

Urbi et orbi

Stvarjenje sveta ali mondializacija*

»Stvarjenje sveta *ali* mondializacija«: povezava mora biti vsebovana sočasno in izmenično v disjunkciji, substituciji ali konjunkciji njunih pomenov.

V prvem primeru: stvarjenje sveta ali mondializacija, treba se je odločiti, eno pomeni izključitev drugega.

V drugem primeru: stvarjenje sveta, drugače rečeno, mondializacija, prvo je treba razumeti v smislu drugega.

V tretjem primeru: stvarjenje sveta ali mondializacija, vseeno je, katero od obeh, vodi nas k istemu rezultatu (ki pa ga je še treba določiti).

Kombinatorika teh treh pomenov napotuje k postavitvi enega samega vprašanja: to, kar se imenuje »mondializacija«, ali zmore poroditi svet ali njegovo nasprotje?

In ker ne gre niti za napovedovanje niti za gospodarjenje nad prihodnostjo: kako si podati (odpreti), da bi lahko gledali predse, kjer ni nič vidnega, oči, ki jih vodita ta dva termina, katerih smisel se nam izmika – »stvarjenje« (do zdaj rezerviran za teološke misterije), »mondializacija« (do zdaj rezerviran za ekonomsko in tehnično dejstvo, običajno imenovano »globalizacija«).

* * *

Urbi et orbi: ta formula papeškega blagoslova je prešla v vsakdanjo govorico kot sinonim za »vedno in povsod«. Bolj kot za drsenje smisla gre za dezintegracijo. Ne kaže samo na razpustitev religiozno krščanskih vezi, ki še vedno držijo (bolj ali manj) zahodni svet na robu 20. stoletja, na katerem je 19. stoletje doseglo razpustitev svojih gotovosti (zgodovina, znanost, prevladujoče človeštvo – vse to sovпада ali nasprotuje ostankom krščanstva). Kaže predvsem na nekaj, česar definitivno ni več mogoče identificirati, ne samo neko mesto, ki bi lahko postalo »Mesto« – prav tako kot je to zelo

* Pričujoči prevod je narejen na podlagi treh izbranih odlomkov iz francoskega izvirnika: Jean-Luc Nancy (2002): *Le création du monde ou la mondialisation*. Paris, Galilée.

dolgo lahko bil Rim –, ne samo neke zemljo, ki bo dala okolje svetu, samemu raztezajočemu se okoli tega mesta, temveč identificira tako mesto na splošno kot tudi zemljo sveta sploh. Mesto se multiplicira in sega vse do točke, kjer – tendenciozno prekrivajoč celotno površino planeta – izgubi svoj značaj mesta, s tem pa tudi tisto, kar ga omogoča razlikovati od »podeželja«. To, kar se v tem primeru razteza, ni več preprosto »urbano« – niti z vidika urbanizma niti z vidika urbanosti – temveč megalopolitika, metropolitanska ali kourbanistična, ali tisto, kar je povzeto s terminom »urbano tkivo«. V tem tkivu se raztezajo ali razpredajo množice mest, hiperbolične akumulacije konstrukcij (skupaj z njunimi protipoli destrukcij) in menjav (gibanj, dobrin, informacij), v proporcionalnem obsegu pa tudi akumulacije razdorov in segregacij glede na dostop do urbanosti (ob predpostavki, da s tem razumemo habitat, udobje, kulturo), oziroma izključitev tega, kar je mesto proizvedlo s svojimi zavrnitvami ali preselitvami. Tisto, kar je po svojem učinku vse bolj in bolj mogoče strniti pod besedo aglomeracija, ki nosi konotacije konglomerata, v smislu neke akumulacije, na eni strani koncentrira vso tako imenovano urbano ali civilizacijsko dobrobit (v določene hiše, četrti ali varovana območja), na drugi strani pa nekaj, kar nosi preprosto in žalostno ime: beda.

