

Svet in njegova izguba

Zgodovina zatona nekega zahoda

Misliti izgubo sveta pomeni, da imamo v mislih že izgotovljen pojem sveta, ki je istoveten sam s seboj in katerega morebitno izgubo naj premislimo – mislim, da je razlika prvo, kar je treba misliti, ravno istost pa tisto, kar je kot prvo treba odmisлити.

Najbolj insistentna istost, ki se vsiljuje, ko govorimo o svetu, pa je istovetnost sveta z Zemljo, češ da je svet enako kot obla našega planeta, ki se vrti okoli svoje osi in Sonca obenem. Posledično naj bi izguba Zemlje (v primeru nuklearne, ekološke ali kakšne druge katastrofe) odnesla s seboj tudi svet. Toda svet je nekaj povsem drugega: je skupen ljudem, umetna in umetelna človeška stvaritev, v nasprotju z Zemljo, ki si jo ljudje delijo z drugimi živimi in neživimi bitji in vsem vmes. Tako je za začetek mogoče med svetom in Zemljo izraziti kar najbolj splošno razliko: svet ne more shajati brez ljudi in še manj brez Zemlje, Zemlja pa lahko mirno shaja tako brez ljudi kot brez sveta. No, tako je bilo vsaj do nedavnega, ko je bilo Zemlji prav malo mar, kaj se dogaja s človeškim svetom – zdaj pa, z vrtoglavim razmahom tehnologije, ki se masovno razvija in uporablja tako v civilne kot vojaške namene, tvegamo, da bo izguba sveta posrkala vase celotno zemeljsko oblo. Ne, nikakor ne gre za črnogledi pesimizem, temveč za obrvi dvigajoči skepticizem, ki dvomi o tehnološkem optimizmu, da se bomo – ko bomo izčrpali naravna bogastva našega planeta – preselili pod zemljo, pod morsko gladino, na Luno ali Mars ali kamor koli že nas pošilja znanstvenofantastična domišljija znanstvenikov.

Še ena s tem povezana istost, ki se vztrajno vrača v mislih, ko pomislimo na svet, je istovetnost sveta s samim seboj. Če privolimo v izenačitev sveta z Zemljo, potem seveda zmotno sklepamo, da je svet, prav tako kot Zemlja, okroglo celovita enota. Tale zmota je povezana, tako se vsaj zdi, z zahodnocentrično percepcijo sveta, percepcijo, ki je prepričana, da je evroameriška civilizacija edina vredna imena civilizacija in da je njena zgodovina svetovna. Posledično se ne smemo čuditi, če imamo pri tej percepciji pogosto opravka z megalomanijo, ki v manj skromni različici pravi, da je njen svet edini mogoči, v bolj skromni pa, da če že ni edini, potem pa je vsaj najboljši izmed vseh svetov. Toda četudi je Zemlja očitno ena, na njej prav tako očitno

¹ Cf. naslednja slovenska prevoda omenjenega Heraklitovega fragmenta: Franci Zore prevaja *kósmos* kot »kozmični red« (Heraklit Efeški, *Fragmenti*, Obzorja, Maribor 1993), Anton Sovrè pa kot »svetovni red« (Herakleitos, *Fragmenti*, v: *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 2002).

biva mnogotero svetov, o čemer priča med drugim tudi govoričica, ki nas napotuje na raznoliko mnogoterost, s katero izrekamo svet, ko govorimo v geopolitičnih (ameriški, evropski, krščanski, azijski, kitajski, arabski, islamski), umetniških (literarni svet, svet glasbe, »Swanov svet«, Wertherjev *Weltschmerz*) ali preprosto v banalno vsakdanjih kategorijah (»Ta je pa v svojem svetu!« ali »Oni so svet zase!«).

Svet se potemtakem ne samo razlikuje od Zemlje, temveč tudi od samega sebe, če na eni Zemlji sobiva mnogoterost svetov. O svetu kot enem lahko govorimo samo v takšnem smislu, kakor se lahko metaforično izrečemo glede Zemlje, da je podest, na katerem vsi stojimo: lahko torej govorimo o podstati, na kateri sobiva veliko svetov in ki ji še najbolj ustreza izraz *svetnost*. Svetnost kot sobivanje mnogoterosti, to je tisto skupno, kar ne more biti stvar enega samega, in ravno svetnost je tisto, čemur grozi izguba, če smo v našem času priča izginevanju skupnega kot takega. Zemlja se kaže kot nekaj relativno trdnega, trajnega in težko spremenljivega, celo kljub destruktivnim kapacitetam sodobne tehnologije – svetnost pa je kot rezultat človeške stvaritve mnogih svetov nekaj, kar se lahko zlahka spreminja, in posledično tudi nekaj neprimerljivo bolj minljivega in krhkega.

