

O TOTALITARIU

Dean KOMEL

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva
cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija | Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,
Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija

dean.komel@guest.arnes.si

Povzetek

Filozofske, zgodovinopisne, sociološke, politološke, kulturološke in druge raziskave totalitarizma v 20. stoletju se osredotočajo na njegovo »družbeno pojavnost«, brez uvida, da je takšna »družbena pojavnost« lahko sama totalizirajoča glede horizonta sveta kot celote bivajočega, čeprav ga jemlje kot svojo »objektivno predpostavko«. Totalitarnost kot *totalitarium* se opolnomočuje s postavljanjem sveta, ki ga diktira totalizacija družbene subjektivitete. Prav tako je sistem produkcije, ki ga

opredeljuje tehnoznanstveni napredek in se globalno kapitalizira, potrebno dojeti v kontekstu opolnomočenja družbene subjektivitete, ki se funkcionalno »objektivira« v totalitarium. Totalitarium vzpostavljajo različni bloki in cone funkcioniranja, vendar ne v zgodovinskem zaporedju, marveč kot konjunktura urejanj razporejanj, podrejanj in preurejanj, ki vsepovsod prevzemajo oblast.

Ključne besede: totalitarium, totalitarnost, družba, subjektiviteta, svet.

On Totalitarium

Abstract

Philosophical, historiographical, sociological, political, cultural, and other studies of totalitarianism in the 20th century focus on its “social appearance,” but predominantly without the insight that this “social appearance” can by itself be totalizing with regard to the horizon of the world as a whole of beings, although they presuppose it as their “objective assumption.” Totalitariness as *totalitarium* is empowered by the functional machination of the worldhood of the world dictated by the totalization of social subjectivity. Likewise, the system of production, defined by techno-scientific progress and capitalized globally, needs to be understood in the context of the empowerment of social subjectivity, which is functionally “objectified” into totalitarium. The totalitarium is established by various blocks and zones of functioning, however not in historical consecutiveness, but rather as a conjuncture of regulations, disposals, subordinations, and re-orderings, which take power over everywhere.

Keywords: totalitarium, totalitariness, society, subjectivity, world.

V sodobni filozofiji, kakor tudi na širšem polju družboslovnih in kulturnih študij ter medijske komunikacije sploh, so se v zadnjih desetletjih dodobra uveljavile koncepcije »globalne družbe«, »družbe znanja«, »postindustrijske družbe«, »informacijske družbe«, »družbe tveganja«, »družbe spektakla«, poleg starih, kakršne so, recimo, »kapitalistična družba«, »socialistična družba«, »masovna družba«, »potrošniška družba« itn.¹ »Družba« je tu vsakokrat v drugačnem oziru, a vendar enotno, naslovljena kot *subjekt* nekega vsezajemajočega svetovnega procesa, ne da bi se ob tem izrecno opredelilo *subjektiviteto družbe* kot procesorja.

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

Svet ne obstaja kot univerzum, marveč funkcionira kot totalitarium.

1 V okviru tega članka ne moremo posebej navajati številnih referenčnih del in avtorjev. Pričujoče besedilo je nastalo v povezavi z mojo knjigo *Totalitarium*, ki je leta 2019 izšla pri Inštitutu Nova revija, zavodu za humanistiko.

Besedilo je nastalo v okviru izvajanja raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), raziskovalnega projekta *Hermenevtični problem razumevanja človeške eksistence in koeksistence v epohi nihilizma* (J7-4631) in infrastrukturnega programa *Center za promocijo humanistike Inštituta Nove revije* (I0-0036), ki jih finančno podpira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

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

Oznaka »totalitarium« je podana v neposredni povezavi s tem, kar smo navajeni razumeti kot družbeno pojavnost »totalitarizmov«, kakršni so zgodovinsko opredelili 20. stoletje. Vendar se med totalitarizmom kot družbenim pojavom in totalizacijo družbene subjektivitete nad svetom začrtuje razlika, ki terja lasten opis in interpretacijo. Opiranje na dosedanje teorije totalitarizmov in družbenih ideologij, ki tičijo za njimi, je zato sicer koristno, a hkrati nezadostno, da bi na tej podlagi lahko opredelili totalizacijo subjektivitete družbe same, ki se ji ni treba posebej opirati na ideološki ali kak drug teror,² saj za vzdrževanje njene oblasti, pod katero vse funkcionira in hkrati nič, zadostujejo kapital, tehnika in spektakel (prim. Trawny 2022; Paić 2022a; Vuger 2023).

