosophie Der Philosophie*. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1991.

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

Dolar, Mladen: *Struktura fašističnega gospostva. Marksistične analize fašizma in problemi teorije ideologije*. DDU Univerzum. Ljubljana 1982.

Dostojevski, Fjodor M.: *Bratje Karamazovi*. Prev. V. Levstik. Cankarjeva založba. Ljubljana 1976.

Douzinas, Costas/Žižek, Slavoj (ur.): *The Idea of Communism*. Verso. London/New York 2010.

Erzetič, Manca: »Syjedok totalitarnoga sustava: dehumanizacija čovjeka u političkom logoru i poslije njega«. *Tvrđa*, 1-2, 2016. 249–258.

Esposito, Roberto: *Communitas. Origine e destino della comunità*. Einaudi. Torino 2006.

Esposito, Roberto: *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Einaudi. Torino 2013.

Esposito, Roberto: »The Metapolitical Structure of the West«. *Qui Parle*, 22, 2, 2014. 147–161.

Esposito, Roberto: *Immunitas*. Prev. B. Nedoh. Beletrina. Ljubljana 2014.

Esposito, Roberto: *Bios. Biopolitika in filozofija*. Prev. M. Mihelič in B. Nedoh. Založba ZRC. Ljubljana 2015.

Fabris, Adriano: *Etika komunikacije*. Prev. J. Verč. Družina. Ljubljana 2016.

Figes, Orlando: *Tragedija ljudstva. Ruska revolucija 1891–1924*. Prev. M. Venier. Modrijan. Ljubljana 2013.

Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*. Eugen Fink Gesamtausgabe. Izd. H. R. Sepp in C. Nielsen. Alber. Freiburg/München 2010.

Finkelde, Dominik: *Politische Eschatologie nach Paulus: Badiou – Agamben – Žižek – Santner*. Turia + Kant. Wien 2007.

Flere, Sergej/Klanjšek, Rudi: »Was Tito's Yugoslavia totalitarian?«. *Communist and Post-Communist Studies*, 47, 2, 2014. 237–245.

Foucault, Michel: *Vednost – oblast – subjekt*. Prev. Z. Kobe, M. Kovač, A. Kravanja, S. Krek, T. Lesničar Pučko in V. Maher. Krtina. Ljubljana 2008.

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

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

Fraenkel, Ernst: *Dvojna država*. Prev. A. Mercina. Založba /*cf. Ljubljana 2019.

Fragmenti predsokratikov. 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. Študentska založba. Ljubljana 2012.

Furet, François/Nolte, Ernst: *Fascisme et communisme*. Plon. Paris 1998.

Furet, François: *Minule iluzije. Esej o komunistični ideji 20. stoletja*. Prev. B. Pahor. Mladinska knjiga. Ljubljana 1998.

Gabrič, Aleš: »Totalitarizem in Slovenija ali zakaj za Slovenijo ni ustrezna terminologija, ki jo uporabljajo v tuji strokovni literaturi?«. *Prispevki za novejšo zgodovino*, 53, 1, 2013. 32–47.

Galimberti, Umberto : »Perché siamo tutti gli figli di Eichmann?«. *La Repubblica*, 22. 5. 1996. <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1996/05/22/perche-siamo-tutti-figli-di-eichmann.html>. Aktualni dostop 31. 1. 2020.

Gentile, Giovanni/Mussolini, Benito: *La dottrina del fascismo. E i documenti ufficiali dal 1919 al 1945*. Passaggio al Bosco. Firenze 2019.

Golomstok, Igor: *Totalitarian art: in the Soviet Union, the Third Reich, Fascist Italy and the People's Republic of China*. Overlook Duckworth. New York 2011.

Grafenauer, Niko: *Vezi daljav. Izbrane pesmi*. Izb. in ur. Tea Štoka. Mladinska knjiga. Ljubljana 1996.

Grdina, Igor: »Inteligenca v Rusiji, intelektualci v Sloveniji«. *Monitor ISH*, 16, 1, 2014. 47–67.

Griesser Pečar, Tamara/Drobnič, Miha (ur.): *Dark Side of the Moon II. Soočenje in refleksija 20 let kasneje*. Študijski center za narodno spravo. Ljubljana 2019.

Grilc, Uroš (ur.): *Primer Heidegger. Besede, dejstva, misli*. Izb. M. Dolar. Prev. U. Grilc, M. Javornik, A. Kušar in L. Omladič. Krtina. Ljubljana 1999.

Grossman, Vasilij: *Vse teče*. Prev. J. Kranjc. Inštitut Karantanija, Inštitut Nove revije. Ljubljana 2018.

Groys, Boris: »The will to totality«. V *The Age of Modernism – Art in the 20th Century*. Ur. H. M. Joachimides in N. Rosenthal. G. Hatje / Zeitgeist. Stuttgart/Berlin 1997. 533–542.

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

Hahn, Robert: *Anaximander and the Architects. The Contribution of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*. State University of New York Press. Albany 2001.

Hamvas, Béla: *Patmos*. 2. del., 2. izdaja. Prev. G. Gaíl. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2012.

Hančič, Damjan (ur.): *Totalitarizmi na Slovenskem v 20. stoletju*. Študijski center za narodno spravo. Ljubljana 2010.

Hayek, Friedrich A. *Ustava za svobodo*. Prev. Mitja in Matej Steinbacher. Inštitut Nove revije in Inštitut Karantanija. Ljubljana 2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, Werke 7. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Oris filozofije pravice*. Prev. Z. Kobe. Krtina. Ljubljana 2013.

Heidegger, Elfride: »Pismo Malvini Husserl«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 6, 21-22, 1997. 231–32.

Heidegger, Herrmann: »Es war ein lieber Vater«. *DIE ZEIT*, 6. 3. 2014. <http://www.zeit.de/2014/11/hermann-heidegger-schwarze-hefte>.

Heidegger, Martin: »Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denken das Seins« (Martin Heidegger. Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson). *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 1965. 329–419.

Heidegger, Martin: *Izbrane razprave*. Prev. I. Urbančič. Cankarjeva založba. Ljubljana 1966.

Heidegger, Martin, *Evropski nihilizem*. Prev. I. Urbančič. Cankarjeva založba. Ljubljana 1971.

Heidegger, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Izd. F.-W. von Herrmann. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1975.

Heidegger, Martin: *Holzwege*. GA 4. Izd. F.-W. von Herrmann. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1977.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. GA 2. Izd. F.-W. von Herrmann. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1977.

Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Izd. K. Held. Frankfurt/M. 1978.

Heidegger, Martin: *Wegmarken*. GA 9. Izd. F.-W. von Herrmann. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1978.

Heidegger, Martin: *Hölderlins Hymne »Andenken«*. GA 52. Izd. C. Ochwaldt. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1982.

Heidegger, Martin: *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13. Izd. H. Heidegger. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1983.

Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 61. Izd. W. Bröcker in K. Bröcker-Oltmanns. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1985.

Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30. Izd. F.-W. von Herrmann. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1983.

Heidegger, Martin: *Seminare*. GA 15. Izd. C. Ochwad. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1986.

Heidegger, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. Izd. B. Heimbüchel. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1987.

Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer. Tübingen 1988.

Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Izd. F.-W. von Herrmann. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1989.

Heidegger, Martin: *O vprašanju biti*. Prev. T. Hribar. Obzorja. Maribor 1989.

Heidegger, Martin: *Identiteta in diferenca*. Prev. T. Hribar. Obzorja. Maribor 1990.

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA 3. Izd. F.-W. von Herrmann. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1991.

Heidegger, Martin: *Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. Das Ding – Das Ge-stell – Die Gefahr – Die Kehre. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*. GA 79. Izd. P. Jaeger. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1994.

Heidegger, Martin: »Poslednji bog«. Prev. T. Hribar. *Phainomena*, 1, 2-3, 1992. 68–79.