Zgodovina Zahoda je zahajajoča zgodovina zatona, zatona nekega sveta, enega mnogih svetov, ki si je hotel prisvojiti svet *en toto*, a je namesto tega proizvedel njegovo entropično izgubo. Zato nemara ne bi bili nič na slabšem, če bi vrgli oko na tole zahajajočo zgodovino, toda ne z žolčnim patosom tistih, ki pridigajo konec sveta, temveč z radovednostjo očesa, ki ob radostnem občudovanju sončnega zahoda ne obžaluje z žolčem melanholije minulega dne.

Posvetna minljivost grške eksistence

Malodane vse v antiko uperjene poglede je mogoče razdeliti na dvoje: tiste, ki grštvo in rimstvo vidijo kot enoten svet in iz raznovrstnosti njihovih umetniških ter političnih podvigov sestavljajo monolitno Antiko (pri čemer nekateri pravijo, da je rimska razvila grško, spet drugi pa, da je rimstvo zgolj slaba ponovitev grškega originala), in tiste, ki med njima vidijo precej več razhajanj kot enotnosti, tako da se korak od Grčije do Rima kaže kot razkorak nekega preloma. Sam se nagibam bolj k slednjim in ravno radikalno različno razmerje do sveta Grkov in Rimljanov pokaže najbolj distinktivno razliko med njimi, kakor tudi priča o tem, da smo mi, dandanašnji zahodnjaki, v našem razmerju do sveta bistveno bolj dediči rimske kot grške tradicije.

Grki so *kósmos* dojemali kot nekaj nenastalega in neminljivega, kakor je v svojem času pričal Heraklit: »Tukajšnjega sveta (*kósmos tónde*), ki je isti za vse, ni ustvaril noben bog ali človek, temveč je zmeraj bil in je in bo.« (fragment DK 30)¹ Specifika grških bogov, po kateri se razlikujejo od večine drugih božanstev, je bila v tem, da niso ustvarili sveta, temveč so mu samo zavladali takšnemu, kakršen se jim je ponujal: Hesiod ni v *Teogonijah* nikoli zapisal, da bi iz *Háosa* nastal *Kósmos*, temveč *Gaia*, »Zemlja, temelj vsemu bivajočemu« (verz 116), v smislu podstati, na kateri lahko ne samo živijo živali in rastline, temveč tudi hribi in doline; prav tako kot Platon v *Timaju* ni govoril o tem, da bi njegov mitološki bog-demiurg »ustvaril svet« (še manj o tem, da bi ga »ustvaril iz nič«), temveč zgolj – uporabljajoč metafore, vzete iz obrtniških dejavnosti – da ga je »razvil (*génēsín*)« v »svet oduševljene živosti (*tòn kósmos zôon émpsyhon*).« (pasus 29d) Človek, kolikor je bil še v grški antiki skromno dojet kot žival, ne pa kot božanska stvaritev, je bil deležen večnosti

tega »oduševljenega sveta«, ki se je ciklično obnavljal, zaradi česar je Aristotel dejal, da je »življenje bit živečih bitij«, »razmnoževanje (*aeigenésis*) pa njihova večna bit (*aei eînai*).« (pasus 415b 13) Vendar ker človeški rod sestavljajo raznolike skupnosti, same te skupnosti pa naprej posamezni ljudje, ki so v nasprotju z bogovi in naravo smrtni, se je grškemu človeku zastavljal problem minljivosti – predvsem minljivosti človeškoustvarjenega sveta, v katerem so živeli svoje minljive eksistence.

