

EKSISTENCA, DOGODEK IN KAPITAL. KAKO MISLITI BREZ ZGODOVINE

„Modrost in upor: dva strupa.“
Emile M. Cioran, *Misliti proti sebi*

35

1. Hermenevtika roba: nepripadanje?

Začetek je v znaku odpora proti monotonosti dela. Nemogoče je zanikati tudi željo po doseganju že vnaprej izgubljene celine. Spomnite se, Rimabud v *Življenju v peklu* oznani obdobje odprtosti kot okrutne nedolžnosti. Osvojiti svet energije, s katerim modernost sprejema vonje novega, eksotičnega, izvornega in prihajajočega, pomeni pristati na zakon svetoskrunstva lepote v imenu brepogojnega napredka. A pozablja se, da ta patos utopije in revolucionarnega zanosa že na začetku napotuje na krizo smisla. Stvar ni v sumu o možnosti radikalne spremembe sveta. Sprašujemo se o nečem povsem drugem. Kako upravičiti željo po radikalni spremembi, če se svet ne dogaja kot tisto, kar izhaja iz biti filozofije in umetnosti? Če, potemtako, namesto sveta svobode in modrosti vse postaja popolni pogon tehnike in racionalnosti, brez izjeme in brez možnosti poslednjega svetega bega nekam izven tega sveta, ali potem sploh še obstaja izhod iz tega začaranega kroga? Kaj pomeni misliti? Zahodni odgovor na to vprašanje je celota zgodovinske zavesti. Ta se razvija od mita, religije, umetnosti in filozofije, do znanosti. A načeloma misliti pomeni pripovedovati bivajoče v njegovem „je“ in onkraj prisotnosti. Podedovane simbolne forme mišljenja so stabilne v svojih spremembah: filozofija v pojmu,

religija v doživljanju vere, umetnost v občutku, znanost v eksperimentu in metodi tistega, kar je. Kdaj in kako nekdo postane obdan z mišljenjem kot filozofijo ali vero, z doživljanjem, občutenjem, eksperimentom in metodo? Ne smemo se zadovoljiti z odgovoromo, da vsako mišljenje odgovarja značaju človeka. Filozofija se Kierkegaardu pojavlja kot eksistencialna vera. V trenutku rušenja vseh transcendentalnih iluzij, nastane notranje izkustvo stiske pred breznom svobode. Odločitev o lastnem načinu razmišljanja je odločitev o lastnem načinu življenja. Vse ostalo je neverodostojna fikcija o „naključju“ ali „nujnosti“. Obsojeni smo na lastne zmožnosti. V mojem primeru se je vse zgodilo nenadno, bliskovito, meteorsko. Ustrezna se mi zdi Deleuzova trditev, da mišljenje nastaja kot dogodek in ni z ničemer vnaprej določeno. Želja po razumevanju tega dogodka združuje v sebi moč svobode in ljubezni. Življenje nastane kot dogodek intenzitete in ekstenzitete moči. Nietzsche nas spomni na tisto, kar so vedeli že Grki. Filozofija ni samo želja (*horeksis*) po modrosti (*sophia*). Je poslanstvo (usoda), da se tistemu, kar po sebi nima cilja in namena, podari smisel. Od Heraklita do sodobnih filozofov filozofija označuje nalogo in največjo možnost človeka sploh.

V času opuščanja mističnih potovanj v Indijo, po propadu utopije iz leta 1968, so bili povsod vidni znaki zamenjave paradigme, s katero se zares začne „moj“ način mišljenja: od tehnologije dela do kulture kot nove ideologije ali od sistema do razlike. Prve knjige, ki so se mi odprle same in se niso zaprle do danes, so bile ključnega pomena za moje ukvarjanje s filozofijo: *Uvod u Heideggera*, izdan leta 1972, in knjiga Vanje Sutlića, *Praksa rada kao znanstvena povijest* iz leta 1974. Moja gimnazijska leta je zaznamovalo branje filozofije in poezije in Liberova izdaja poezije Fernanda Pessoae, *Posljednja čarolija* iz leta 1973 v prevodu Mirka Tomasovića, predstavlja tretjo pot, ki vodi do moje eksistencialne odločitve. Biti na robu, zunaj vsega dogajanja, mi je vse do danes pomenilo imeti svobodo pri oblikovanju lastnega mišljenja brez potrebnih kompromisov. Pa še nekaj izjemnega. Iz province in margine je bilo potrebno narediti lastni vrt razklanih stez duhovnega bitja. Da, to je bil moj izbrani program. Ne glede na to, da se je zdelo, in se mnogim še danes zdi, bizarno, sta bila takšno življenje in eksistencialna odločitev samo sredstvo za ohranitev prostora svobode. Na predstavitvi revije *Tvrđa*, posvečeni telesu in telesnemu obratu, na Dunaju, oktobra 2006, je nekdo iz občinstva vprašal, kaj pomeni

naslov našega časopisa; odgovor je bil sledeč:

„Veste, to je star hrvaški izraz za grajsko utrdbo, za nastanek mesta okoli samostana in vojnih citadel. Našo zgodovino označujeta klavstrofobija in svoboda. *Tvrda* označuje duhovni prostor dialoga z lastno dušo v prostovoljnem izgnanstvu.“