Tole na planet (in celo zunaj njega, ko gre za kohorte satelitov na orbiti) vrženo tkivo deformira tako *orbis* kot *urbis*. Aglomeracija se oprijema in prevrtava tisto, kar se imenuje *globe* in kar ni nič drugega kot njegov dvojnik, *glomus*. V tem *glomus* se odigrava konjunkcija med, na eni strani, neko nedoločeno vero v tehno-znanost, vero, ki je eksponentno korelativna s populacijo, v kateri se povečujejo neenakosti vseh vrst (ekonomske, biološke, kulturne), in, na drugi strani, razsipnim trosenjem gotovosti, podob ter identitet tega, kar tvori svet z vsemi njegovimi deli in človeštvo z vsemi njegovimi značilnostmi.

Civilizacija, ki je reprezentirala univerzalnost in razum – tista, ki se imenuje Zahod – se ni več zmožna soočiti z relativnostjo svojih norm in z dvomi glede lastne samozavesti: to traja že dve stoletji. Hegel piše leta 1802 [glede razmerja med skepticizmom in filozofijo]: »Razširitev trgovanja, po naravni nujnosti, s tujimi ljudstvi, kot na primer trgovanje Evropejcev z novimi kontinenti, ima določen skeptični učinek na dogmatizem zdravega razuma, kakršen je obstajal vse do te točke, počivajoč na množici konceptov, samih utemeljenih v pravu in resnici.« Ta skepticizem, v katerem je Hegel videl zmožnost pretresanja utečenih dogmatizmov, nima danes sam po sebi nobenih resursov več za prihodnost, v kateri bi dialektika pripeljala razum dlje, naprej, onkraj neke resnice in nekega smisla sveta. Ravno nasprotno, iz enega in istega gibanja se je porodila tako suspenzija gotovosti nekega zgodovinskega napredka, kakor tudi ločitev vednosti, etike in skupnega dobrega življenja, in pa seveda tudi afirmacija dominacije imperija, ki v sebi združuje povsem tehnično moč in ekonomski razum.

Zahod je prišel do tega, da zaobjema celoten svet, ravno v tem gibanju pa izginja v isti meri, v kateri si je zadal, da bo diktiral korak sveta. Zato vsaj do zdaj ni bilo mogoče reči, da se je kakšni drugi konfiguraciji sveta ali kakšni drugačni filozofiji univerzalnosti in razuma uspelo upreti temu diktatu. Celo takrat, morda pa predvsem takrat, ko se kot odgovor pojavi zahteva po »duhovnosti«, če že ne kar po »revoluciji« (a se tako zelo razlikujeta?), se zahteva izda kot pobožna želja, če se je odrekla pretenziji po efektivni zmožnosti, ali kot sramotni eskapizem, pa četudi se ne kaže kot pomožno sredstvo eksploatacije pogojev, ki jih je ustvarila ekonomska in tehnološka eksploatacija. Vzeti kar je »pozitivnega« na Zahodu in k temu dodati nekaj novega (»vrednote«) na podlagi afriške, budistične, islamske, taoistične, morda nadkrščanske ali nadkomunistične duhovnosti – to so bile sterilne teme nešteti disertacij ...

Svet je izgubil svojo zmožnost porajanja sveta [*faire monde*]: zdi se, kot da je zgolj pridobil zmožnost multiplikacije – pomnoženo z močjo svojih sredstev – proliferacija nesvetnega

[*immonde*], ki ni, vsaj do zdaj in ne glede na to, kaj si kdo misli o retrospektivnih iluzijah, še nikoli v zgodovini tako zelo zaznamovala celovitosti zemlje. Na koncu se zdi, kot da se je svet predelal in prežl z nekakšno pulzijo smrti, ki kaj kmalu ne bo imela ničesar drugega več na voljo za uničenje, razen sveta samega.