242 S tem seveda nikakor nočemo zanikati različnih družbenih oblik nasilja danes, patudi nevsakovrstnih psihopatologij desubjektivacije in deobjektivacije, ki jih spremljajo. Prav tako nočemo spodbijati relevantnosti civilnodružbenih prizadevanj za družbene spremembe, vendar je potreben razmislek, kaj

2 Sheldon S. Wolin v tem kontekstu razlikuje med »klasičnim totalitarizmom« in novim »invertiranim totalitarizmom«: »Totalitarizem je zmožen lokalnih različic; njegove različice iz dvajsetega stoletja se verjetno še zdaleč niso izčrpale, saj imajo bodoči totalitaristi zdaj na voljo tehnologije nadzora, ustrahovanja in množične manipulacije, ki daleč presegajo tiste iz prejšnjega časa. Nacistične in fašistične režime so poganjala revolucionarna gibanja, cilj katerih ni bil le prevzeti, obnoviti in monopolizirati državno oblast, temveč tudi pridobiti nadzor nad gospodarstvom. Z nadzorom nad državo in gospodarstvom so revolucionarji pridobili potrebne vzvode za obnovo in nato mobilizacijo družbe. V nasprotju s tem je invertirani totalitarizem le deloma na državo osredinjen fenomen. Predvsem predstavlja *politični* nastop dobe korporativne moči in *politično* demobilizacijo državljanov. V nasprotju s klasičnimi oblikami totalitarizma, ki so se odkrito hvalile s svojimi nameni, da bi družbo prisilile v vnaprej zamišljeno celoto, invertirani totalitarizem ni izrecno konceptualiziran kot ideologija ali objektiviziran v javni politiki. Običajno ga spodbujajo nosilci oblasti in državljani, ki se pogosto ne zavedajo globljih posledic svojih dejanj ali neukrepanja. Gre za določeno brezbržnost, nezmožnost, da bi resno jemali obseg, v katerem se lahko vzorec posledic oblikuje, ne da bi bil vnaprej predviden.« (Wolin 2010, ix–x.) Oznaka »invertirani totalitarizem« neposredno indicira, da imamo opraviti s totalitarno inverzijo sveta v totalitarium vsled totalizacije subjektivitete družbe.

diktira pogoje možnosti, znotraj katerih se taka prizadevanja aktualizirajo. Kaj strukturira brezpogojno aktiviranje in aktualnost totalitariuma samega?

V dosedanjih opredeljevanjih totalitarizmov kot družbenih in zgodovinskih pojavov je bilo večkrat opozorjeno na težavnost strukturne opredelitve označb »totalitarnost«, »totalitarizem« in »totalitarna družba« (prim. Bracher 1981; Žižek 2002). Claude Lefort, gotovo eden najvidnejših raziskovalcev totalitarizmov v prejšnjem stoletju, je v svoji razpravi *Totalitarna logika* takole opisal *totalitarno družbeno strukturo*:

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

243

Lefort s »totalitarno logiko« meni sistemsko dirigirano *manipulacijo* z družbeno realnostjo, nikakor ne *mahinacije*, ki in kolikor zaznamuje proces totalizacije družbe kot totalitariuma. Totalitarna družbena mahinacija za razliko od totalitarističnih družbenih manipulacij *briše sam svetovno-zgodovinski horizont in njegova tla*, zavljo česar je ni mogoče zgodovinsko umestiti, kakor se, recimo, nacizem in komunizem kot totalitarne družbene pojavnosti razlaga iz zgodovinske situacije 20. stoletja (prim. Erzetič 2019). Da totalitariuma kot mahinalnega prevzemanja oblasti nad vsem ne moremo več umeščati v zgodovino, ne sledi šele iz kakega postmodernističnega razglasa konca zgodovine in temu koncu pripadajočih koncev človeka, umetnosti, filozofije, kapitalizma itn., marveč so nasprotno vsi ti konci (prim. Žižek 2012, Zupančič Žerdin 2022) konec koncev mogoči šele v sklopu *totalizacije družbene subjektivitete*, ki sama lahko povsem mirno in z zadovoljstvom ter vsesplošnim odobravanjem razglasi tudi konec družbe v globalnih oziroma planetarnih razsežnostih. Pri tem se morda za koga vsiljuje primerjava s

propadi preteklih civilizacij, pa tudi z apokaliptičnim koncem sveta, ki ga je vendar uspešno nadomestila »znanstveno« podprta teorija antropocena. Že sama oznaka »antropocen« razkriva mahinacijo s svetnostjo sveta, če upoštevamo, da angleška beseda »world«, tako kot nemška beseda »Welt«, prvotno pomeni »človekov vek«. Morda bi rekli: imperij vrača udarec (prim. Moore 2016; Stiegler 2018).