Zanimivo je, da je vprašanje iz publike postavil mlad študent antropologije, Indijec, rojen na Dunaju, tujec v svojem mestu, večni Drugi za rešetkami jezika in temnega sijaja svobode. Šele takrat sem resno začel brati poznega Wittgensteina in razreševati njegovo mistiko faktičnosti. Vsi prihajamo iz lastne tujine v svet. Jezik je vedno ovit s kopreno te zgodovinske faktičnosti. Neizrazljivost izhaja iz neizrekljivosti sveta in ne iz šahovske plošče jezika. Kdor želi razumeti Drugega mora za vedno opustiti iluzijo o vladavini novoveškega subjekta. Kot skrajno je označeno tisto mišljenje, ki danes zmagoslavno obnavlja diktaturo subjekta kot alternativo prav tako izpraznjenim potopitvam v mistiko neizrekljivega tistega, ki se imenuje pra-doživljaj zavesti. Obstajata dva načina za soočenje s skrivno vzpostavitevijo enotnosti zavesti in časa v tvorbi zahodnjaškega pojma osebe. Oba izhajata iz nečesa, kar pripada drugim epohalnim dogodkom mišljenja, ki odgovarjajo kulturnemu kodu. Prvi se nanaša na grški pojem misterije, drugi pa na krščanski pojem mistike. Medtem ko je pri Grkih stvar v primatu enotnosti izkustva dialoga z Drugim, v krščanskem svetu srednjega veka začetki evropskih jezikov kažejo mrzlično ubesedovanje neizrekljive skrivnosti Božjega imena. Veliki mistiki, od Angelusa Silesiusa do telesne ekstaze Tereze iz Avile, so vedno napovedovalci prihajajočega. To se dogaja v znaku enotnosti sveta, jezika in osebe. A razlika z grškim misterijem je predvsem v tem, da mistika vedno že predpostavlja osamljenega človeka, bitje okovano z mukami tesnobe in slabe vesti.

Najznačilnejša kritika tega paradoksalnega kvietizma in osvobajanja subjekta iz lupine tragičnega bitja obžalovanja je Heglova analiza Antigone. Antigona ne izvaja transgresije moralnega zakona skupnosti iz zavesti, temveč iz tragične svobode odločitve političnega ali splošnega zakona. Psihoanaliza s poudarkom na tako imenovanem individualnem subjektu se vedno

nahaja v zasnutku zgodovinskih zmožnosti, ki so oblikovale zahodnjaški individualizem. To ne velja samo za dimenzijo srednjeveške teologije, temveč se nadaljuje v sekularni različici in ustvarja moderni liberalizem. Govoriti v prvi osebi ni diskurz filozofije subjektivnosti, ki ima za model metafiziko svetlobe in razsvetljenja. Nasprotno, prva oseba ednine pripada govoru subjekta v revolucionarni zavrnitvi suverenosti Boga ali monarha na pragu moderne epohe. V tem smislu je potrebno malo več zmernosti, ne pa tudi skromnosti, ko filozofija danes deluje kot v skeču Johna Cleesa iz *Letečega cirkusa Monty Pythona*, v katerem parodirajo današnje medijske teoretike, ki trdijo, da je „njihova“ interpretacija prava zgolj zato, ker je njihova, povsem nepomembno pa, je ali je avtentična in verodostojna ali pa bi jo lahko brez slabe vesti vrgli v koš za smeti.

38

Pripadam generaciji, ki se je oblikovala v 80. letih 20. stoletja, v času dekadence realnega socializma v bivši Jugoslaviji. Študij političnih ved in magisterij iz filozofije o *Problemu slobode u egzistencijalizmu Jean-Paul Sartrea* sem zagovarjal na Fakulteti za politične znanosti v Zagrebu leta 1986. Svoje raziskave o humanistiki in družbenih znanostih ter teorijo umetnosti sem pričel s tistim, kar se imenuje postmoderni obrat: Marx, Nietzsche, Heidegger in poststrukturalistična misel Derridaja, Deleuzea, Foucaulta, Lyotarda in druge sledi so označevalci ene nereduktivne identitete. Že ob prvem srečanju z dogodkom padca berlinskega zidu je bila pojmovna tvorba tistega prihajajočega izvedena iz jezika tega mišljenja. Tekst, ki sem ga predstavil na interdisciplinarnem simpoziju o kulturi v Sarajevu septembra 1989, tik pred revolucionarnimi dogodki v Berlinu, Pragi in Budimpešti, je bil naslovljen „Dekonstrukcija kulture kao ideologije“. Potem se je vse dogajanje pospešilo, zgodovina pa je postala brez „smisla“, čisti tok, z vse večjo stopnjo intenzitete in močjo konstrukcije-dekonstrukcije. Še več, po tem se je vse kristaliziralo v fraktale razstavljene zgodovine. Ostali smo brez jezika, dobili pa smo spektakel vizualizacije Realnega.