Heidegger, Martin: »Moja pot v fenomenologijo«. Prev. T. Hribar. *Phainomena*, 4, 13-14, 1995. 3–11.

Heidegger, Martin: »Konec filozofije in naloga mišljenja«. Prev. T. Hribar. *Phainomena*, 13-14, 1995. 34–51.

Heidegger, Martin: »Čas in bit«. Prev. U. Grilc. *Problemi*, 33, 1-2. 1995. 197–213.

Heidegger, Martin: *Uvod v metafiziko*. Prev. A. Košar. Slovenska matica. Ljubljana 1995.

Heidegger, Martin: *Besinnung* (1938/39). GA 66. Izd. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M. 1997.

Heidegger, Martin: »Samouveljavitev nemške univerze«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 6, 21–22, 1997. 233–242.

Heidegger, Martin: »Rektorat 1933/1934. Dejstva in misli«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 6, 21–22, 1997. 243–266.

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

Heidegger, Martin – Arendt, Hannah: *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Vittorio Klostermann. Frankfurt/M. 1999.

Heidegger, Martin: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910–1976). Izd. H. Heidegger. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2000.

Heidegger, Martin: *Razjasnjenja ob Hölderlinovemu pesništvu*. Prev. A. Košar in V. Snoj. Nova revija. Ljubljana 2001.

Heidegger, Martin: *Predavanja in sestavki*. Prev. T. Hribar, A. T. Komel, A. Košar, I. Urbančič. Slovenska matica. Ljubljana 2003.

Heidegger, Martin: *Razgovori na poljski poti*. Prev. A. Košar in M. Soldo. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2004.

Heidegger, Martin: *Zgodovina biti*. Prev. A. Košar. Nova revija. Ljubljana 2010.

Heidegger, Martin: *Der Spruch des Anaximander* (1946). Izd. I. Schüssler. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2010.

Heidegger, Martin: *Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript »Vermächtnis der Seinsfrage«* (1973–1975). *Jahresgabe der Martin Heidegger Gesellschaft*. Stuttgart 2011/2012.

Heidegger, Martin: *O umetnosti*. Prev. A. Košar in S. Krušič. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2013.

Heidegger, Martin: *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.1, 73.2. Izd. P. Trawny. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2013.

Heidegger, Martin: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1939)*. GA 96. Izd. P. Trawny. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2013.

Heidegger, Martin: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1931–1939)*. GA 96. Izd. P. Trawny. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2014.

Heidegger, Martin: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1931–1939)*. GA 96. Izd. P. Trawny. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2014.

Heidegger, Martin: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. GA 97. Izd. P. Trawny. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2015.

Heidegger, Martin: *Vorträge*. GA 80.1. Izd. F.-W. von Herrmann. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2016.

Heidegger, Martin: *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/9–1951)*. GA 98. Izd. P. Trawny. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2018.

Heidegger, Martin: *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Izd. F.-W. von Herrmann. GA 82. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2018.

Heidegger, Martin: *Vier Hefte I und II: (Schwarze Hefte 1947–1950)*. Izd. von Peter Trawny. GA 99. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2019.

Heidegger, Martin: *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957)*. GA 100. Izd. P. Trawny. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2019.

Heidegger, Martin: *Kaj se pravi misliti*. Prev. A. Košar. Filozofska fakulteta. Ljubljana 2017.

Heidegger, Martin – Arendt, Hannah: *Pisma*. Prev. A. Košar. *Nova revija*, 18, 202–203, 1999. 144–199.

Held, Klaus: *Heraklit, Parmenides und der Anfang Von Philosophie und Wissenschaft. Eine Phänomenologische Besinnung*. Walter de Gruyter. Berlin/New York 1980.

Held, Klaus: *Fenomenološki spisi*. Prev. A. Leskovec in D. Komel. *Nova revija*. Ljubljana 1998.

Held, Klaus: *Phänomenologie der politischen Welt*. Peter Lang. Frankfurt/M. 2010.

Hendricks, Vincent F./Vestergaard, Mads: *Reality Lost. Markets of Attention, Misinformation and Manipulation*. Springer Nature. New York 2018. DOI: 10.1007/978-3-030-00813-0

Heraklit: *Fragmente*. Griechisch und deutsch. Hrsg. von Bruno Snell. Artemis Verlag. München/Zürich 1986.

Herbart, Johann Friedrich: *Hauptpunkte der Metaphysik (1808)*. Sämtliche Werke II. Izd. K. Kehrbach in O. Flügel. Scientia Verlag. Aalen 1964.

Hladký, Vojtěch: »Empedocles' Sphairos«. *Rhizomata*, 5, 1, 2017. 1–24.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Cambridge University Press. Cambridge 1996.

Hobsbawm, Eric: *Čas skrajnosti: svetovna zgodovina 1914–1991*. Prev. S. Balent, K. Jerin in S. Knop. Založba Sophia. Ljubljana 2017.

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Kohlhammer. Stuttgart 1954.

Hölderlin, Friedrich: *Gedichte*. Reclam. Stuttgart 1992.

Hölderlin, Friedrich: *Pozne himne*. Prepesnil V. Snoj. KUD Logos. Ljubljana 2006.

Homolka, Walter/ Heidegger Arnulf (ur.): *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Herder Verlag. Freiburg 2016.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*. Prev. S. Knop, M. Kranjc in R. Riha. Studia humanitatis, Ljubljana 2002.

Hrast, Radovan: *Čas, ki ga ni. Preprosta povest o človekovi usodi*. Mladinska knjiga. Ljubljana 1991.

Hrast, Radovan: *Viharnik na razpotjih časa*. Forma 7. Ljubljana 2007.

Hrast, Radovan: *Partizan in zapornik na Golem otoku*. Intervju. M. Horvat. *Mladina*, 1. 4. 2010. <https://www.mladina.si/50175/radovan-hrast-partizan-in-zapornik-na-golem-otoku/>.

Hribar, Spomenka: »Krivda in greh«. V *Kocbekov zbornik*. Ur. D. Rupel. Založba Obzorja. Maribor 1987. 9–69.

Hribar, Spomenka: *Razkrižja*. Mladinska knjiga. Ljubljana 2009.

Hribar, Spomenka: »Aut - aut. Del 2, Princip avtoritarnosti in totalitarnosti«. *Delo* 55, 51, 3. 3. 2013. *Sobotna priloga*. 14–16.

Hribar, Tine: *Tragična etika svetosti. Sofoklova Antigona v evropski in slovenski zavesti*. Slovenska matica. Ljubljana 1991.

Hribar, Tine: *Ontološka diferenca*. Nova revija. Ljubljana 1992.

Hribar, Tine: *Evangelij po Nietzscheju*. Nova revija. Ljubljana 2002.

Hribar, Tine: *Dar biti. Darovanje in žrtvovanje*. Slovenska matica. Ljubljana 2003.

Hribar, Tine: »Zakaj Antigona Žižku ne da miru«. *Nova revija*, 24, 280–281, 2005. 224–256.

Hribar, Tine: *Ena je groza*. Študentska založba. Ljubljana 2010.

Hribar, Tine: »Zakaj Žižek na smrt sovraži Antigono?«. V *Humanistika in humanizem*. Ur. N. Grafenauer. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Ljubljana 2016. 254–260.

Hribar, Tine: *Nesmrtnost in neumrljivost. Knjiga 1. Od šamanov do kristjanov*. Slovenska matica. Ljubljana 2016.

Hribar, Tine: *Nesmrtnost in neumrljivost. Knjiga 2. Krščanska posmrtna nesmrtnost*. Slovenska matica. Ljubljana 2017.

Hribar, Tine: *Nesmrtnost in neumrljivost. Knjiga 3. Sodobna teologija, filozofija in znanost*. Slovenska matica. Ljubljana 2018.

Hribar, Tine: »Dokapitalizacija komunizma«. *Delo*, 18. 12. 2018. *Sobotna priloga*. <https://www.delo.si/sobotna-priloga/dokapitalizacija-komunizma-120761.html>. Aktualni dostop 31. 1. 2020.

Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommer 1925*. Hua IX. Izd. W. Biemel. Martinus Nijhoff. The Hague 1968.

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

Husserl, Edmund: »Randbemerkungen Husserls zu Heideggers ‚Sein und Zeit‘ und ‚Kant und das Problem der Metaphysik‘«. *Husserls Studies*, 11, 1-2, 1994. 3–63.

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

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

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

Huxley, Aldous: *Krasni novi svet*. Prev. B. Verbič. Mladinska knjiga. Ljubljana 2003.

Jalušič, Vlasta: *Zlo nemišljenja: Arendtvske vaje v razumevanju posttotalitarne dobe in kolektivnih zločinov*. Mirovni inštitut. Ljubljana 2009.

Jameson, Frederic: *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*. Ur. S. Žižek. Verso Books. New York 2016.

Jančar, Drago ... et al. (ur.): *Temna stran meseca: Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990: zbornik člankov in dokumentov*. Nova revija. Ljubljana 1998.

Jezernik, Božidar: *Goli otok – Titov gulag*. Modrijan/Znanstvena založba Filozofske fakultete. Ljubljana 2013.

Jezersšek, Janez: *Arhipelag Goli. Moja zadnja komandantska potovanja*. Cankarjeva založba. Ljubljana 1989.

Jünger, Ernst: »Totalna mobilizacija«. Prev. S. Krušič. *Nova revija*, 16, 1997.

- Jünger, Ernst: *Waldgang*. Klett-Cotta. Stuttgart 2008.
- Jünger, Ernst: *Delavec. Gospostvo in lik*. Prev. Alfred Leskovec. Hyperion. Koper 2011.
- Jünger, Ernst: *Na zidu časa*. Prev. A. Leskovec. Slovenska matica. Ljubljana 2017.
- Jurkovič, Filip: *Pa zbogom junaki. Vojni dnevnik 1914 – 1918*. MMC RTV Slovenija. Ljubljana 2018.
- Kafka, Franz: *Splet norosti in bolečine*. Prev. Herbert Grün. Založba Karantanija. Ljubljana 1995.
- Kafka, Franz: *Proces*. Prev. J. Udovič. Delo. Ljubljana 2004.
- Kalan, Valentin: »Evropa, demokracija in velika politika: o nekaterih aktualnih temah Nietzschejeve politične filozofije«. *Phainomena*, 24, 94-95, 2015. 51–82.
- Kaluža, Jernej: »Množica‘ kot politični problem moderne filozofije«. *Phainomena*, 27, 104-105, 2018. 61–83.
- Kantorowicz, Ernst H.: *Kraljevi dve telesi. Študija o srednjeveški politični teologiji*. Prev. B. Rovan. Krtina. Ljubljana 1997.
- Karasman, Ivana Skuhala/Šegedin, Petar (ur.): *Treba li filozofija svojo povijest?*. Institut za filozofiju. Zagreb 2016.
- Kendall, Wesley: *From Gulag to Guantanamo: Political, Social and Economic Evolutions of Mass Incarceration*. Rowman & Littlefield International. London/New York 2015.
- Klepec, Peter: »Virtualno in njegovo možno«. *Problemi*, 59, 9-10, 2011. 137–166.
- Klepec, Peter: *Dobičkonosne strasti. Kapitalizem in perverszija*. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 2008.
- Klepec, Peter: *Matrice podrejanja. Kapitalizem in perverszija 2*. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 2019.

Klun, Branko: *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*. P. Lang, Frankfurt/M. 2000.

Kocbek, Edvard: *Tovarišija*. Založba Obzorja. Maribor 1967.

Kolšek, Katja: »Demokratska invencija kot mesijanski dogodek«. *Filozofski vestnik*, 27, 1, 2006. 49–64.

Komel, Dean: »Vebrov program fenomenologije jezika in določitev kraja govornice«. *Phainomena*, 2, 5-6, 1993. 63–73.

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

Komel, Dean: »Tehnoznanstvena mobilizacija in tradicijska kultura«. *Nova revija*, 18, 189, 1999. 1–8.

Komel, Dean: »Heideggrova opredelitev bistva resnice in spis Platonov nauk o resnici«. V Martin Heidegger: *Platonov nauk o resnici*. Fenomenološko društvo v Ljubljani. Ljubljana 1991. 28–49.

Komel, Dean: »Resnica‘ als slawisches Wort für die Wahrheit«. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 45, 2003. 45–60.

Komel, Dean: »Metapolitika, metapolitika«. *Phainomena*, 12, 45-46, 2003. 91–106.

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

Komel, Dean: *Resnica in resničnost sodobnosti*. Filozofska fakulteta. Ljubljana 2007.

Komel, Dean: »Vom hermeneutischen Bezug«. V *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis–Sage–Geviert*. Ur. D. Barbarić. Königshausen & Neumann. Würzburg 2007. 59–60.

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

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

Komel, Dean: »Poddržavnost«. V *Spoprijem z razmerami in raz-*

merji v Sloveniji. Ur. D. Komel in T. Zalaznik. Inštitut Nove revije. Ljubljana 2017. 29–39.

Komel, Dean: »Kontemporalnost razumevanjskega konteksta kot podlaga interdisciplinarne humanistike«. *Annales. Analiz za istrske in mediteranske študije. Series historia et sociologia*, 29, 4, 2019. 531–548.

Komel, Dean: »Post-Yugoslav Syndrome of Dehumanization«. V *Xenophobia, Identity and New Forms of Nationalism*. Ur. V. Milisavljević in N. Mićunović. Institute of Social Sciences. Belgrade 2019. 190–205.

Komel, Dean: »Freiheit und Gerechtigkeit als zentrale Determinanten der politischen Welt«. V *Freiheit und Gerechtigkeit als Herausforderung der Humanwissenschaften / Freedom and justice as a challenge of the humanities*. Izd. M. Miladinović Zalaznik in D. Komel. P. Lang. Bern 2019. 73–84.

Komel, Mirt: *Diskurz in nasilje*. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 2012.

Komelj, Miklavž: »Vloga označevalca ‚totalitarizem‘ za konstitucijo polja ‚vzhodne umetnosti‘«. *Borec*, 62, 672–675, 2010. 97–150.

Kopić, Mario: *S Nietzscheom o Europi*. Jesenski i Turk. Zagreb 2001.

Kopić, Mario: *Proces Zapadu*. Art radionica Lazareti. Dubrovnik 2003.

Kosovel, Srečko: *Pravica*. Izb. in ur. R. Zavrtanik in T. Koprivec. Sanje. Ljubljana 2012.

Kramberger, Taja/Rotar, Drago Braco: *Misliti družbo, ki (se) sama ne misli*. Sophia. Ljubljana 2010.

Krivak, Marijan: »Kaj je metapolitika?«. Prev. M. Mihelič. *Nova revija*, 24, 277–278–279, 2005. 228–238.

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

Krivak, Marijan/Senković, Željko: *Zapisi o totalitarizmu. Zbornik radova sa znanstvenog skupa 2. Dani praktičke filozofije, održanog na Filozofskom fakultetu u Osijeku, 16. i 17. siječnja 2014*. Filozofski fakultet Osijek Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera. Osijek 2014.

Kurir, Mateja: *Arhitektura moderne in das Unheimliche: Heidegger, Freud in Le Corbusier*. Inštitut Nove revije. Ljubljana 2018.

Kwan, Tze-wan: *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers*. Bouvier. Bonn 1982.

La Boétie, Étienne de: *Razprava o prostovoljnem suženjstvu*. Prev. A. Koželj. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2014.

Landau, Julia/Scherbakowa, Irina (ur.): *Gulag. Texte und Dokumente 1929–1956*. Wallstein. Göttingen 2014.

Landgrebe, Ludwig: *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Verfaßt 1929–1932. Izd. Karel Novotny. Königshausen & Neumann. Würzburg 2010.