Vsekakor nas sklicevanje na konec zgodovine, tudi če ga priženemo do njegove naravne pogojenosti, ne odreši *vprašanja resnice te zgodovine*, ki ni zgolj kaka družbeno potrjena zgodovinska resničnost, marveč zadeva vprašanje dogodevanja zgodovinskosti te zgodovine oziroma svetovnosti sveta. Kakor je poznano, se je tega vprašanja lotil Martin Heidegger v svojem zasnutku zgodovine biti kot nihilizma volje do moči, ki ne opredeljuje zgolj kakega družbeno-zgodovinskega poteka in sistemske manipulacije z njim, marveč transformativno procesiranje in proceduro zgodovinskosti same na način *Machenschaft* (prim. Heidegger 1989, 107–132). *Machenschaft*, mahinacija, kot taka poganja mašinerijo totalitariuma, v katerem vse in
244 vsakdo zgolj funkcionira, in razen tega nič.³ Mahinacija je najprej v tem, da tako postavljenemu v funkcijo ni potrebna nobena bitna predispozicija, razlog njegovega obstoja je postavljen s tem, da funkcionira. Mahinalni *kompleks funkcioniranja* tvori pogon družbe kot subjektivitete, ki žene v funkcijo zgolj zato, da vse funkcionira.

Heidegger se je pri razgrnitvi mahinalnega postavljanja vsega v funkcijo deloma oprl na Jüngerjevo formulacijo »totalna mobilizacija« (Jünger 1997), ki v primerjavi s tem, kar Lefort obravnava kot »totalitarno logiko«, seže globlje v samo *metafiziko* totalizacije družbe. Vseeno jo je Heidegger sprejemal z

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

določeno rezervo, in sicer na podlagi uvida, da *Machenschaft* kot taka prikriva svoje metafizično bistvo, kar odločilno prispeva k temu, da se fenomenalnost subjektivitete družbe v procesu njene totalizacije prikazuje kot *velefantom*: v neznanski produkciji svojega videza hkrati zastira in odreka lastni bitni značaj, in sicer na način, da vse postaja enako bistveno oziroma brezbitveno. Ne moremo reči, da totalizacija družbene subjektivitete prevzema temeljno funkcijo biti, kolikor od tega, kar reprezentira bit, ostaja zgolj in samo še funkcija, ki jamči moč funkcioniranja sveta kot totalitariuma. Bolj ko družbena »dogajanja« in »procesi« postajajo funkcionalno fantomski, manj je razvidno in razločno, ime česa sploh še je *družba*, kar seveda ni ovira, marveč pogoj, da se brezpogojno totalizira.

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

245

Fenomenološka raziskovalna metoda, na katero sta se oprla, terja, da je sleherna pozicija vednosti zagotovljena na podlagi fenomenološke deskripcije, ki naj razumevanjski horizont spravi do neke evidentnosti in smiselne razčlenjenosti. Fenomenološka deskripcija se v primerjavi z znanstveni družboslovnimi analizami ne omejuje na to, da na podlagi razpoložljivih podatkov poda bolj ali manj verodostojno sliko družbenih realitet ali celotnega družbenega stanja (prim. Božič 2021; Čapek 2022). Fenomenološka deskripcija mora, da sploh razprostre razumevanjski horizont, pri opisu družbenih fenomenov vnaprej vzeti v zakup, da tisto, kar vsakokratno opredeljuje katerokoli strukturno analizo družbe kot take, bistveno vključuje *nas same*. To, da Mi ne evidentira le kakega družbenega dejstva, pač pa družbeni delujoči subjekt, nikakor ne zagotavlja že samo po sebi evidence izkustva, ki ga imamo z nami samimi. Za to je potrebna izrecna fenomenološka deskripcija življenjskega sveta, ki razgrne, da je izkustvo z nami samimi v korelaciji s horizontom sveta, drugače *sploh ne bi bilo izkustvo* (prim. Učnik 2013). Ta

faktum ima lahko le *konstitutivno* veljavo, ne pa *konstrukcijske*, kar, recimo, razodevata tudi vsa literatura in umetnost.