Dovolite mi, da samo na kratko opozorim na naslednje: Med leti 1988–1989 sem delal kot raziskovalec kulturne politike in kulturnega razvoja na Zavodu za kulturo Hrvatske na projektu „Kulturne pretpostavke tehnološkoga razvitka: primjer Japana“ skupaj z več sociologi, kulturologi in ekonomisti. V svojem delu sem obdelal na pogled „eksotični“ problem arhetipa japonske

kulture v analizi mitske in religijske zavesti skozi zgodovino (šintoizem, zen budizem, konfucijanstvo). V hibridni identiteti Japonske, ki je v 20. stoletju popolnoma spojila tradicionalni kulturni kapital in nove tehnologije, sem našel nekaj povsem novega. Ne to, kako se Zahod navdušuje nad japonskim „čudežem“ in kulturo, temveč, kako Japonci skrivoma kažejo znake fascinacije nad zahodnim mišljenjem in logiko racionalnega napredka. Veliko je primerov: književnik Mishima, filmski režiser Kurosawa, modni oblikovalec Yamamoto, filozof Nishida. To bi lahko označili s pojmom *kamigrafjski simulaker*, ki bi ga lahko razložili kot ustvarjalno načelo množice v prevzemanju od Drugega, ki spoji šintoistični način mišljenja in, kar vsekakor ne preseneča, Baudrillardov vodilni pojem. Kljub očitni hermenevtičnosti besedila, je bila vodilna predpostavka tisto, kar mislim da pripada „biti“ naše tehno-znanstvene dobe:

„Tehnologiziranje kulture se sočasno odvija kot proces kulturalizacije tehnologije. Sodobna japonska družba vodi to dialektiko odnosa med tehnologijo in kulturo na takšen način, ker ne dopušča, da bi „sistem“ ogrozil „življenje“, temveč skozi intuitivno opazovanje zgodovinsko-časovnega obzorja, v katerem se je oblikoval japonski ethos, vodi k skladnosti tehnologije in kulture.“¹

Spomini na konec 80. let 20. stoletja prinašajo s seboj še eno delovno hipotezo o poti mišljenja. Gre za zastavljeni in nedokončani tekst doktorata o Heideggerju, filozofiji politike in postmoderni, ki sem ga oddal Vanji Sutliću leta 1988. Leto dni kasneje je Sutlić umrl in vse, kar je ostalo, je bila druga, „spremenjena smer“. Doktoriral sem leta 2005 s sorodno temo, a z mnogo bolj interdisciplinarnim pristopom, ter objavil istega leta knjigo *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija* pri založbi Antibarbarus.² Vloga mojega nepozabnega prijatelja, založnika in urednika Alberta Goldsteina v artikulaciji ideje same knjige je izjemno pomembna. Vprašanje odnosa med mišljenjem

1 Žarko Paić, „Japan: Moć kamigrafjskoga simulakruma“, v: *Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb, 1996, str. 81.

2 Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.

in delovanjem v dobi tehno-znanosti ni ostalo v zavetrju preteklosti. V knjigi, ki sem jo leta 2013 izdal pri založbi Bijeli val, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, sem izčrpno premislil vprašanje konca subjekta in prihajajoče demokracije v korporativnem sistemu globalnega kapitalizma. Po koncu suverenosti nacija-država smo vrženi v odprto polje politike dogodka.³ Namesto svobode, pojem dispozitiva moči informacijske ekonomije prevzema mesto in funkcijo države in družbe, politike in kulture. Alternative temu abstraktnemu stroju „napredka“ so nemočne, od fundamentalizma do terorja, od antiglobalizacijskih gibanj do subverzije in odpora, sama mreža pa deluje kot stabilnost v spremembah. Slednji izraz je tisti, ki ga danes prevzemam v svojih analizah kapitalizma in ga je leta 1969 izrekel Heidegger v svojih *Provansalskih seminarjih*.⁴

40

Ko sem leta 2000 utemeljil časopis TVRĐA, so se mi odprle vse poti. A za vse tisto, kar je bilo med leti 1960–1980 v znamenju ideoloških konfliktov bolj dogmatičnih struj, a manj v znamenju pristnih filozofskih smeri, se mi je zdelo, da spada na zapuščeno pokopališče prividov. Po petnajstih letih in številnih tematkih sklopih izbranih avtorjev različnih šol in intelektualne radovednosti, od Heideggerja in Deleuzea, Derridaja, Lacana in filozofije medija, filozofije politike, kognitivnih znanosti in teorije sodobne umetnosti, po mednarodnih konferencah in ducatu knjig v knjižnici *Tvrđe*, je mogoče reči samo sledeče. Nikomur ne polagam esencijalnih računov, razen samemu sebi; od nikogar ne pričakujem ničesar drugega razen, kot vedno, od naše kulture doktrino brezbržnosti in zavezo k zakrivanju; ne zanimajo me institucionalne korporacijske igre prestola in moči; revija ne potrebuje znanstvene pokritosti, da bi se spremenila v kolovoz istega brez razlike; konec koncev ustvarjalna blaznost ostaja zaščitni znak igre, brez katere bi ustvarjalnost služila le prekrivanju filistrskega gneva mediokracije. Prva številka *Tvrđe* je bila posvečena izgnanstvu in intelektualni migraciji z naslovnico Anselma Kiefera iz ciklusa *Meteori*, jubilejna številka iz leta 2014 pa predstavlja sklop teoretskih beganj od Agambena do Rancierea in sodobne estetike, od Kittlera in nevroznanosti do filozofije politike danes.