Hegel (1999: 57) je o večnem vračanju cikličnega naravnega kozmosa v razmerju do dogajanja človeškega sveta pikro dejal: »To je dolgočasna zgodba z vedno istim krogotokom. Pod soncem se ne zgodi nič novega. Ampak s soncem duha je drugače.« Tisto, kar so ljudje v grški antiki dojemali kot distinktivno potezo, po kateri so se razlikovali od narave in drugih živih bitij, je bila njihova distinktivna šibkost in prednost hkrati: šibkost, kolikor je smrtnost eksistence kontaminirala tudi vse njihovo početje z minljivostjo, vendar tudi prednost, kolikor so ravno prek svojih dejanj in stvaritev dostopali do neke druge, povsem nenaravno božanske nesmrtnosti. Heglov (1998: 178) famozni stavek, da je »bit duha neka kost«, je lahko tukaj izvrstna ponazoritev grškega razumevanja kljubovanja smrtnosti, ki ga minljiva človeška eksistenca naredi, da bi se prek duha povzdignila do božanske nesmrtnosti: človek sam je smrten in potemtakem zgolj kost, ki ga najeda zob časa, vendar ker so stvaritve njegovega duha nekaj bistveno trajnejšega od njega samega, lahko prek njih dostopa do nesmrtnosti, do potencialne večnosti, ki se razlikuje od večnega krogotoka narave. V nasprotju z naravnim je torej človeški svet razpet prek paradoksalne vrvi duha med minljivostjo in večnostjo: na eni strani minljiva človeška eksistenca, emblematično utelešena v kosti, na drugi potencialno večne stvaritve duha. Težava je v tem, da seveda niso vse stvaritve človeškega duha enako trajne.

Hannah Arendt je pri svojem razlikovanju človeških dejavnosti na delo-ustvarjanje-delovanje² upoštevala specifično *condition humaine* (nataliteta, mortaliteta, pluralnost; dejstvo, da se človek rodi in umre, vmes pa živi s soljudmi), ki vnaprej določa značaj rezultata vsakokratne aktivnosti (prim. Arendt, 1996: 9–12): delo proizvaja nujne življenjske potrebščine, tako da je smoter dela ohranjanje življenja in zato spada v področje biološke nujnosti ali naravne pogojenosti človeka; smoter ustvarjanja pa je po drugi strani protinaraven, kolikor človek skozi ustvarjanje kljubuje dolgčasu naravnega krogotoka, saj v biološki reprodukciji ne najde zadoščenja za svojo individualno minljivost, pri čemer je rezultat ustvarjanja opredmeten svet stvari; delovanje pa se razlikuje od obojega po tem, da ga je mogoče izvajati izključno v sodelovanju z drugimi ljudmi in da je njegov smoter zaobsežen v samem izvajanju, v dejanjih in besedah. Najbolj neposreden način kljubovanja smrtnosti torej poteka na področju dela, kajti njegov smoter je zgolj ohranjanje življenja *quo* življenja; ustvarjanje umetnih stvari pa je že bolj sofisticiran način kljubovanja, kajti človek preseže lastno minljivost s tem, ko se opredmeti v stvaritvi njegovega duha, katere trajnost je zagotovljena z materialnostjo eksistence stvari *quo* stvari; poglavitni smoter delovanja, ki potrebuje druge ljudi že samo zato, da se dejanja in besede lahko pojavijo kot politični, pa leži v tem, da omogoča svet, kjer se delo in ustvarjanje sploh lahko udejanjita – ravno zato pa je delovanje tudi politična dejavnost *par excellence*.

Svojevrstno grški odgovor na vprašanje minljivosti človeške eksistence je s tega vidika lepo povzet v tem, kar je Arendtova označila kot »tragični paradoks grške kulture«:

»Paradoks je, da je bilo po eni strani vse videno in merjeno na podlagi stvari, ki so večne, po drugi strani pa so vsaj predplatonski Grki menili, da veličino, ki je v dejanjih in besedah, pred-

² Triada delo-ustvarjanje-delovanje pomeni posredno izpeljavo starogrških pojmov *pónos*, *poíesis* in *práxis*, neposredno pa je izpeljana iz distinkcij različnih področij človeškega udejstvovanja, kakor jih je artikuliral Aristotel v *Nikomahovi Etiki* (zlasti šesta knjiga; prim. Aristotel, 2002: 185–206) in *Politiki* (zlasti prva knjiga; prim. Aristotel, 2010: 103–159).