Lefort, Claude: *Un Homme en trop. Essai sur l'archipel du goulag de Soljénitsyne*. Le Seuil. Paris 1975.

Lefort, Claude: *L'Invention démocratique. Les limites delà domination totalitaire*. Fayard. Paris 1981.

Lefort, Claude: *La complication. Retour sur le communisme*. Fayard. Paris 1999.

Lefort, Claude: *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*. Prev. J. Šumič Riha, G. Golobič, J. Kernev Štrajn in P. Klepec. Liberalna akademija. Ljubljana 1999.

Lenin, Vladimir Iljič Uljanov: *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma. (Poljuden oris)*. Prev. C. Štukelj. Cankarjeva založba. Ljubljana 1970.

Lenin, Vladimir Iljič Uljanov: *Država in revolucija in drugi spisi iz leta 1917*. Prev. L. Centrih. Studia Humanitatis. Ljubljana 2017.

Lévinas, Emmanuel: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. 4e éd. Martinus Nijhoff. La Haye 1971.

Lévinas, Emmanuel: »Heidegger, Gagarin in mi«. Prev. N. Pokoren. *Tretji dan*, 26, 1, 1997. 40–43.

Levi, Primo: *Ali je to človek; Premirje*. Prev. S. Šlenc. Cankarjeva založba. Ljubljana 2004.

Lévy, Bernard-Henri: »Il y a le feu à la Maison Europe – le manifeste des patriotes européens«. *Libération*, 25. 1. 2019, https://www.liberation.fr/planete/2019/01/25/il-y-a-le-feu-a-la-maison-europe-le-manifeste-des-patriotes-europeens_1705305. Aktualni dostop 21. 2. 2019.

Lowe, Keith: *Podivjana celina. Evropa po drugi svetovni vojni*. Modrijan. Ljubljana 2015.

Löwenthal, Richard: *Faschismus – Bolschewismus – Totalitarismus. Schriften zur modernen Weltanschauungsdiktatur im 20. Jahrhundert*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2009.

Löwith, Karl: *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges (1940)*. V Karl Löwith: *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*. J. B. Metzler. Stuttgart 1990. 49–114.

Lunaček, Izar: *Müsli in rüsbe. Best of bljog*. LUD Literatura. Ljubljana 2018.

Макаров, В. Г./Христофоров, В. С.: »Пассажиры «философского парохода» (судьбы интеллигенции, репрессированной летом – осенью 1922 г.«. Вопросы философии, 7, 600, 2003, 113–137.

MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*. University of Notre Dame Press. Notre Dame 1981.

Marcuse, Herbert: *Um in revolucija. Hegel in nastanek teorije družbe*. Prev. Z. Erbežnik in B. Debenjak. Studia humanitatis. Ljubljana 2004.

Marder, Michael: »A Fight for the Right to Read Heidegger«. *The New York Times*, 20. 7. 2014. <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/07/20/a-fight-for-the-right-to-read-heidegger/>.

Marder, Michael: »Revolutionary Categories«. *Phainomena*, 26, 102–103, 2017. 5–18.

Marder, Michael: *Political Categories. Thinking Beyond Concepts*. Columbia University Press. New York 2018.

Marx, Karl: »Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod«. Prev. M. Dekleva-Modic. V Karl Marx–Friedrich Engels: *Izbrana dela v petih zvezkih 1*. Cankarjeva založba. Ljubljana 1979. 189–208.

Masten, Aljoša: *Na pragu digitalne diktature: brez zasebnosti in brez svobode*. MMC podrobno, 5. 6. 2019. <https://www.rtvsl.si/mmc-podrobno/na-pragu-digitalne-diktature-brez-zasebnosti-in-brez-svobode/489378>. Aktualni dostop 31. 1. 2020.

Mastnak, Tomaž: *Liberalizem, fašizem, neoliberalizem*. E-knjiga. Založba /*cf. Ljubljana 2019.

Merleau-Ponty, Maurice: *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Les Éditions Gallimard. Paris 1948.

»Metapolitics«. *Encyclopedia of Political Theory*. Ur. M. Bevir. SAGE Publications. Thousand Oaks 2010. 878–880.

Mihailović, Dragoslav: *Istina o Golom otoku*. Narodna knjiga/Partizanska knjiga. Beograd/Ljubljana 1987.

Miladinović Zalaznik, Mira: »Nepartizanski odpor proti okupatorju na Slovenskem: primer plemiške družine Maasburg in sorodnikov«. *Annales. Anali za istrske in mediteranske študije. Series historia et sociologia*, 29, 4, 2019. 645–660.

Mises, Ludwig von: *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War*. Yale University Press. New Haven 1944.

Mislimo revolucije. Ob 100-letnici oktobrske revolucije. Časopis za kritiko znanosti, 45, 269, 2017.

Mlinar, Anton: »Svoboda ,na robu': kaj ima Dietrich Bonhoeffer povedati o svobodi«, *Phainomena*, 20, 76-77-78, 201. 103–15.

Močnik, Rastko: *Extravagantia II: koliko fašizma?*. Institutum studiorum humanitatis. Ljubljana 1995.

Moore, Jason W. (ur.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press. Oakland, CA 2016.

Moravec, Dušan: *Ludvik Mrzel*. Litera. Maribor 2007.

Motschenbacher, Alfons: *Katechon oder Großinquisitor – Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*. Tectum. Marburg 2000.

Možina, Jože: *Slovenski razkol: okupacija, revolucija in začetki protirevolucionarnega upora*. Medijske in raziskovalne storitve, J. Možina, Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba v Celovcu, Goriška Mohorjeva družba. Celje/Celovec/Gorica/Ljubljana 2019.

Negri, Antonio/Hard, Michael: *Imperij*. Prev. B. Bezec. Študentska založba. Ljubljana 2003.

Nežmah, Bernard: *Zrcala komunizma. Intervjuji 1994–2005*. Modrijan. Ljubljana 2007.

Nežmah, Bernard: »Preživela govorica komunizma«. Predavanje na posvetu *Kontemporalnost razumevanjskega konteksta v interdisciplinarni humanistiki*. Ljubljana, 17. 12. 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=rJStoVLF5fk>. Aktualni dostop 31. 1. 2020.

Nielsen, Cathrin: »Heidegger: Evropa in Zahod«. *Phainomena*, 13, 49–50, 2004. 19–38.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*. KSA 12. DTV/de Gruyter. Berlin/New York 1988.

Nietzsche, Friedrich: *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*. Prev. J. Moder in T. Hribar. Slovenska matica. Ljubljana 1989.

Nietzsche, Friedrich: *Volja do moči*. Prev. J. Moder. Slovenska matica. Ljubljana 1991.

Nietzsche, Friedrich: »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«. Prev. A. Košar. *Nova revija*, 11, 121–122, 1992. 618–624.

Nietzsche, Friedrich: *Tako je govoril Zaratustra*. Prev. J. Moder. Slovenska matica. Ljubljana 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*. Prev. J. Moder in T. Bizjak. Slovenska matica. Ljubljana 1988.

Nietzsche, Friedrich: *Vesela znanost*. Prev. J. Moder. Slovenska matica. Ljubljana 2005.

Nietzsche, Friedrich: »Gospodarji zemlje«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 24, 94-95. 259–276.

Nolte, Ernst: *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*. Propyläen. Frankfurt/M. 1987.

Novak, Boris A.: *Vrata nepovrata. Epos. Knjiga. 1: Zemljevidi domotožja*. Goga. Novo mesto 2014.

Novak, Boris A.: *Vrata nepovrata. Epos. Knjiga 2: Čas očetov*. Goga. Novo mesto 2015.

Novak, Boris A.: *Vrata nepovrata. Epos. Knjiga 3: Bivališča duš*. Goga. Novo mesto 2017.