3 Žarko Paić, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013.

4 Martin Heidegger, *Vier Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt/M, 1977.

Svoboda in ljubezen do resnice v svojem prvotnem pomenu povezujeta obstoj in čas. Svoboda ni nekaj v svetu. Brez temelja v zunanjem ali notranjem je njena bit v odprtosti dogodka. Ta odprti prepad, iz katerega nastaja svet kot poizkus osmislitve obstoja, bivajočega in biti človeka je mogoč samo ob bitnem mišljenju, ki na sledi Schellingu odpira prihajajoče mišljenje. Koliko je v tem potrošniškega stališča, tako imenovane svobode izbire kot različice neoliberalnega kalvinizma, s katero danes paradirajo razni kritiki z neusahljivo vero v trg in individualizem, ni potrebno izgubljati besed. Njihovo obsedenost je mogoče reducirati na vprašanje svobode z vidika „koristi“ in „škode“ za posameznika in družbo. Ta vrsta *cost-benefit* filozofov še vedno misli, da danes obstajajo „družba“, „država“ in „posameznik“, ter, da je poslednja naloga mišljenja ograditi svobodo od vpliva Leviatana, oziroma od totalne države. Misliti svobodo pravzaprav pomeni obratno. Prva predpostavka tega obrata je, da je potrebno opustiti vsako vero v onostranstvo in tostranstvo, posebej pa v utilitarne kriterije razuma, po katerih se svoboda reducira na racionalni izbro. Namesto Boga kot poslednega razloga svobodne izbire „človeka-podjetnika“, njegovo izpraznjeno mesto zasedejo duhovi Hobbesovih konfliktnih strasti. Zato je nesmiselno govoriti o ideji svobode v epohi inflacije svobode (*liberties*) za vse in vsakogar, kar pomeni za nič in nikogar. Problem sodobne filozofije ni v množici poti ali orientacij, temveč v tem, da so le-te postale specializirano znanje strokovnjakov za prodajo mikro-partikularizma. Po veličastnih zahtevah totalitete v Heglovi misli, se skozi celotno 20. stoletje spuščamo v jazbine in brloge mikro-politike in mikro-filozofije z vse večjo intenzivnostjo specializiranja in klasificiranja „celote“. Na ugovor, da se ukvarjamo z „vsem mogočim“, od ontologije in teorije znanosti do filozofije kulture, semiotike mode in političnih teorij deliberativne demokracije, je možen samo en odgovor. V dobi totalnega marketinga idej, se mora filozof, če parafraziram Deleuzea in Guattarija iz spisa *Kaj je filozofija?*, ukvarjati z „vsem mogočim“, da bi tistim, ki se ne ukvarjajo z ničemer, da svet korporativnega kapitalizma mrež, ki jim vladajo brezznačajske maske *Nikogar in Ničesar* obstaja samo kot nihilistična zgodba brez resnice in sveta. Filozofija ni igra steklenih biserov, pa tudi ne marketing za neoliberalne čarovnike.

Ljubezen je za svobodo prostor izpolnjenja primarne možnosti ne le človeka, temveč vseh živih bitij. Zato ni čudno, da sta ti dve stvari ključni za

začetek filozofije v tragičnem obdobju Grkov. Enako pa velja tudi za začetek moderne umetnosti. Za razliko od svobode, s katero se pričinja zgodovina v znaku gneva, kot to lucidno izpostavlja Peter Sloterdijk v delu *Srd in čas*, ko navaja besede Ahila iz Homerjeve *Iliade*, v kateri ponos in nečimrnost izzoveta pravično jezo proti krivicam, ljubezen predhaja svobodo, ker predstavlja neugasljivo željo po življenju v splošnem. Tako, v primeru filozofije, ljubezen presega telesnost. Stvar je v nečem mnogo bolj trajnem. Metafizične lestve, po katerih se človek dvigne do lastnega dostojanstva, če je pokoren suženjskemu služenju brezobličnemu, so izgrajene iz pojmov. Zaradi njih se misel, poleg eksperimenta, podaja v bitko. Kar je mogoče misliti ima moč resničnosti, pa četudi gre za utopično kraje v deželi Nikjer. Ljubezen govori kot pogoj za možnost svobode. Željo po resnici svoboda osvobaja od ne-resnice in postaja tisto, kar se danes znova razbira iz novih pristopov k sv. Pavlu v njegovi duhovni preobrazbi. Giorgio Agamben v svojem ponižnem branju *Pisma Rimljanom* najde povezavo med ljubeznijo do bližnjega, Drugega in skupnosti med zgodnjim krščanstvom in Marxovo idejo komunizma. Čas, ki preostaja med mesijanskim in zgodovinskim časom pripada prav tej poti popolne preobrazbe.⁵ V pogovoru z Agambenom pred nekaj leti mi je postalo bolj jasno, kako se ta pot zahodnjaške filozofije razlikuje od stoiških zahtev po kozmopolitni skupnosti in od apokaliptičnega zgodnjega krščanstva z njegovo vero v drugi prihod Mesije.