³ O tem, da je grški polis treba izhodiščno misliti v pluralu, najbolje priča na najbolj elementarni ravni razlika med Atenami in Sparto, radikalna nekompatibilnost njunih pravnih in političnih režimov, sploh pa nezmožnost političnega poenotenja ireduktibilne singularnosti grških polisov, kar je prišlo do svojega najbolj nasilnega izraza med peloponeškimi vojnami (Sovrè, 2002: 105–134, 211–258; Bra-tuš, 2003: 54–55, 68–81, 124–138).

stavlja Ahil, 'storilec velikih dejanj in govorec velikih besed', bolj kot pa izdelovalec ali ustvarjalec in tudi bolj kot pesnik in pisatelj. Ta paradoks, da so veličino razumeli v pojmih stalnosti, medtem ko so človeško veličino videli prav v najbolj bežnih in najmanj trajnih dejavnostih ljudi, je mučil grško poezijo in zgodovinopisje ter motil mir filozofov.« (Arendt, 2006: 52)

Aristotel je v *Poetiki* pesništvo in zgodovinopisje uvrstil v isto kategorijo prav zato, ker je njun skupni imenovalec opisovanje ali opevanje *praxis* (pasusi 1448b 25 in 1450a 16–22), s čimer

politično delovanje (»najbolj minljiva človeška aktivnost«, kakor pravi Arendtova), pridobi značaj trajnosti skozi spomin zapisane besede. S stališča sveta postane takoj »očitno, da so produkti ustvarjanja, ne pa produkti dela tisti, ki zagotavljajo trajnost in obstojnost sveta, da brez njih svet tako rekoč ne bi bil mogoč,« (Arendt, 1996: 96–97) kar velja tudi za delovanje, če ga tvorijo dejanja in besede, ki potrebujejo ustvarjalno dejavnost spominjanja, da bi postale del sveta.

Na tem obzorju se zarisuje temeljna distinkcija med Grki in Rimljani in s tem povezana razlika v njunem dojemanju sveta. Namreč, medtem ko so po eni strani Grki političnemu delovanju dodelili trajnost skozi poezijo in zgodovinopisje, ki naj ovekoveči veličastna dejanja in besede minljivih ljudi, pa so si po drugi strani Rimljani zadali, da bodo svoje politično delovanje opredmetili skozi ustvarjalno dejavnost gradnje »večnega mesta«. V nasprotju z zamejenim grškim polisom, ali bolje, v nasprotju s pluralnostjo medsebojno zamejenih grških polisov³ se je Rim prek tlakovanih cest in akvaduktov na eni strani ter vojaških legij in rimskega prava na drugi razprostil krepko čez meje samega mesta, v čemer lahko vidimo zametek zahodnega prisvajanja mnogoterih svetov in njihove enodimenzionalne redukcije.

Imperialna ekspanzija rimskega sveta

Vznesene Sovrètove (2010: 70) besede o razliki med grško in rimsko vzgojo izvrstno ponazarjajo različnost dojemanja sveta, ki nas tukaj zanima, namreč, ko poudarja, »kako pomenljivo je za grško in rimsko miselnost, da je pri enih osnova za pouk Homer, pri drugih zakonik dvanajstih plošč – zato so si Grki usvojili duše, Rimci pa samo svet.« Samo svet?

Grško, tako zelo grško dojemanje minljivosti lastne eksistence in s tem povezane minljivosti prava in politike lahko navežemo na dejstvo, da Grki sploh niso znali skrbeti za posvetne stvari, kar je lepo razvidno iz ruševinastega stanja sveta, ki so ga pozneje od njih prevzeli in ohranili Rimljani. Zato nas tudi ne preseneča, da v stari grščini ni najti ekvivalenta pojmu »kultura«, če jo na splošno razumemo kot specifičen odnos do posvetnih stvari, ki je etimološko rimskega izvora: izvira namreč iz latinske besede *colere*, ki se je prvotno uporabljala v navezavi na naravo v smislu »obdelovanja«, »bivanja«, »negovanja«, »skrbi« in »ohranjanja«, šele pozneje pa se naveže na dejavnosti umetnosti in filozofije kot *cultura animi* (Arendt, 2006: 214–215). Izvorne »agrikulturne« konotacije besede nam lahko pomagajo razumeti, zakaj so Rimljani – v nasprotju z Grki – »kultiviranje duha« cenili nižje kot »kultiviranje narave«; zakaj je pri njih umetniško ustvarjanje modelirano po obdelovanju narave, torej ravno nasprotno kot pri Grkih, ki so obdelovanje narave razumeli kot umetniško *techné*; in ne nazadnje, zakaj je pri Rimljanih odnos do posvetnih stvari, še zlasti ko gre za arhitekturne in druge grške umetnine, predvsem odnos skrbčevega ohranjanja. Od tod je morda tudi za odtенок bolj razumljivo, od kod upravičenost pred-

sodka, da Rimljani niso ustvarili svojega lastnega sveta, temveč so ga zgolj prevzeli od Grkov. A vendar, Rimljani grškega sveta niso »zgolj« prevzeli, temveč so ga tudi razvili in povečevali, predvsem pa razširili zunaj meja in okvirov specifično grškega razumevanja zamejenosti sveta.