Ta, neposredno nas same svetno zadevajoča evidenca sama po sebi ne nastopa šele na ravni teoretskega odstiranja družbenih fenomenov, marveč že znotraj najbolj običajnega človeškega delovanja (*praxis*), ki je po svojem smotru napoteno na druge (prim. Nyíró 2023). Produkcija dobrin, kakor tudi njihova prodaja in potrošnja, je v primerjavi z delovanjem zgolj *namensko*, ne pa *samo-smotrno* napotena na druge. Da delujem po sebi in »sebi v dobro« zato ne zanikuje, marveč bistveno odobrava delovanje drugega kot zame – čeprav ne vedno tudi meni – enako-vrednega. Iz tega sledi nadaljnja *evidenca sveta*, ki si ga *delimo skupaj z drugimi*. Da si lahko skupaj delimo neki svet, najsi nas ta po drugi plati medsebojno deli, ne gre jemati le kot kakega družbenega dejstva, saj se sama družbena fakticiteta lahko oblikuje šele na podlagi predpostavke človekovega delovanja in sodelovanja v svetu, ki nam je skupen, najneposredneje na način, da se lahko v njem sporazumevamo (prim. Boelderl 2022). »Mi«, »Vi«, Oni«, »Tisti tam« ... ne izražajo zgolj subjekta kake medsebojno povezane množice, pač pa najprvo in predvsem *svet med nami*.

Prav tendenca medčloveškega sporazumevanja kaže, da »vsem skupni svet« kot celota in v celoti sicer presega človeško delovanje, hkrati pa se izkustveno ne more javljati, če ne vstopa v človeško delovanje, v čemer lahko prepoznamo elementarno zastopanje *svobode*, ki je ni mogoče kar iznajti in konstruirati, kolikor nas ni že našla kot *vnaprej sproščena prostost*. Kot že zmeraj najdena prostost je svoboda konstitutivna za *bit-v-svetu*. Svobodo najbolj od vsega povezujemo z izkustvom samih sebe, vendar se prav v tej povezavi razodeva neodpravljliva zvezanost svobode z nujnostjo, ki predstavlja osrednjo problemsko topiko filozofije od njenih začetkov vse do danes; kot taka sproža *polemos* glede pravične ustrojenosti družbenega sveta in sveta sploh (prim. Komel 2018).

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

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

Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet. (Heidegger 1978, 164.)

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

Heideggrovo formulacijo navajamo, ker strnjeno podaja fenomenološko stališče do apriorija svetovnosti, ki nam vnaprej vlada, kolikor in samo kolikor nam to dopušča sproščena svoboda. Gre za bistveno dopuščajočo svobodo, v kateri lahko prepoznamo naznako kasnejše Heideggrove vpeljave *Gelassenheit*, *sproščenosti* (prim. Heidegger 2004). Poudarek, da vladanje sveta ne sledi iz obstoja, ampak iz svetenja sveta, je v tem pogledu bistven. Čeprav se zdi, da je tu v igri le besedna igra oziroma t. i. *figura etymologica*, gre za pristno fenomenološko naznako *svetnosti sveta* v smislu tega, kar se vnaprej daje, samo po sebi pa ni nikoli dano na način kakega dejstva ali dejanskosti. To, da *svet sveti*, ne pa »je«, »obstaja« ali »biva«, v tej povezavi zato ne pomeni kakega zanikanja obstoja sveta, pač pa priznavanje horizontov njegovega vnaprejšnjega dajanja, kratko malo, priznavanje *svetnosti* sveta. Svoboda, ki nam kot prostost sprosti vladanje sveta, ni kaka subjektivna samogotovost kot zagotovilo izgotavljanja sveta. Ta nikoli ne dovoljuje vladati svetu kot prvotnemu *arche*, marveč ga po lastni samovolji, ki jo dojema kot *sámo* sebe gotovo svobodo, preobraža v svoj totalitarni arhiv, česar ne gre razumeti le na način, da se kak egoistični individuum kot človeški ali nadčloveški polasča sveta in ga spravlja v cono svojih interesov. Gre za oblast družbe kot svet obvladovalne subjektivitete, ki ne dopušča, kaj šele da bi sproščala vladanje sveta. Vsled tega je tudi ne moremo »posplošiti« na kak skupek posameznih človeških

primerkov. Da bi družba funkcionirala kot brezpogojna subjektiviteta, mora postavljati v funkcijo tudi sleherno individualno voljo (prim. Stiegler 2013). Opolnomočenju subjektivitete družbe kot moči zato ustreza neznansko prizadevanje individualnih volj za voljo, ki se lahko izražajo doživljajsko, kulturno, medijsko, akademsko, politično, gospodarsko itn., ne da bi se lahko domogle do česa drugega kot samopromocije tovrstne izrazne moči, nikoli pa ne moči same po sebi. Volja nikoli ne triumfira, kar je morda določilno za mahinalno opolnomočenje subjektivitete družbe.