Konec grškega poslanstva v epohalnem odpiranju filozofije kot sveta in začetek religiozne skrivnosti pričakovanja rešilnega „tukaj“ in „zdaj“ je v resnici ključni dogodek za razumevanje odnosa med filozofijo kot življenjem in željo po njegovi spremembi. O tem, kako pomembno je to za nas danes, izdatno govori Heidegger v razpravi „Čemu pesniki?“,⁶ sledeč Rilkejevi pesmi *Devinska elegija* „Spremeniti moraš svoje življenje“ (*Du muss dein Leben ändern*), opisuje dva temeljna pojma ljudskega obstoja v dobi tehno-znanosti in družbe nadzora. To sta sprememba in življenje. Brez spremembe življenja, se celotni patos spremembe sveta zdi nesmiseln. Čemu vse revolucije, četudi jih vodijo

5 Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2006.

6 Martin Heidegger, „Wozu Dichter?“, u: *Holzwege*, V.Klostermann, Frankfurt/M., 2003., 8. nepromijenjeno izd., str. 268.

plemeniti cilji in žrtve za najbolj vzvišene cilje, če se samo življenje zaključi kot pošastna brezdomovinskost nihilizma. Lyotard je imel prav. Največja tragedija Ojdipa ni v incestu z materjo in uboju očeta, temveč v izgnanstvu na kraj sveta, kjer dolgčas preživetja nima niti grenkega priokusa po kazni za nemogoči zločin storjen v preteklosti.

Ljubezen in svoboda torej določata pomen zgodovinskega svetovanja sveta in ne le izjemnih bitij, kakršno je človek. Možnost spremembe sveta kot možnost spremembe lastne poti mišljenja (*metabolé*) izhaja samo iz metafizične želje po svobodi. Z njo se odpira pot resnice. V knjigi, ki jo bo v kratkem izdala založba Litteris, naslovil pa sem jo *Treća zemlja: Tehnosfera i umjetnost*, se zadnji esej ukvarja z idejo absolutnega pesništva in ničā v delih Paula Celana. V sogovoru z njegovo pesmijo „Veliko žareče nebo“ in zahvalnim govorom, ki ga je imel ob podelitvi nagrade „Georg Büchner“ leta 1960, poizkušam pokazati, kako se jezik odpira in zapira v mišljenju od *alethéie* do *apokalipse*. Na kratko, kako se nam odvija življenje na koncu zgodovinskega sveta, v katerem se *alethéia* kaže kot *apokalipsa* (brez apokalipse). Namesto svobode in ljubezni kot pristne možnosti govornice jezika in telesa (svobode in želje), se znajdemo izročeni moči vladavine tehnosfere. V racionalni konstrukciji in načrtovanju prihodnosti kot kibernetičnega stroja upravljanja, niso „možnosti“ nič več na delu. Sedaj vlada „dolžnost“, da se svoboda in želja po spremembi postavita v logiko delovanja racionalnega izbora, tistega, kar odloča pragmatični interes, cilj in smisel kapitala v dobi informacijske ekonomije. Filozofija in pesništvo torej nista posel in danost neke strukture in neke anonimne eksistence v znaku bega od tako imenovane stvarnosti. Iz njihove usode nas nagovarja bit našega obstoja v času absolutne izračunljivosti bivajočega. Naše življenje je dar in stalna prisotnost spremembe. Reka edinstvenosti življenja zahteva prevzemanje odgovornosti za naše mišljenje. Ker, če za človeka ni tretje zemlje, kot pravi Kafka v svojem *Dnevniku*, potem je potrebno zatreti nečimrnost in „samolastnost“ ega in se napotiti k drugim pripravam in tavanjem v različnih smereh tega labirinta idej k tistemu, kar je edino mogoče in nujno. Kaj je to? Filozofija prihodnosti? Mišljenje utopije?

2. Odprtost in razlike: zgbani jezik prihajajočega

44

Na tej točki bi bilo potrebno prenehati z nizanjem referenc na realnost mojega duhovnega življenjepisa. Danes je vse apokrifno, tudi naša življenja v skupni grobnici imenovani korporativna kultura digitalnih mrež. Obstaja pa še ena spodbuda za delovanje etične odgovornosti uma, kakršno je postuliral razsvetljeni blaženi Kant. Ta spodbuda ni nič drugega kot ravnodušnost do Drugega. Pošastno, kajne? Ali se ne zdi, da s tem odpada tudi „velika zgodba“ etičnega obrata in mesijanske pravednosti? Od Jonasa in Lévinasa naprej se jo utemeljuje z različnimi bioetičnimi smermi spoštovanja svetosti življenja Drugega. To ni nujno drugi človek, temveč predvsem žival v vlogi Drugega. Zdi se, da je brezbržnost posledica preobrazbe metafizike uma-telesa v tehnogenetski način ustvarjanja informacije kot blaga ali *ready made* objekta. Pri tem se kot blago ne iznačuje več formalni predmet izmenjave na trgu. Vse postaja informacija. Znotraj prostora-časa interaktivne komunikacije kot diskurza in dialoga izmenjave na trgu, informacija zamenjuje ontološki pojem bivajočega. Model te anti-metafizike ni *agora* ali Sokratova učna ura demokracije za svobodne in enakovredne meščane, temveč neoliberalna korporativna racionalna izbira. Šola ekonomistov iz Chicaga je povezala etiko in ekonomijo. Vprašanje (javnega) dobrega in skupnosti je postavljeno v odnos s koristjo in interesom posameznika, ki se ga dojema kot proizvod kapitalizma moderne dobe tehno-znanosti in trga. Ta vrsta brezbržnosti je najbolj pošastna oblika konca metafizike sploh. Z njo izgubimo tudi razlog za kontemplacijo o Bogu in pomenu njegovega skrivnega načrta rešitve človeka. Ostaja samo jasno izrečena postavka vsakega in nikogar v tem svetu: *Drugi ni „moj“ problem*.