Ne gre za vprašanje tehtanja ali nagibanja bodisi k uničenju bodisi k odrešenju. Kajti konec koncev niti ne vemo, kaj eno ali drugo sploh pomeni: niti kakšna bi bila neka druga civilizacija ali neko drugo barbarstvo, ki bi se dvignilo iz ruševin Zahoda, niti kaj bi bila rešitev, če ne obstaja prostor zunaj epidemije (v tem pogledu je aids paradigmatični, prav tako kot, čeprav v drugih registrih, določena epizootična obolenja: velikost sveta, njegovih tehnologij in habitusa, povečuje grozo preteklih kug do nepojmljivih razsežnosti).

Dejstvo, da se svet uničuje, ni nikakršna hipoteza: v nekem smislu je konstanta, iz katere črpa vsakršno mišljenje sveta. Vse do točke, ko ne vemo prav dobro niti kaj pomeni »uničiti« niti kateri »svet« se uničuje. Morda nam ostaja samo ena stvar, to pomeni, ena sama gotova misel: to, kar se dogaja, se dejansko dogaja, dogaja pa se bolj dejansko od kakršne koli zgodovine ali kakršnega koli dogodka. Vse se dogaja, kot da bi nas sama bit – v kakršnem koli smislu jo razumemo, bodisi kot substanco bodisi kot existenco – presenetila iz nekega neimenljivega onostranstva. To je tista ambivalenca neimenljivega, ki nas dela tesnobne: neki onkraj, za katerega nam nobena drugost ne zmore ponuditi niti najmanjše analogije.

Potemtakem ne gre zgolj za to, da bi morali biti pripravljeni na dogodek – pa četudi je to nujen pogoj misli, danes enako kot kdaj koli. Gre za to, da se moramo držati na ravni sedanjosti, vključno z njenim zadrževanjem dogodka, z njeno čudno odsotno prisotnostjo: moramo se znova vprašati, kaj hoče svet od nas in kaj hočemo mi od sveta, povsod, v vseh smislih, *urbi et orbi*, povsod po svetu in za ves svet, sicer brez centra/kapitala sveta [*sans capital(e) du monde*], vendar z vso polnostjo sveta.

★ ★ ★

Domnevali bi lahko, da je problem dojemanja sveta (njegove absolutne vrednosti) postavljen takole: svet se zgodi [*a lieu*], dogodi se [*advent*], kot da ne bi vedeli, kako ga dojeti. Nobeno naključje ni, da sta – vsaj od Marxa naprej – termina »svet« in »posvetnost« [*le mondial*] postala neki nedoločeni določili, suspendirani med končnostjo in neskončnostjo, med nekim novim in obstoječim svetom, med tem svetom in nekim drugim: na kratko, domnevamo lahko, da je »svet« premalo v primerjavi s tem, kar bi moral biti, ali vsaj kar bi lahko bil, nemara celo s tem, kar na določen, nam nedojemljiv način, tudi že je. Tako je po vsej verjetnosti tudi zato, ker je bil »svet« dolgo zgolj obrobno vprašanje koncepta »vizije« na svet [*»vision« du monde*] (*Weltanschauung*, ki je nenaključno odigral veliko politično in ideološko vlogo v nacizmu). Vse se je zgodilo tako, kot da bi obstajala neka intimna povezava med kapitalističnim razvojem in kapitalizacijo vizij ali podob sveta (narava + zgodovina + napredek + zavest, itn. – množstvo »vizij«, zbranih v eni sami sliki, katere kompozicija se odslej zamegljuje).

Svet, ki je »viden«, reprezentiran svet, to je svet, suspendiran na pogledu nekega subjekta sveta [*sujet du monde*]. Subjekt sveta (in pa tudi subjekt zgodovine) ne more biti znotraj sveta [*être dans le monde*]. Celó brez religijskih reprezentacij tovrsten subjekt implicitno ali eksplicitno perpetuirá pozicijo Boga kreacije, organizacije in naslavljanja na svet (kot svojega naslovnika).