To nedvomno še nadalje problematizira »družbeno konstrukcijo realnosti«. Katero konceptualno veljavo pripišemo tu »konstrukciji«? Ta konstrukcija, ki smo jo prej razložili od konstitucije, ima lahko samo veljavo systemskega, tehnološko podprtega funkcioniranja, ki ga je Heidegger poimenoval *Gestell*, *postavje* (prim. Heidegger 2003a). Ob tem se zaostri vprašanje, kako družbeno konstrukcijo razumeti na način subjektivitete, če je vnaprej strukturno priključena na obrat tehnološke proizvodnje? Tako tudi ni mogoče trditi, da družba s pomočjo tehnološkega napredka obvladuje svet. Lahko pa to frontalno ekspanzijo tehnologije razumemo kot *tehnosfero* (prim. Paić 2022b) ali *medij* (prim. Trawny 2022), v katerih *družba, ki se tehnologizira*, in *tehnologija, ki se podružblja*, obenem obvladujeta svet ter ga funkcionalno posredujeta v *coni*⁴ *totalitariuma*. Subjektivitete družbe, ki se totalizira v sferi, mediju in coni tehnološke proizvodnje zato ne sestavljajo in predstavljajo le »človeški viri« ali »človeški kapital«, če uporabimo ta tudi poslovno in uradniško standardizirana izraza, marveč je v njeno mahinalno ekonomijo funkcionalno vpreženo tudi vse »tehnološko proizvedeno«, kakor tudi vse »po naravi nastalo«, in seveda v prvi vrsti »javnost«.

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

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

Kant je izhajal iz predpostavke, da je množstvo (v obliki čutnih podatkov) dano in da je enotnost treba konstituirati (sintetizirati). Šele ločevanje teh vidikov in s tem postavljanje kompleksnosti kot problema napravi subjekt za subjekt – pravzaprav za subjekt povezave med množtvom in enotnostjo, ne le za proizvajalca sinteze. Sistemska teorija prelomi s tem izhodiščem in zato ne potrebuje koncepta subjekta. Nadomesti ga s konceptom samoreferencialnega sistema. Potemtakem lahko rečemo, da mora vsako enotnost, uporabljeno v tem sistemu (bodisi kot enotnost elementa, enotnost procesa ali enotnost sistema), konstituirati sistem sam in je ni mogoče pridobiti iz njegovega okolja. (Luhmann 1984, 5.)

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

249

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

sistemske postavljajo samo sebe. Luhmann sam poudari, da »mora vsako enotnost, uporabljeno v tem sistemu (bodisi kot enotnost elementa, enotnost procesa ali enotnost sistema), konstituirati sistem sam in je ni mogoče pridobiti iz njegovega okolja«. Vendar funkcioniranje sistema na način postavljanja v funkcijo ravno na točki lastne samoreferencialnosti izkazuje sistemsko opolnomočenje subjektivitete družbe, v kateri mora vse funkcionirati. Kolikor v tem vse-funkcioniranju izhaja razlika med uspešnostjo družbe in učinkovitostjo tehnologije, za družbo ni več določilna forma sistema, marveč lahko obratuje kot informacijski upravljalni aparat, ki opolnomočuje moč samo in se tozadevno bistveno kaže kot *aparatura moči*.

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

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

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

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

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

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

251

Totalna uniformiranost zaznamuje *totalitarium*. Heidegger znotraj obravnave načela razloga govori o subjektiviteto uma, ne družbe, ob hkratnem poudarku, da subjektiviteta ni zgolj nekaj človeško-subjektivnega. Zdi se, da se Heidegger in Luhmann glede opredelitve subjektivitete do določene točke strinjata, vendar se, medtem ko se Luhmann v okviru obravnave družbe kot avtopoetičnega sistema konceptualno odreče rabi oznake »subjektiviteta«, v Heideggrovi razgrnitvi mahinalne narave *Gestella* kot bistva tehnike, kakor izpričujejo tudi predhodno podani navedki, srečujemo celo z njeno poudarjeno rabo. Kako to, da subjektiviteta ni (več) določilo človeškega subjekta, marveč ga celo odpravlja, a je lahko še zmeraj in vedno bolj mahinalno določilo uma, s čimer ni mišljen zgolj kak Heglov »zvijačni um« ali Marcusejev »instrumentalni um«. Tudi če konstatiramo, da funkcijo te umnosti danes opravljata pametni telefon in umetna inteligenca, je treba to digitalno »revolucijo« funkcionalno