Enostavno se nahajamo potopljeni v virtualne svetove aktualnosti. Ti nenehno implodirajo v vseh smereh po načelih neprestanega postajanja. Kot pošasti se rojevajo iz ničesar. Nato pa dobivajo značaj fluidnosti in fleksibilnosti tako kot informacije na trgu *reality showov* kapitalistične ekonomije. Za pojme tistega, kar je še mogoče imenovati filozofija, ne vemo, na kaj se nanašajo, niti, kako filozofija odgovarja na to, kar se dogaja s svetom; po Heideggerju in Wittgensteinu so očitno postali stvar jezika tehnične dispozicije. Izgleda, da se uresničuje predpostavka, po kateri tehno-znanost, kibernetika in transhumanizem pojmov ne gradijo več onto-teološko, kar pomeni „od zgoraj

navzdol“. Namesto triade, ki je vladala do Hegla in njegovega dialektičnega in nedialektičnega obrata, se, od Marxa preko Adorna do Lacana, srečujemo z logiko binarnega kôda. Dvojina namesto trojine postavlja pod vprašaj metafizični ustroj zgodovine, namen in cilj, smiselnost ideje znotraj njene realizacije, besedo, odnos bivajočega, Boga, narave in človeka, ne glede na to, ali gre za duhovno izkustvo sveta ali za neko vrsto znanstvene racionalnosti kot nadomestka za red in strukturo v kaosu. Mislim, da se problem ne nahaja v izostanku reda v novi ne-metafizični strukturi mišljenja, kakršna se danes nahaja v filozofiji medijev, posthumanizmu, digitalni estetiki, političnih teorijah antiesencijalizma, temveč v presežku kategoričnega nereda kot metode. Če bi ugledali možnost realne spremembe modernega sveta iz perspektive, na primer, družbenih teorij kompleksnosti v ekonomiji in politiki, bi videli osupljivo strogost v spreminjanju tehničnega jezika naravoslovnih znanosti za pojme „družbe“ in „kulture“. Tako, po delu Bruna Latoura, nobena resna sociologija znanosti ne bo pristopila k vprašanju spremembe subjekta z vidika tradicionalnega humanističnega vidika.

Razlog se skriva v tem, da se s pojmom „človeka“ vse od Heidegggra pa do vseh danes veljavnih teorij emergence in kontingence označuje razmerja in povezave med projekti, ne pa večne naravno nedotakljive entitete. Filozof znanosti in tehnologije Bernard Stiegler utemeljeno govori, da je človek v svoji odprtosti zaključena forma življenja. Kar še preostane je skrčeno na njegovo eksistencialno možnost razlike naproti aparatu tehnike, kar pomeni spremembo odnosa do sveta, ne več s položaja *duha*, *logosa*, *racionalnosti*, *programa zavesti*.⁷ Doba opozicije psihoanalize in znanosti, nezavednega in zavesti, v tem smislu pripada preteklosti. Jezik, ki ga uporabljamo, ko metafizično razlikujemo med „duhom“ in „dušo“, logiko in psihologijo, umom in telesom, je enako neprimeren za opis tehno-geneze svetov, v katerim tisto živalsko in tisto ljudsko postaja mogoče v bistveni razliki njunega odnosa do tehnosfere. Kdor govori o mrežah, identitetah, akterju in interaktivnosti delovanja, si ne more predstavljati, da se z normativnimi zahtevami za zamenjavo politične oblasti v liberalnih demokracijah na ulici rešuje temeljno

7 Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1: The fault of Epimetheus*, Stanford University Press, Stanford –California, 1998.

vprašanje reda. Danes se zdi naivno verovati v moč subjekta, še posebej, kadar se sam „subjekt“ revolucije ne zaveda etične nujnosti spremembe. Že v Marxovem *Kapitalu* je bilo jasno zapisano, da se totalna sprememba moderne družbe odvija v laboratoriju tehno-znanosti. Po tem je le še vprašanje časa, kdaj bodo nove tehnologije kot „subjekt“ vrgle iz igre resnične ljudi in jih zamenjale z novimi strukturami nujnimi za prihodnjo ohranitev ideje kapitala. Ko bo NASA leta 2015 odprla možnost za popolno spremembo interneta v ekonomiji dela in želje, ki ga sedaj uporablja za vodenje robotiziranega vozila *Curiosity* v raziskovanju nastanka Marsa in eventuelne možnosti življenja na rdečem planetu, bo globalni kapitalizem mreže implodiral do nepričakovanih meja. Kaj se bo zgodilo z delom in mišljenjem ob taki pospešitvi dogajanja? Zdi se mi, da filozofija še ni pripravljena na to z nobenim od svojih jezikov. Filozofija medijev samo delno zagotavlja pojme za to, kar prihaja. Gotovo kibernetika, a pojmi sistema in okolja ter povratne informacije ne podajajo dovolj preprečljivih hipotez.