Novotný, Karel: »Evropa in Poevropa v filozofski perspektivi Jana Patočke«. *Evropa, svet in humanost v 21. st.: fenomenološke perspektive. Phainomena*, 15, 62-63, 2007. 39–49.

Ocepek, Miklavž: *Zapuščeni svet*. Društvo Apokalipsa. Ljubljana 2007.

Ognjenović, Gorana/Jozelić, Jasna (ur.): *Revolutionary Totalitarianism, Pragmatic Socialism, Transition. Volume One, Tito's Yugoslavia, Stories Untold*. Palgrave Macmillan. New York 2016.

Okolowitz, Herbert: *Virtualität bei G. W. Leibniz. Eine Retrospektive*. Dissertationsschrift. Universität Augsburg. Augsburg 2006.

Oktober 1917–2017. Borec, 59, 739-741, 2017.

Oktohrska revolucija in Slovenci. Nacionalno vprašanje v Jugoslaviji v teoriji in politiki KPJ – KPS. Zbornik razprav in obravnav znanstvenega posvetovanja ob 50. obletnici oktobrske revolucije in ob 30. obletnici ustanovnega kongresa Komunistične partije Slovenije. Prispevki za zgodovino delavskega gibanja 7, 1-2, 1967.

Oktobrska revolucija 1917–2017. Mladina, posebna številka – Prispevki k razumevanju časa. Mladina časopisno podjetje. Ljubljana 2017.

One Hundred Per Cent. Phainomena, 26, 102–103, 2017.

Orwell, George: *Živalska farma*. B. Grabnar. Tehniška založba Slovenije. Ljubljana 1982.

Orwell, George: 1984. Prev. A. Puhar. Mladinska knjiga. Ljubljana 1984.

Orwell, George: *Svoboda ali suženjstvo?*. Prev. M. Ropret. Založba Sanje. Ljubljana 2018.

Osojnik, Iztok: *Somrak suverenosti. Tanatalna politika oblasti*. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2013.

Pahor, Boris: *Nekropola*. Založništvo tržaškega tiska. Trst 1967.

Paić, Žarko: *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*. Anti-barbarus. Zagreb 2005.

Paić, Žarko (ur.): *Izgledi povijesnog mišljenja*. Hrvatsko društvo pisaca. Zagreb 2006.

Paić, Žarko: *Posthumno stanje. Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*. Litteris. Zagreb 2011.

Paić, Žarko: »Melanholija in revolucija: Kultura v postkomunističnem izrednem stanju«. Prev. S. Krušič. *Phainomena*, 18, 70–71, 2012. 125–143.

Paić, Žarko: *Sloboda bez moći. Politika u mreži entropije*. Udruga Bijeli val. Zagreb 2013.

Paić, Žarko: *Totalitarizam?*. Meandar Media. Zagreb 2015.

Paić, Žarko: *Treća zemlja. Tehnosfera i umjetnost*. Litteris. Zagreb 2014.

Paić, Žarko: *Tehnosfera I: Žrtvovanje i dosada: Životinja-Čovjek-Stroj*. Sandorf i Mizantrop. Zagreb 2018.

Paić, Žarko: *Tehnosfera II: »Crna kutija« metafizike: Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja*. Sandorf i Mizantrop. Zagreb 2018.

Paić, Žarko: *Tehnosfera III: Platforme od struna – Estetika i suvremena umjetnost*. Sandorf i Mizantrop. Zagreb 2019.

Paić, Žarko: *Tehnosfera IV: Sklop i petlja: Što je preostalo od arhitekture?*. Sandorf i Mizantrop. Zagreb 2019.

Paić, Žarko/Rožič, Janko/Komel, Dean: *Eksistenca in tehnosfera* <https://www.youtube.com/watch?v=vzmPv6Bj3ZM>. Aktualni dostop 31. 1. 2019.

Parmenides: *Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente*. Griechisch und deutsch. Izd., prev. in uvod. U. Hölscher. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M. 1986.

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

Patočka, Jan: *Plato and Europe*. Prev. P. Lom. Stanford University Press. Stanford 2002.

Perrault, Gilles (ur.): *Le Livre Noir du Capitalisme*. Le Temps des cerises. Paris 1998.

Peterson, Erik: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Hegner. Leipzig 1935.

Piketty, Thomas: *Capital et idéologie*. Seuil. Paris 2019.

Pindar: *Slavospevi in izbrani fragmenti*. Izbral, prepesnil in uredil B. Senegačnik. Družina. Ljubljana 2013.

Pipes, Richard: *Kratka zgodovina ruske revolucije*. Prev. S. Knop. Študentska založba. Ljubljana 2013.

Pirjevec, Dušan: »Bratje Karamazovi in vprašanje boga«. V Fjodor M. Dostojevski: *Bratje Karamazovi*. I. del. Prev V. Levstik. Cankarjeva založba. Ljubljana 1976. 5–178.

Pirjevec, Dušan: »Dnevnik in spominjanja«. *Nova revija*, 5, 45, 1986. 7–63.

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

Platon: *Država*. Prev. J. Košar. Založba Mihelač. Ljubljana 1995.

Platon: *Zbrana dela*. Prev. in sprem. beseda G. Kocijančič. Celjska Mohorjeva založba. Celje 2006.

Podjed, Dan: *Videni. Zakaj se vse več opazujemo in razkazujemo*. Založba ZRC. Ljubljana 2019.

Pons, Silvio: *Svetovna revolucija. Zgodovina mednarodnega komunizma: 1917–1991*. Sophia. Ljubljana 2017.

Popper, Karl. R.: *The Open Society and Its Enemies Vol 1. The Spell of Plato*. Routledge. London 1947.

Prilepin, Zahar: *Samostan*. Prev. B. Krašovec. Cankarjeva založba. Ljubljana 2018.

Prole, Dragan: »Pričtenjanje na drugi strani začetka«. Prev. A. Koželj. *Phainomena*, 27, 104–105, 2018. 107–127.

Pučnik, Jože: *Članki in spomini 1957–1985*. Obzorja. Maribor 1986.

Rabinowitch, Alexander: *Boljševiki prihajajo na oblast*. Sophia. Ljubljana 2017.

Rahmani, Ayad B.: *Kafka's Architectures. Doors, Rooms, Stairs and Windows of an Intricate Literary Edifice*. McFarland. Jefferson NC 2014.

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

Riedel, Manfred: *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1975.

Rifkin, Jeremy: *Konec dela. Konec svetovne delavske sile in nastop posttržne dobe*. Krtina. Ljubljana 2007.

Rimbaud, Artur: *Pijani čoln. Izbrano delo*. Prev. B. Mozetič. Mladinska knjiga. Ljubljana 2001.

Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1969.

Rizman, Rudi: »Paradoks nepredvidljive preteklosti in predvidljive prihodnosti. O zgodovinskem pomenu oktobrske revolucije ob njeni stoti obletnici«. *Delo*, 4. 11. 2017. <http://www.delo.si/sobotna/paradoks-nepredvidljive-preteklosti-in-predvidljive-prihodnosti.html>. Aktualni dostop 31. 1. 2020.

Rocha de la Torre, Alfredo: »Totalitarismus des Seins? Die Ethik bei Lévinas als Kritik am Heideggers Denken«. In *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*. Ur. I. Römer. Walter de Gruyter. Berlin 2014. 257–268.

Frank, Ruda. *Ukinimo svobodo. Zagovor sodobne rabe fatalizma*. Prev. J. Županič. Maska. Ljubljana 2020.

Rousseau, Jean-Jacques: *Družbena pogodba ali načela političnega prava*. Prev. M. Veselko. Prir. prev. Z. Kobe in I. Pribac. Krtina. Ljubljana 2001.

Russo, Marco: *Il mondo. Profilo di un'idea*. Mimesis Edizioni. Milano/Udine 2017.

Schadewaldt, Wolfgang: *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1975.

Schiffermüller, Isolde: *Franz Kafkas Gesten. Studien zur Entstehung der menschlichen Sprache*. Narr Francke Attempto Verlag. Tübingen 2011.