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

252 Michel Foucault, ki je vrsto svojih del namenil genezi subjektivnosti v družbenem, političnem, zgodovinskem, individualnem in biopolitičnem kontekstu, je analize družbene dostavljivosti ter s tem povezanih subjektivacij, subjektifikacij in subjekcij – tu je treba vzeti v poštev vse tri oznake – oprl na *teorijo dispozitivov*. Na njeno veljavnost sta poleg drugih posebej opozorila Gilles Deleuze in Giorgio Agamben. Pomembno je poudariti, da Agamben sam podpira angleški prevod francoskega izraza *dispositif* kot *apparatus*, ki, razen naslova, nastopa tudi v angleškem prevodu Deleuzovega spisa o dispozitivu (prim. Klepec 2007, 30). Agambenu to hkrati omogoči neposredno navezavo na Heideggrovo pojmovanje *Gestella*,⁸ pri čemer poudarja:

7 Oznaka »noosfera«, ki sta jo že v prvi polovici prejšnjega stoletja uveljavila biogeokemik Vladimir Ivanovič Vernadski ter jezuit, paleontolog in filozof Pierre Teilhard de Chardin, se sicer obravnava kot predhodnica oznake »antropocen«.

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

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

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

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

253

upravljati, vladati, nadirati, usmerjati – v nekem koristnem smislu – vedënja, geste in misli ljudi.« (Agamben 2007, 22.) Angleški prevod mesta se glasi: »When Heidegger, in *Die Technik und die Kehre* (*The Question Concerning Technology*), writes that *Gestell* means in ordinary usage an apparatus (*Gerät*), but that he intends by this term 'the gathering together of the (in)stallation [*Stellen*] that (in)stalls man, this is to say, challenges him to expose the real in the mode of ordering [*Bestellen*],' the proximity of this term to the theological *dispositio*, as well as to Foucault's *apparatuses*, is evident. What is common to all these terms is that they refer back to this *oikonomia*, that is, to a set of practices, bodies of knowledge, measures, and institutions that aim to manage, govern, control, and orient—in a way that purports to be useful—the behaviors, gestures, and thoughts of human beings.» (Agamben 2009, 12.)

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

10 Angleški prevod: »Indeed, every apparatus implies a process of subjectification, without which it cannot function as an apparatus of governance, but is rather reduced to a mere exercise of violence. On this basis, Foucault has demonstrated how, in a disciplinary society, apparatuses aim to create—through a series of practices, discourses, and bodies of knowledge—docile, yet free, bodies that assume their identity and their

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

Nekateri so menili, da je Foucault naslikal moderne družbe prav kot disciplinarne dispozitive, v nasprotju s starimi dispozitivi suverenosti. A temu še zdaleč ni tako: discipline, ki jih opisuje Foucault, so zgodovina tistega, kar korak za korak nehavamo biti, naša aktualnost pa se zarisuje v dispozicijah odprte in nenehne *kontrole*, ki se zelo razlikuje od nedavnih zaprtih [prostorov] disciplin. Foucault soglaša z Burroughsom, ki nam napoveduje prej kontrolirano kot disciplinarno prihodnost. Vprašanje ni v tem, ali je to slabše. Kajti sklicujemo se tudi na produkcije subjektivnosti, ki so se zmožne upreti temu novemu gospostvu in ki se zelo razlikujejo od tistih, ki so se pred kratkim uporabljale proti disciplinam. Nova svetloba, nova izjavljanja, nova moč, nove oblike subjektivacije? (Deleuze 2007b, 12.)¹¹

254 Če ponovno vzamemo v zakup zgoraj omenjeno Wolinovo razlikovanje med klasičnim in invertiranim totalitarizmom, je zlahka mogoče ugotoviti, da je »družba nadzora« že prepoznavna znamka klasičnega totalitarizma. A v pogojih invertiranega totalitarizma, ki zaznamuje totalitarium, ne gre za družbo ali za kak njen del, ki je pod nadzorom določenega aparata, marveč za *aparaturu družbe*, ki sama vrši nadzor nad samo sabo v funkciji totalizacije

‘freedom’ as subjects in the very process of their desubjectification. Apparatus, then, is first of all a machine that produces subjectifications, and only as such is it also a machine of governance.» (Agamben 2009, 19–20.)