Potemtakem je omembe vredno, da ni potrebe po dolgi študiji, da bi opazili, da je bil ključni zastavek v najbolj klasičnih metafizičnih reprezentacijah Boga ravno sam svet, na sebi in zase. Z več kot zgolj enega samega vidika je mogoče reči, da so vsi veliki transcendentalni zastavki racionalizma elaborirali nič manj kot imanentno relacijo sveta do samega sebe: spraševali so se namreč o biti-svetu samega sveta [*être-monde du monde*]. Tukaj se bom zadovoljil zgolj z mimobežnim namigom, da je treba dobro premisliti Descartesovo »kontinuirano kreacijo«, Spinozov *Deus sive natura*, Malebranchev »pogled v Bogu« in Leibnizevo »monado monad«. Ne bi bilo netočno reči, da se je vprašanje sveta – to pomeni, vprašanje nujnosti in smisla sveta – zastavljalo kot gibanje samodekonstrukcije, imanentno onto-teo-logiji. Ravno tovrstno gibanje je omogočilo (za Kantom, ki se je prvi soočil s svetom kot takim in *summa summarum* pravzaprav z ničimer drugim) ne samo vstop sveta v misel (kot objekt vizije), temveč tudi vznik sveta kot mesta misli, kot dimenzije in aktualnosti misli: prostor-čas smisla in resnice. V tem pogledu je Marxovo vztrajanje pri vprašanju sveta – s poudarkom tako na »svetovnosti« (ko-ekzistenci) kot na »posvetnosti« (imanenci) – odločilen korak naprej od geste samodekonstrukcije. Ne glede na to, kako paradoksalno se zdi, se je ta samodekonstrukcija nadaljevala ravno pri Husserlu in Heideggerju, na nekoliko drugačen način pa tudi pri Bergsonu in Wittgensteinu.

Kakor koli, odločilna značilnost postajanja-sveta samega sveta [*devenir-monde du monde*], če se lahko tako izrazimo – ali bolje, postajanja-sveta celote, ki je bila poprej artikulirana in razdeljena na triado narava-svet-Bog –, je natanko tista značilnost, prek katere se svet nenehno in absolutno distancira od kakršnega koli statusa objekta, s čimer, naprej, pretendira postati »subjekt« svoje lastne »svetnosti« [*mondialité*] – ali »mondializacije« [*mondialisation*]. Toda biti subjekt na splošno pomeni postati samosvoj ...

★ ★ ★

Da bi zagrabili tisto, kar je bistveno, ko gre za vprašanje sveta, vsaj kakor se nam zastavlja tukaj, se dajmo posvetiti vprašanju koncepta v njegovi najbolj elementarni obliki: Kaj je svet? Kaj pomeni »svet«?

Najprej bom dejal takole: svet je celovitost smisla. Če se govori o »Debussyjevem svetu«, ali o »medicinskem svetu«, ali o »četrtm svetu«, potem je očitno, da se govori o celoviti celoti, ki ji določena pomenljiva vsebina ali določen vrednostni sistem pripada v redu vednosti ali misli, prav tako kot v redu afektivnosti in participaciji. Pripadati tovrstni celoti pomeni biti deležen tovrstne vsebine in tonalitete v smislu »biti domač z njo,« kot se običajno pravi; to pomeni, dojeti njene kode in tekste, še zlasti takrat, ko reference, znaki, kodi in teksti niso niti eksplicitni niti izpostavljeni kot taki. Svet: najdeš se v njem [*on s'y trouve*] in postaneš domač z njim [*on s'y retrouve*]; lahko si v njem z »vsemi«, »avec tout le monde«, kot pravimo v francoščini. Svet je natanko tisto, v čemer obstaja prostor za vse [*pour tout le monde*]: pristno mesto, kjer se stvari lahko preprosto zgodijo [*lieu d'y être*] (v tem svetu). Sicer to ni »svet«, temveč »globe« ali »glome,« »dežela izgona« in »dolina solz«.

Prevedel Mirt Komel