Schinkel, Willem/Noordegraaf-Eelens, Liesbeth (ur.): *In Medias Res: Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being*. Amsterdam University Press. Amsterdam 2011.

Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*. Duncker & Humblot. München/Leipzig 1922.

Schmitt, Carl: *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot. Berlin 1963.

Schmitt, Carl: *Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum Erde*. Duncker & Humblot. Berlin 1974.

Schmitt, Carl: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Duncker & Humblot. Berlin 1970.

Schmitt, Carl: *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. 8., überarb. Aufl. Duncker & Humblot. Berlin 2015.

Schnur, Roman: *Revolution und Weltbürgerkrieg: Studien zur Ouverture nach 1789*. Duncker & Humblot. Berlin 1983.

Senegačnik, Brane: »Humanistična branja Sofoklove Antigone in humanistično razumevanje humanega«. *Evropski humanizem in njegovi izzivi/European humanism and its challenges*. Ur. D. Movrin, E. Olechowska, B. Senegačnik. *Primerjalna književnost*, 41, 2, 2018. 169–189.

Senegačnik, Brane: »Translating as Prophesying One's Fate. Ivan Hribovšek and His Antigone«. V *Classics and communism in theatre. Graeco-Roman antiquity on the communist stage*. Ur. D. Movrin in E. Olechowska. Faculty of Artes Liberales in Filozofska fakulteta. Ljubljana/Varšava 2019. 243–251, 449–469.

Senegačnik, Brane: *Pogovori z nikomer*. Slovenska matica. Ljubljana 2019.

Severino, Emanuele: *Essenza del nichilismo. Saggi*. Seconda edizione ampliata. Adelphi. Milano 1982.

Simić, Dragoslav/Trifunović, Boško: *Ženski logor na Golom otoku. Ispovesti kašnjenica i islednice*. ABC Product. Beograd 1990.

Simondon, Gilbert: *Du mode d'existence des objets techniques*. Aubier. Paris 2017.

Simoniti, Iztok: »Krst pri Savici«. *Sodobnost*, 82, 1-2, 2018. 202–21.

Sloterdijk, Peter: *Sphären I – Blasen*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1998.

Sloterdijk, Peter: *Sphären II – Globen*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1999.

Sloterdijk, Peter: *Sphären III – Schäume*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 2004.

Sloterdijk, Peter: »Pravila za človeški vrt. Odgovor na Heideggrovo Pismo o humanizmu«. Prev. M. Karer. *Nova revija*, 22, 256-257-258, 2003. 1–21.

Sloterdijk, Peter: *Was geschah im 20. Jahrhundert?*. Suhrkamp. Berlin 2016.

Slovenski pogledi na oktobrsko revolucijo. Monitor ISH, 20, 1, 2018.

Snoj, Marko: *Slovenski etimološki slovar*. ZRC SAZU. Ljubljana 2015. <http://www.fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar>. Aktualni dostop 31. 1. 2020.

Solženicyn, Aleksandr Isaevič: *En dan Ivana Denisoviča. Povesti, črtice, dokumentacija*. Prev. F. Klopčič. Državna založba Slovenije. Ljubljana 1971.

Solzhenitsyn, Aleksandr Isayevich: *Archipelag Gulag*. YMCA. Paris 1973.

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

Stach, Reiner: »Zakaj je Kafka pustil svoja dela obležati?«. Prev. A. Morel. *Sodobnost*, 76, 10, 2012. 1267–1274.

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

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

Sutlić, Vanja: »Intelektualac i korijeni apsurda (uz Camusov ‚Mit o Sizifu‘)«. V Alber Kami: *Mit o Sizifu*. Veselin Masleša. Sarajevo 1961. 135–151.

Sutlić, Vanja: *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*. Veselin Masleša. Sarajevo 1967.

Sutlić, Vanja: *Praksa rada kao znanstvena povijest. Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*. Globus. Zagreb 1987.

Sutlić, Vanja: *Kako čitati Heideggera*. August Cesarac. Zagreb 1989.

Sutlić, Vanja: *Uvod u povijesno mišljenje: Hegel – Marx*. Ur. D. Barbarić, B. Drbohlav in D. Savić. Demetra. Zagreb 1994.

Sutlić, Vanja: »O povijesnom mišljenju«. Priredio D. Barbarić. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 40, 1, 2014. 335–342.

Sutlić, Vanja: »Zgodovinski odnos in zgodovinsko mislenje«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 25, 96–97, 2016. 265–66.

Sveto Pismo. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. 2. izd. Ur. J. Krašovec. Svetopisemska družba Slovenije. Ljubljana 1997.

Šalamov, Varlam Tihonovič: *Kolimske zgodbe*. Prev. L. Dejak in D. Bajt. Modrijan. Ljubljana 2011.

Štefančič, Marcel, jr.: *Črna knjiga kapitalizma: kako je Zahod izživiljal svoje stalinistične fantazije*. UMco. Ljubljana 2018.

Šturm, Lovro (ur.): *O vzponu komunizma na Slovenskem*. Inštitut Nove revije/Založba Karantanija. Ljubljana 2015.

Šturm, Lovro/Lavre, Primož: »Začetek revolucionarnega kazenskega prava na Slovenskem in njegovi odmevi po drugi svetovni vojni in po demokratizaciji in osamosvojitvi Slovenije«. *Acta Histriae*, 25, 3, 2017, 719–746.

Šumič Riha, Jelica: *Večnost in spreminjanje. Filozofija v brezsvetnem času*. Založba ZRC. Ljubljana 2012.

Talmon, Jacob Leib: *The Origins of Totalitarian Democracy*. Penguin in Books. Harmondsworth, UK and New York 1986.

Taubes, Jacob: *Abendländische Eschatologie*. Mit einem Anhang. 3. Auflage. Mit einem Nachwort von M. Tremml. Matthes & Seitz. Berlin 2007.

Taubes, Jacob: *Apokalypse und Politik. Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften*. Izd. H. Kopp-Oberstebrink in M. Tremml v sod. z Th. Heuer und A. Schipke. Wilhelm Fink. Paderborn 2017.

Thiel, Roger: *Anarchitektur. Lektüren zur Architektur-Kritik bei Franz Kafka*. Vorwerk 8. Berlin 2011.

Todorov, Tzvetan: *Totalitarna izkušnja*. Prev. V. Simoniti. Hiša knjig, Založba KMŠ. Maribor 2012.

Tonkli Komel, Andrina: *Med kritiko in krizo: k Husserlovemu zasnutju filozofije kot stroge znanosti*. Nova revija. Ljubljana 1997.

Traverso, Enzo: *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*. Seuil. Paris 2001.

Trawny, Peter: *Heideggers Phänomenologie der Welt*. Alber Verlag. Freiburg 1997.

Trawny, Peter: »Prihajajoči in poslednji bog pri Hölderlinu in Heideggro«. Prev. A Košar. *Phainomena*, 9, 31-32, 2000. 19–213.

Trawny, Peter: *Heidegger und Hölderlin oder Europäische Morgen*. Königshausen & Neumann. Würzburg 2004.

Trawny, Peter: *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Matthes & Seitz. Berlin 2010.

Trawny, Peter: »Medij kot odsotnost revolucije«. *Phainomena*, 22, 76-77-78, 2011. 85–93.

Trawny, Peter: *Medium und Revolution*. Matthes & Seitz. Berlin 2011.

Trawny, Peter: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschönerung*. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2014.

Trawny, Peter: »Europa und die Revolution«. *Phainomena*, 13, 88-89, 2014. 127–142.

Trawny, Peter: *Technik. Kapital. Medium. Das Universale und die Freiheit*. Verlag Matthes & Seitz. Berlin 2015.

Trawny, Peter: *Der frühe Marx und die Revolution*. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2018.