46

Nedvomno gre za novo tehno-znanstveno revolucijo, v kateri postajajo vodilni tisti pojmi, ki jih je že leta 1938 Heidegger zapisal v predavanjih o biti dogodka: To so: (1) dinamično, (2) totalno, (3) racionalno, (4) imperialno in (5) planetarno.⁸ Vse te pojme pa zajema glavna teza o naši informacijski dobi entropije. Informacija kot komunikacija v realnem času označuje transformacijo materije v energijo. Nematerialnost ali virtualnost vesolja v povečanju spomina biokibernetičnega stroja postaja zadnja možnost te filozofije tehničnega sveta, ki ji nič več ne predstavlja problema razen zastarelosti človeka in njegove eksistence v vesolju. Filozofija lahko na to poda tri odgovore. Vsa tri so dediščina njene metafizične „velike zgodbe“. Vsa tri so v uporabi že od dobe stoicizma, v 20. stoletju čudežnega raztapljanja mišljenja v vseh smereh pa so na koncu ti trije odgovori vse, kar ostaja. Tukaj so, pa poizkusimo povedati nekaj o vsakem izmed njih, preden preidemo do zaključnih ugotovitev:

Prvi odgovor se glasi, da se s spremembo načina mišljenja kot teorije razvija nova interpretacija sveta. Takšne so bile filozofske predpostavke po Aristotelu. Vprašanje etičnega odnosa do sveta kozmpolitske skupnosti je zahtevalo tudi

8 Martin Heidegger, *Besinnung*, GA, sv. 66, V. Klostermann, Frankfurt/M, 1997, str. 16–17.

novo kozmološko perspektivo mišljenja. V 20. stoletju so glavne poti filozofije tehnike in tehnologije, poleg Heideggra, nastale v Whiteheadovi metafiziki narave in Deleuzeovi ontologiji razlike na poti francoskega misleca Gilberta Simondona. Govori se o novi metafiziki za novo, tehnično dobo. Problem je le v tem, da novi svet nima več jezika za opis stvarnosti izven ljudskih spoznavnih aparatov. Konstituira se kot tehnični dispozitiv odnosa med naravoslovnimi znanostmi in tehnologijo. V kibernetiki se, na primer, namesto namena in cilja, ki ustvarjata teleološki način mišljenja, uporablja pojem optimalne kontrole sistema.

Drugi odgovor se nahaja v povezavi filozofije in teologije okoli etičnega vprašanja o svetu tehnologije. Življenje postaja bio-genetsko konstruirano. Zato je pomembno, da se najde minimalno soglasje med razcvetom znanosti in svobodo raziskovanja z vidika temeljnega kulturnega reda vrednosti. Bio-etično polje dogovorov in posvetovanj med Cerkvijo in državo vodi filozofijo v položaj interdisciplinarnega partnerja v razpravah, ki niso stvar etike ali vprašanje politike. V dobi biopolitike sta vera in um na enak način sredstvi za vnaprej projektiran namen. Ni potrebno biti ciničen. Že Foucault je jasno pokazal na predavanju v Tokiu leta 1978, naslovljenim „Seksualnost in moč“, da ne etika ne politika ne moreta tekrovati s tehnologijo in hermenevtiko subjekta samega življenja v njegovem znanju/moči o mejah lastne uporabnosti za Druge.⁹ Življenje je, tako kot jezik, delo in znanost, dokaz konca človeka v humanističnem pomenu te besede.

Tretji odgovor se skriva v trmastem zavračanju „napredka“. A to hkrati pomeni, da se filozofija poizkuša boriti za svoj avtonomni položaj v tehno-znanstveni puščavi konstrukcije novega. Stvar ni v „filozofskem fundamentalizmu“, temveč v tistem, kar ima edino morda nekakšen videz rešilne vrnizve k izvorom ali drugemu začetku mišljenja. Namesto nove metafizike za nove tehno-znanosti, predstavlja vrnitev k izvoru izjemno paraoksalno pot obrata. Derrida ga je poimenoval mito-poetsko mišljenje razlike (*différance*). Omogoča pa nam razlikovanje med bivajočim, bitjem in človekom. Mito-poetsko mišljenje ni „arhaično“ niti ni nemočno izkazovanje

9 Michel Foucault, »Sexualité et pouvoir« in : D. Defert et F. Ewald (dir.), *Dits et Écrits 1954–1988*. III, Paris, Gallimard, 1994, str. 552–570.

vere v arhiv in pot zgodovine. Gre za nemogoče mišljenje prihajajočega kot nepredvidljivega in nepričakovanega. Če želimo pustiti umetnosti možnost, da ni samo estetski kod komunikacije tehnosfere, potem je edino pomembno in edino nujno, da se izhaja iz drugčnega razumevanja filozofije, kot do sedaj. Drugačna filozofija ne pomeni le spremembe smeri znotraj iste poti. Potreba po filozofiji, tako kot po umetnosti, morda sploh ni več potreba našega časa. Povsem mogoča je sodobnost brez njiju, ker sta filozofija kot kibernetika in umetnost kot estetika že v njenem temelju. Čas je, da se namesto „modrosti“ (*sophia*) in upora (*praxis*), namesto teh dveh strupov zahodnjaške metafizike kot jih imenuje Cioran, najdejo elementarni delci *tretje zemlje*.