11 Angleški prevod: »Some have thought that Foucault was painting the portrait of modern societies as disciplinary apparatuses in opposition to the old apparatuses of sovereignty. This is not the case: the disciplines Foucault described are the history of what we are slowly ceasing to be and our current apparatus is taking shape in attitudes of open and constant *control* that are very different from the recent closed disciplines. Foucault agrees with Burroughs who announced that our future would be more controlled than disciplined. The question is not which is worse. Because we also call on productions of subjectivity capable of resisting this new domination and that are very different from the ones used in the past against the disciplines. A new light, new utterances, new power, new forms of subjectivation?« (Deleuze 2007a, 345–446.) Prim. tudi Deleuze in Negri 2002.

lastne subjektivitete. Da bi upor zoper tako »družbo nadzora«, skupaj z revolucionarno spremembo sveta, prepustili, tako kot sugerira Deleuze, agenciji »Nove oblike subjektivacije«, je vsekakor vprašljivo, in več kot to. Namreč: mar ne preobražajo ravno vedno nove in nove uniforme subjekcij, za silo še obravnavane kot »subjektivacije« in »subjektifikacije«, ki jih dostavlja mahinalna totalizacija družbene subjektivitete, svet brez preostanka v totalitarium? V skladu s pogoji te dostave tudi »svet« funkcionira zgolj samo še znotraj aparata in kot diapozitiv na ekranu družbene subjektivitete.¹²

Bibliografija | Bibliography

Agamben, Giorgio. 2007. »Kaj je dispozitiv?« Prev. B. Nedoh. *Problemi* 45 (8-9): 15–28.

---. 2009. »*What Is an Apparatus?*« and Other Essays. Prev. D. Kishik and S. Pedatella. Stanford: Stanford University Press.

Berger, Peter. L. 1967. *The Scared Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday and Company.

Berger, Peter. L., in Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.

---. 1988. *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja*. Prev. A. Debeljak. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Boelderl, Artur R. 2022. »The Sense of Community Is the Community of Sense. On Discovering the ‚We‘ with Eugen Fink and Jean-Luc Nancy.« *Phainomena* 31 (122-123): 151–170.

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

Božič, Andrej (ur). 2021. *Phenomenology and Sociality. The 6th Conference of the Central and East European Society for Phenomenology. Abstracts*. Ljubljana: Institute Nova Revija for the Humanities.

Bracher, Karl Dietrich. 1981. »The Disputed Concept of Totalitarianism.« In *Totalitarianism Reconsidered*, ur. E. A. Menze, 11–33. Port. Washington, NY: Kennikat Press.

Čapek, Jakub. 2022. »Mit Fink am Tisch. Zu Eugen Finks Philosophie der Sozialität.« *Phainomena* 31 (122-123): 172–186.

Deleuze, Gilles. 2007a. »What Is a Dispositif?« V G. Deleuze, *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995*, 343–352. Los Angeles in New York: Semiotext(e).

---. 2007b. »Kaj je dispozitiv?« Prev. P. Klepec in D. Kršić. *Problemi* 45 (8-9): 5–14.

Deleuze, Gilles, in Antonio Negri. 2002. »Družba nadzora.« Prev. P. Klepec. *Filozofski vestnik* 23 (3): 167–177.

Dyer, Geoff. 2012. *Zona: A Book About a Film About a Journey to a Room*.
256 Edinburgh: Canongate Books.

Erzetič, Manca. 2019. »Vprašanje o zgodovinski umeščenosti človeške eksistence.« *Annales. Series historia et sociologia* 29 (4): 577–588.

Heidegger, Martin. 1978. »Vom Wesen des Grundes.« V M. Heidegger, *Wegmarken*, 125–174. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2003a. »Vprašanje po tehniki (1953).« Prev. I. Urbančič. V M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, 10–46. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2003b. »Prevladanje metafizike (1936–1946).« Prev. A. Košar. V M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, 78–110. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2004. *Razgovori na poljski poti*. Prev. A. Košar in M. Soldo. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

---. 2014. *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. GA 96. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2022. *Načelo razloga*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Jünger, Ernst. 1997. »Totalna mobilizacija.« Prev. S. Krušič. *Nova revija* 16 (179): 78–90.

Jünger, Friedrich Georg. 2010. *Die Perfektion der Technik*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Klepec, Peter. 2007. »Ob mestu in vlogi dispozitiva pri Foucaultu.« *Problemi* 45 (8-9): 29–57.

Komel, Dean. 2018. »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*, ur. M. Miladinović Zalaznik in D. Komel, 73–84. Bern etc.: Lang..

---. 2019. *Totalitarium*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

Lefort, Claude. 1999. »Totalitarna logika.« Prev. P. Klepec. V C. Lefort, *Prigode demokracije. Izbrani spisi*, 63–82. Ljubljana: Liberalna demokracija.