Trawny, Peter/Cavalcante Schuback, Marcia/Marder, Michael/Mitchell, Andrew J.: *On Hegel's Philosophy of Right. The 1934–35 Seminar and Interpretive Essays*. Bloomsbury Academic. London/New Delhi/New York/Sydney 2014.

Trawny, Peter/Mitchell, Andrew J. (ur.): *Heidegger, die Juden, noch einmal*. V. Klostermann. Frankfurt 2015.

Urbančič, Ivan: »Ontološki pomen potrebe v Marxovi prevratni metafiziki«. *Problemi*, 81–82, 1969. 579–604.

Urbančič, Ivan: »*Leninova filozofija*« ali o imperializmu. Obzorja. Maribor 1971.

Urbančič Ivan: »Na rob k Zihorlovemu boju za Lenina.« *Teorija in praksa*, 11, 9–10, 1974. 943–944.

Urbančič, Ivan: »Skica pred-estetske interpretacije lepote. V spomin na nedokončani pogovor z Dušanom Pirjevcem«. V *Mišljenje na koncu filozofije. In memoriam Dušan Pirjevec*. Ur. M. Djurić in I. Urbančič. Samozaložba. Beograd/Ljubljana 1982. 88–95.

Urbančič, Ivan: »Razprava o ,patološkem narcisizmu' in psihoanalizi«. *Družboslovne razprave*, 2, 3, 1985. 99–25.

Urbančič, Ivan: »Poetika Kocbekove poezije«. V *Kocbekov zbornik*. Ur. D Rupel. Založba Obzorja. Maribor 1987. 151–214.

Urbančič, Ivan: »O študiju filozofije danes – na koncu filozofije«. *Phainomena*, 6, 15–16, 1997. 113–114.

Urbančič, Ivan: »Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavnost ljubezen«. V *Dušan Pirjevec*. Ur. A. Inkret in R. Šeligo. Nova revija. Ljubljana 1998. 96–148.

Urbančič, Ivan: *Moč in oblast. Iz pomnjenja začetka in konca*. Nova revija. Ljubljana 2000.

Urbančič, Ivan: *Zaratusastrovo izročilo I. Pot k začetku zgodovine biti*. Slovenska matica. Ljubljana 2003.

Urbančič, Ivan: *Nevarnost biti. Krokiji o duhu evropskosti*. Nova revija. Ljubljana 2004.

Urbančič, Ivan: *Zaratusastrovo izročilo II. H koncu zgodovine biti*. Slovenska matica. Ljubljana 2006.

Urbančič, Ivan: »Kultura‘ ali mišljenje in pesništvo to je odločitev«. *Nova revija*, 26, 300, 2007. 24–41.

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

Urbančič, Ivan: *O krizi*. Slovenska matica. Ljubljana 2012.

Urbančič, Ivan: *V predverju filozofije*. Slovenska matica. Ljubljana 2014.

Urbančič, Ivan/Đurić, Mihailo (ur.): *Mišljenje na koncu filozofije – Mišljenje na kraju filozofije – Das Denken am Ende der Philosophie: in memoriam Dušan Pirjevec*. Samozaložba. Ljubljana 1982.

Vattimo, Gianni: *Konec moderne*. Prev. S. Kutoš. KUD Literatura. Ljubljana 1997.

Vattimo, Gianni/Marder, Michel: *Deconstructing Zionism. A Critique of Political Metaphysics*. Bloomsbury Academic. London/New York 2014.

Viereck, Peter: *Metapolitics: From Wagner and the German Romantics to Hitler*. Transaction Publishers. New Brunswick/London 2003.

Virilio, Paul: *Hitrost osvoboditve*. Prev. S. Pelko. Študentska organizacija Univerze. Ljubljana 1996.

Virtue Ethics. Etica delle virtù. Teoria, 37, 2, 2018.

Vlaisavljević, Ugo: *Avetinska stvarnost narativne politike*. Rabic. Sarajevo 2012.

Vlaisavljević, Ugo: »Prostor logora i logor u prostoru«. V *Zapisi o totalitarizmu*. Ur. Krivak, M. in Senković, Ž. Filozofski fakultet Osijek, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera. Osijek 2014. 143–156.

Virtualna resničnost. Časopis za kritiko znanosti, 20, 150–151, 1992.

Vode, Angela: *Skriti spomin*. Ur. A. Puhar. Nova revija. Ljubljana 2004.

Voegelin, Eric: *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*. Springer. Wien 1936.

Volpi, Franco: *Il nichilismo*. Laterza. Roma-Bari 1996.

Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*. Suhrkamp. Berlin 2012.

Waters, Colin N. idr.: »The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene«. *Science*, 351, 2016, doi:10.1126/science.aad2622.

Wolin, Sheldon S.: *Democracy incorporated: managed democracy and the specter of inverted totalitarianism*. Princeton University Press. Princeton 2010.

Zamjatin, Jevgenij: *Mi*. Prev. D. Bajt. Cankarjeva založba. Ljubljana 1975.

Zgodovina komunistične partije (boljševikov). *Kratki kurz*. V redakciji komisije CK VKP (b) odobril CK VKP (b) 1939. Cankarjeva založba. Ljubljana 1946.

Ziherl, Boris: »Lenin in njegovi kritiki danes in pri nas«. *Teorija in praksa*, 11, 5–6, 1974. 513–523.

Ziherl, Boris: »Še enkrat o Urbančiču in njegovi 'čisti filozofiji'«. *Teorija in praksa*, 11, 9–10, 1974. 944–946.

Zupančič Žerdin, Alenka: *Konec*. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 2019.

Žižek, Slavoj: »Patološki narcis' kot družbeno-nujna forma subjektivnosti«. *Družboslovne razprave*, 2, 2, 1985. 105–141.

Žižek, Slavoj: »Totalitarna fantazma, totalitarno fantazme«. *Družboslovne razprave*, 3, 4, 1986. 173–179.

Žižek, Slavoj: *Jezik, ideologija in Slovenci*. Delavska enotnost. Ljubljana 1987.

Žižek, Slavoj: *Krhki absolut. Enajst tez o krščanstvu in marksizmu danes*. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 2000.

Žižek, Slavoj: »Zakaj je Heidegger leta 1933 napravil pravi korak (toda v napačno smer)«. *Problemi*, 46, 3-4, 2008. 5–500.

Žižek, Slavoj: »Materializem in empiriokriticizem' za XXI. stoletje«. *Problemi*, 47, 4-5, 2009. 59– 80.

Žižek, Slavoj: *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notation*. Verso. London 2001.

Žižek, Slavoj: *Čas konca časov*. Javna agencija RS za podjetništvo in tuje investicije. Ljubljana 2010.

Žižek, Slavoj (ur.): *The Idea of Communism 2. The New York Conference*. Verso. London/New York 2013.

Žižek, Slavoj: *Trouble in Paradise. From the End of History to the End of Capitalism*. Melville House. Brooklyn/London 2014.

Žižek, Slavoj: *Antigona*. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Prev. L. Šumah in S. Hajdini. Ljubljana 2015.

Žižek, Slavoj: *Lenin 2017: Remembering, Repeating and Working Through*. Verso. London/New York 2017.

Žižek, Slavoj: *Kot tat sredi noči. Kako misliti kapital*. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 2018.

Žižek, Slavoj: »Apokalipsa ožičenih možganov«. *Problemi*, 57, 7-8, 2019. 5–29.

ZAPISA O KNJIGI

Dean Komel se v delu *Totalitarium* posveča fenomenu *totalitarnosti*, ki ga ne izenačuje s totalitarističnimi pojavi, kakor smo jim bili priča v 20. stoletju, marveč ga veže na *totalizacijo* subjektivitete družbe, ki se kot taka izpričuje na začetku tretjega tisočletja. Analiza totalizacije družbe ima svojo podlago v filozofskem oziroma fenomenološkem dojemanju vladanja sveta kot »bivajočega v celoti«. Družba v tem pogledu zavzema pozicijo prevladovanja nad svetom in njegovim totalom. To pozicioniranje družbe z orodji tehnouznanosti ima bitni karakter metafizike subjektivitete, ki se dovrši na podlagi totalne mobilizacije vsega obstoječega.