3. Sklepne opombe

48

Od tu naprej poetska vizija prihajajočega ne bi smela biti več zadrževana s strani usode pesništva niti s strani filozofskih razmišljanj o teoriji „o“ ustvarjanju novih svetov. Tisto, kar pripada biti umetnosti na splošno, ni ne teorija ne praksa, prav tako pa se za prihodnost ne zdi bistveno grško imenovanje *poiesisa* kot *techné*. Tehnično mišljenje ne potrebuje niti takšne „poezije“ niti takšne „tehnike“, ki je oblikovala mitsko sliko o stvarjenju bitij kot strojev, povezujoč živali in človeka. Ostaja pa še nekaj več, kar se nahaja v sferi tistega, kar Aristotel v *De anima* imenuje duša (*psyché*) kot osnova vsega živega. Filozofija ne bi smela ponoviti otroške bolezni psihologije in psihoanalize v iskanju „Velikega Tretjega“ onstran opozicije živali in človeka. Nasprotno, danes vsemu manjka duše. Imamo svet korporativnega kapitalizma, ki ni drugega kot Artaudov koncept *telesa-brez-organov*, saj živimo življenje v tako brezdomovinskem svetu, ki ni drugega kot *svet-brez-duše*. Eksistenca se pričinja onkraj vere v „ta“ ali „tisti“ svet. To je izkustvo življenja proti-toku, v času tesnobe in pričakovanja nenadnega dogodka, na katerega se je potrebno pripraviti. A ne več tako, da se ga ponižno čaka kot novega Boga, niti tako, da se aktivistično nesmiselno napadajo duhovi, ki jih ni. Ker, če obstaja, še kaj, kar ima neko trajno „vrednost“ in se ne izgublja v črni luknjo objektov civilizacije trga, potem je to stik med živim in neživim, zadnji znak, da mišljenje pripada človeku kot prva in zadnja oznaka biti njegove eksistence. Biti pomeni biti

misleče in izkazovati ta dogodek kot največji čudež in lepoto tega življenja. In njemu je potrebno, skupaj z Nietzschejevim Zaratustro, tisočkrat reči DA. Tudi kadar je ta DA samo drugi način za potrjevanje NE, ne kot negacije sveta, temveč kot priznanje, da Nič obstaja v samem srcu človeka, v jedru svetnosti sveta. Biti pomeni biti-še odprt za možni dogodek upora modrosti proti sami sebi, preden se s tem strupom ne okužijo tudi druge oblike skrivnosti ustvarjajočega sveta. Začetki drugega mišljenja so nam morda važnejši od našega nemega spominjanja lastnih izhodišč v preteklosti.

Na začetku Deleuzeovega spisa o Nietzscheju se nahaja tudi razlaga prisposodbe o treh preobrazbah: iz duha v kamelo, iz kamele v leva, iz leva v otroka. Vrednote duha kamela prenaša iz puščave v izobraževanje, moralo in kulturo. Lev označuje kritiko vseh teh vrednot in njihovo prevrednotenje. Nazadnje, otrok v igri ustvarja svoje vrednote in nova načela vrednotenja. A največja tragedija ne leži ne v moči leva ali stabilnosti kamele, temveč v naivnosti otroka.¹⁰ Filozofija se ne sogaja Drugim in ni nikoli doba neodvisnosti. V tem je njena tragična moč in zato je obdobje brez svobode in brez ljubezni do uporne modrosti. Brez filozofije ne moremo imeti mita o „svojem“ Jaz. Jezikoslovci pravijo, da Japonci ne poznajo možnosti subjekta in predikata v stavku, tako kot jo poznamo „mi“ v jezikih, ki so oblikovali zgodovino zahodnjaške misli. Jaz se v japonščini vedno izraža v nekem kontekstu. Ali ni to morda usoda prihodnjega mišljenja? Ne da izgubimo svoje „Jaz“, temveč, da dobimo možnost mišljenja s tiste strani subjekta, s katere vse, kar je, postaja objekt za drugi subjekt in tako namesto odprtosti sveta proizvaja zaprto strukturo v mreži brez konca. Vprašanje jezika je zadnje vprašanje o možnosti filozofije v dobi neljudskega. Filozofija misli v jeziku in z njegovim koncem v številki in sliki postaja odvečna. Morda prav zato bolj potrebujemo novo mišljenje kot pa vsakdanji kruh.

Prevedla Tina Bilban

10 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Press Universitaires de France, Paris, 1965, str. 5.