Lemmens, Pieter. 2022. »Thinking Technology Big Again. Reconsidering the Question of the Transcendental and 'Technology with a Capital T' in the Light of the Anthropocene.« *Foundations of Science* 27: 171–187.

Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 257

Moore, Jason W. (ur.). 2016. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press.

Nyírő, Miklós. 2023. »Hermeneutics, Practice, Event. An Attempt at Re-Conceptualizing Human Agency.« *Phainomena* 32 (124-125): 29–52.

Paić, Žarko. 2022a. *The Return of Totalitarianism. Ideology, Terror, and Total Control*. Berlin: Springer.

---. 2022b. *Mišljenje in brezno zgodovine. Od metafizike do tehnosfere*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

Schütz, Alfred. 1932. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien: J. Springer.

Stiegler, Bernard. 2013. *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals. Disbelief and Discredit. Vol 2*. Cambridge: Polity Press.

---. 2016. *Automatic Society. Volume 1: The Future of Work*. Cambridge: Polity Press.

---. 2018. *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press.

Trawny, Peter. 2022. *Tehnika.Kapital.Medij. Univerzalno in svoboda*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Učnik, Lubica. 2013. »Science and Lebenswelt.« *Phainomena* 22 (84-85): 25–50.

Urbančič, Ivan. 1971. »*Leninova filozofija*« ali o imperializmu. Maribor: Obzorja.

---. 2012. *O krizi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Vuger, Dario. 2023. »Spektakel in čas v sodobni filozofiji.« Prev. A. Koželj. *Phainomena* 32 (124-125): 53–90.

Wolin, Sheldon S. 2010. *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton: Princeton University Press.

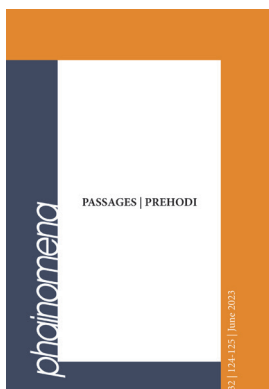
Zupančič Žerdin, Alenka. 2022. *Konec*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Žižek, Slavoj. 2001. *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*. London: Verso.

---. 2012. *Življenje v času konca*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

phainomena

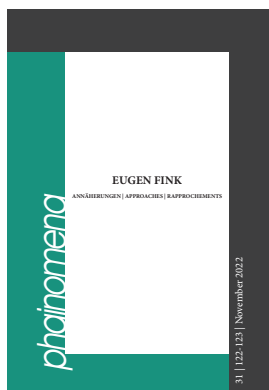
REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena 32 | 124-125 | June 2023

Passages | Prehodi

Alfredo Rocha de la Torre | Miklós Nyírő | Dario Vuger |
Ming-Hon Chu | Maxim D. Miroshnichenko | Jaroslava
Vydrová | Malwina Rolka | René Dentz | Igor W. Kirsberg |
Izak Hudnik Zajec | Primož Turk | Adriano Fabris



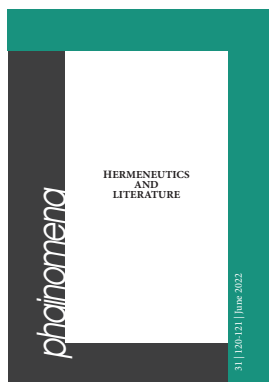
Phainomena 31 | 122-123 | November 2022

Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp – Dean Komel (*Hrsg. |*
Eds. | Dirs.)

Eugen Fink

Annäherungen | Approaches | Rapprochements

Cathrin Nielsen | Hans Rainer Sepp | Alexander Schnell
| Giovanni Jan Giubilato | Lutz Niemann | Karel Novotný
| Artur R. Boelderl | Jakub Čapek | Marcia Sá Cavalcante
Schuback | Dominique F. Epple | Anna Luiza Coli | Annika
Schlitte | István Fazakas



Phainomena | 31 | 120-121 | June 2022

Andrzej Wierciński & Andrej Božič (*Eds.*)

Hermeneutics and Literature

Andrzej Wierciński | John T. Hamilton | Holger Zaborowski
| Alfred Denker | Jafe Arnold | Mateja Kurir Borovčič |
Kanchana Mahadevan | Alenka Koželj | William Franke |
Monika Brzostowicz-Klajn | Julio Jensen | Małgorzata Hołda
| Ramsey Eric Ramsey | Beata Przymuszała | Michele Olzi |
Simeon Theojsa | Sazan Kryeziu | Nysret Krasniqi | Patryk
Szaj | Monika Jaworska-Witkowska | Constantinos V. Proimos
| Kamila Drapało | Andrej Božič | Aleš Košar | Babette Babich