V prvem delu razpravljanja se Dean Komel posebej zadrži pri treh filozofih, ki so mislili na sledi izkušnje totalitarnosti, Martinu Heideggro, Vanji Sutliću in Ivanu Urbančiču. Vsi trije so v svojih filozofskih delih premišljali epohalno določenost revolucionarnosti in jo povezovali z dovršitvijo metafizike, v kateri z »bitjo ni nič«, s čimer se ravno razvije brezmejno razpolaganje z obstoječim, ki ima svojo podlago v subjektiviteti družbe. Njihova zastavitev tematike totalitarnosti ponuja Komelu most do obravnave javljanja *totalitariuma* v situaciji 21. stoletja oziroma tretjega tisočletja – kjer se po eni strani srečujemo z učinki tehnouznanstvene ter kapitalske globalizacije, po drugi strani pa z mnogimi vidiki dehumanizacije. Oba »procesa« vseeno izkazujeta *isto imperialno bistvo* in *skupno biopolitično jedro*, ki ga velja kot takega domisliti. Svoj razmislek *totalitariuma* poveže predvsem z odstiranjem *mediuma* pri Petru Trawnyju in *tehnosfere* pri Žarku Paiću.

Merilo učinkovitosti je izključevalno in ne sledi meri pravičnosti, vendar nimamo tudi kake višje pravičnosti, v imenu katere bi urejali svet, razen če pravico »vzamemo v svoje roke« oziroma *se je lotimo z družbenimi orodji*. Drugi možni način je, da si *jemljemo svobodo* iz vnaprejšnjega vladanja sveta kot *odprtost za odprtost tega, kar je*.

V zaključnem delu razpravljanja se avtor spet posveti tematiki vladanja sveta kot celote bivajočega, ki pa mu prevlada subjektivitete družbe ne pusti vladati. Tako dopuščanje vladanja sveta je še zlasti pri-

sotno v umetniških stvaritvah, katerih bistva, izvora in porekla ni mogoče izpeljevati iz kakega posplošenega razumevanja ustvarjalnosti. Kot poseben primer lahko v tem pogledu služi arhitekturno delo, ki se zdi najbolj podvrženo oblastniškemu vplivanju, vendar v svoji izvorni zasnovi izhaja iz *arhe sveta*. Tu se naznani vprašanje izvora umetniškega dela in porekla umetnosti, ki presega področje filozofije umetnosti ali estetike, kolikor sega v izkustvo (*Kunst*) vladanja sveta kot naročja vseh področij.

Prof. dr. sc. Žarko Paić
(Univerza v Zagrebu)

Zagreb, 29. 3. 2019

Dean Komel v delu *Totalitarium* nadaljuje obravnavo tematike totalitarnosti, ki jo je načel v zaključku svoje prejšnje knjige *Obeležja smisla* (2016) ob obravnavi družbene utopije. Delo je razdeljeno v tri dele s poglavji: »Filozofija nad družbo, filozofija pod družbo«, »Fenomenološko odstrtje svetnosti sveta«, »Poznost filozofije in zgodnost mislenja«, »Metapolitika Heideggrovih Črnih zvezkov«, »Vanja Sutlić in zgodovinsko mislenje«, »Ivan Urbančič o istini«, »Revolucija med ideologijo, zgodovino in filozofijo – svetovni imperializem«, »Veliki oktober in Veseli december. Še o nekaterih vprašanih oktobrskere revolucije in revolucije sploh«, »Zakaj nas ni več strah Golega otoka?«, »Zgodovinskost Evrope in sence nihilizma«, »Dovršitev metafizike v totalu virtualnosti«, »Oblast v arhitekturi in fenomenološka skica arhontike sveta«, »Vrata umetnosti: od izvora umetniškega dela skozi brezumetniškost do porekla umetnosti«, »Pogovor o umetnosti«.

Avtor v svoji obravnavi uvaja pomembna razlikovanja med totalitarizmom in totalitarnostjo, med totalitarizacijo in totalizacijo, totalitariumom in totalom, z namenom, da se poda razmislek napredujoče »totalne mobilizacije« vsega obstoječega. Kot ključna mobilizacijska moč se pri tem izkazuje *subjektiviteta družbe*. Spričo tega je potreba modificirati samo pojmovanje »družbenosti« kot okvira vzpostavljanja človeškosti človeka. Postavka, da je človek človeški šele s tem, da funkcionira kot družbeno bitje, se namreč »funkcionalno« prevesi v to, da družba odloča, kdo in kaj bo človek in kaj od njega še preostane.

Totalitaristična pojavnost v 20. stoletju se v vzratni retrospektivi tako pokaže ne le skozi drugačno osvetlitev, marveč tudi zatemnitev. Avtor jo poskusi razgrniti z vidika njene prepletenosti s filozofijo, in sicer pri Martinu Heideggru, Vanji Sutliću ter Ivanu Urbančiču. Totalitarizmi so epizoda v totalizaciji subjektivitete družbe, ki je zgovorna v smislu, da »to ni še nič«. Hkrati se sproža tudi vprašanje, kako se v domnevno zunajtotalitarni, »demokratični« družbi *nič ne premakne* v smeri nove humanizacije sveta. Nastopi pomislek, ali niso (bili) vsi poskusi humanizacije pravzaprav zgolj sredstvo dehumanizacije in da tudi sedanje globalno prizadevanje nastopa v funkciji opolnomočenja subjektivitete družbe. Gledano s položaja humanosti, se zdi situacija

brezizhodna, kolikor totalizacija družbe zavzema in prevzema svet v totalu.

Uvodno vprašanje glede možnosti skoka v svet se v zaključku razpravljanja zastavi ob problemu umetnosti. Umetnost, konkretno je podan in obravnavan primer arhitekture, se lahko podreja oblastniškim razmerjem, vendar se prvotno snuje iz reda sveta kot sveta. *Arche sveta*, ki tvori izhodišče filozofije, se tako ponuja kot tisto drugo od *mundus totalitarius*, ki in kot ga reprezentira subjektiviteta družbe. Razlika prezenze sveta in njegove reprezentacije potemtakem opredeljuje razmerje med totalom (kot besedo jo, recimo, uporabi Srečko Kosovel, opozarja avtor) in totalitariumom. Kolikor se razliko na virtualen način ukine, gre to na račun sveta, tako da vse v njem in celota sveta sama postane predmet informativnega izračunavanja. Nasprotno pa je v umetnosti ta razlika očitna kot razpor sveta, ki se v umetniškem delu uskladi, kar nas napoti na premišljevanje in premišljenost, ki ne razpolagata s svetom, marveč ga, lahko rečemo, smiselno obrazložita.

Red. prof. dr. Marjan Šimenc

(Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani)

Ljubljana, 31. 3. 2019

TOTALITARIUM

Avtor: Dean Komel

Pogovor z avtorjem: Jan Peršič

Znanstvena monografija

Humanistična zbirka INR

Urednika: Dean Komel, Tomaž Zalaznik

Jezikovni pregled: Nina Grafenauer Hafner

Recenzenta: prof. dr. Žarko Paić in prof. dr. Marjan Šimenc

Založil in izdal: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,
Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana

Oblikovanje in prelom: Žiga Stopar

Tisk: Primitus, d. o. o.

Naklada: 300 izvodov

Leto izida: 2019

Cena: 25 €

Prepovedana je vsakršna oblika razmnoževanja publikacije brez pisnega soglasja avtorja.

Delo je nastalo v okviru izvajanja raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), raziskovalnega projekta *Kontemporalnost razumevanjskega konteksta ter izražanje osebne in družbene svobode* (J7-8283) in dejavnosti *Infrastrukturnega programa Centra za promocijo humanistike* (I00036).

Publikacija je izdana s pomočjo sredstev Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