Ključna pojma, brez katerih ni mogoče razumeti razlike med grškim in rimskim dojemanjem sveta, sta seveda *pólis* in *res publica*, za pomen katerih nam Aristotel in Cicero ponujata bistveno boljši uvid kot kateri koli pomensko poenostavljajoči slovarji, ki oboje prevajajo preprosto kot »država«. Aristotel (2010: 104–112) *pólis* definira kot pluralnost medsebojno ločenih in zamejenih »političnih skupnosti« (*koinonía he politiké*), singularno zaobsegajoč vsakokratno pluralnost političnih živali (*politikòn zôon*), živečih v pluralnosti polisov. Cicero (2008: 297) pa rimsko *res publica* definira v povsem drugih terminih sledeč (sicer dvomljivi) etimologiji, po kateri *publicus* konec koncev izhaja iz *populus*: *res publica res populi* pomeni, da je republika kot »javna stvar« pravzaprav »stvar ljudstva«, k čemur drugje dodaja: *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, »tako kot se oblast (*potestas*) nahaja pri ljudstvu, tako avtoriteta (*auctoritas*) pripada senatu.«

Če obstaja kakšna točka, na kateri sta si grška in rimska izkušnja sveta najbližje in obenem najdlje, jo je mogoče najti v vrednotenju pomena ustanavljanja in ohranjanja skupnosti kot vrhovne politične dejavnosti.⁴ Pri obeh kulturah je sicer mogoče najti razvejeno in povelečujočo mitologijo, po kateri imajo legendarni ustanovitelji herojski status,⁵ toda pglavitna razlika je v tem, da so Grki kolonizacijo razumeli kot ustanavljanje mnoštva novih polisov (relativno ali povsem avtonomnih od matice) na nenaseljenih območjih, Rimljani pa kot vojaško in pravno (s pomočjo rimskih legij in zakonikov) ekspanzijo meja enega in edinega Rima proti drugim civilizacijam; še več, v nasprotju z grškim polisom, za katerega je veljalo, da obstaja povsod, kjer so se Grki združili v ustrezno skupnost (»Pojdite, kajti kjer koli boste, boste polis!« so besede, s katerimi so Grki pospremili svoje kolonialne odprave), je bila za Rimljane ustanovitev »večnega mesta« sakralizirana kot enkratna in neponovljiva gesta.

Za tukajšnjo razpravo je bistveno, da gre pri grškem polisu za singularno zamejeno skupnost, a vendar za nekaj, kar je izhodiščno pluralnega, pri rimski republiki pa za nekaj, kar premore pluralnost zgolj v smislu ekstenzije lastne ireduktibilne singularnosti. Specifiko grškega polisa lahko tako razumemo skozi to, kar je Nancy artikuliral kot »biti pluralno singularen« (*être singulier pluriel*): izhodiščno ontološki problem biti je pri njem zaobrnjen v politični problem *par excellence*, če »pluralna singularnost biti« pomeni predvsem to, da se v samem osrčju singularnosti biti nahaja pluralnost; reinterpretirajoč Heideggerjev *Mitsein* kot *être-avec* Nancy (1996: 13–27) poskuša misliti »bit« kot »pluralno singularnost«, v smislu »biti-eden-z-drugim« ali »najbolj elementaren stik s svetom in z ljudmi.« V kontrastu s tem bi lahko za rimski imperialni modus »elementarnega stika s svetom in z ljudmi« dejali, da emblematično uteleša pluralno ekstenzijo singularnosti mesta-imperija Rim navzven. Šele v tej perspektivi lahko Arendtino skrb za izgubo grškega *polis* v rimskem *socius* beremo vzporedno s Heideggerjevim opominjanjem na »pozabo grške biti«: izginotje grškega polisa kot politične skupnosti in vznik rimske *societas* se zgodi skupaj s pozabo pluralne singularnosti biti.

Najsi gledamo na Grke še tako slabšalno kot na pretirano vaze zaverovano ljudstvo s patriarhalno-ksenofobnimi težnjami in sužnjelastniškim gospodarstvom, ki je na ves preostali svet zunaj

⁴ Cicero (2008: 257) je denimo zapisal, sledeč Aristotelu, da »v nobenem drugem dejanju se človeška vrlina (*virtus*) v tolikšni meri ne približa bogovom kot ravno ob ustanovitvi (*condere*) novih in ohranitvi (*conservare*) že obstoječih skupnosti (*civitatis*).«

⁵ Iz grško-rimske zakladnice mitologij velja omeniti predvsem Plutarhovo (2004: 47) zgodbo o Tezeju, ustanovitelju Aten, Ovidijevo (2005: 173) o Kadmosu, ustanovitelju Teb, Vergilovo (1965: 272) epsko pesnitev o trojanskem pribežniku na italiskem polotoku in začetniku rimstva Eneju, in seveda Livijevo (2006: 243) pripoved o Romulu in Remu.

⁵ Ute Ranke-Heinemann denimo nasprotuje utečenemu samorazumevanju Rimokatoliške cerkve, ko pravi, da nič v Jezusovem delovanju in samih evangelijih ne kaže, da bi imel Jezus kakršen koli namen ustanoviti »vesoljno Cerkev«, pod katero bi se formirala skupnost kristjanov, in da je bilo njegovo poslanstvo v celoti usmerjeno v prenovitev judovske skupnosti, kateri je konec koncev tudi sam pripadal (Ranke-Heinemann, 2000: 250–255).

helenističnega gledalo kot na barbarstvo, to ni še nič v primerjavi s svetovnim projektom Rimljanov, ki so si zadali, da bodo vse barbarško civilizirali: s svojimi gladiusi, gosjimi peresi, kamnitimi tablamami in cesarskim denarjem. Toda ne enim ne drugim ni nikoli prišlo na misel kaj tako absurdnega, kot je absolutna resnica, tale metafizična spaka krščanstva, ki se je institucionalizirala v Rimokatoliški cerkvi. Z nastopom vladavine Rimokatoliške cerkve na zahodu se je na politični ravni zgodilo isto, kot se je na metafizični zgodilo z bitjo v razmerju do absoluta: namesto partikularne grške pluralne singularnosti in rimske singularne pluralnosti je nastopila absolutna univerzalnost singularnega, utelešenega v Jezusu Kristusu, mitološki utemeljitveni figuri krščanstva.

Pohod suverenega absoluta po svetu

Ne krščanstvo kot tako, temveč rimokatolicizem lahko jemljemo za pravega dediča Rima, najprej in predvsem zato, ker je sezidal svojo »vesoljno cerkev« iz zidakov Kristusovega rojstva, življenja, nauka, predvsem pa mučeniške smrti, ki je bila razumljena kot enkraten in nepovnljiv zgodovinski dogodek, s katerim je treba začeti štetje let z ničle. Toda ključna figura rimokatoliške utemeljitve ni Jezus, ampak helenizirani rabin Savel, ki je šele kot spreobrnjeni rimski državljani prevzel ime Pavel in pričel postavljati temelje Rimokatoliške cerkve, s čimer se odpravi stari svet in vznikne povsem nov.⁶ S tem ko je Pavel odprl krščanstvu prosto pot do helenističnega sveta, so se prvotne krščanske ideje, ki so bile zaznamovane z judaističnim monoteizmom, čedalje bolj križale z neoplatonističnimi in stoiškimi idejami. Toda distinktivno krščanska poteza je bila vpeljava poprej povsem neznane in nemisljive ideje absoluta, ki ji je Rimokatoliška cerkev postavila streho nad glavo.

Najbolj očiten znak kontinuitete med rimsko in rimokatoliško tradicijo v razmerju do sveta je razviden v kontinuiteti politične terminologije, ko Cerkev prevzame staro rimsko razlikovanje med avtoriteto in oblastjo (Cicerov *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*), ko zase zahteva staro avtoriteto senata, oblast pa prepusti posvetnim vladarjem. O tem zgovorno pričajo besede, ki jih je papež Gelazij izrekel cesarju Anastaziju: »Temu svetu vladata predvsem dve stvari: sveta avtoriteta papežev« (*auctoritas sacra pontificum*) in kraljeva oblast (*regalis potestas*).« Tako kot rimska tudi papeška *auctoritas* svojo legitimnost črpa iz preteklosti, iz sakralizirane ustanovitvene geste, od koder konec koncev tudi izhaja sam pojem »religija«: »V nasprotju z Grčijo, kjer je bila pieteta odvisna od neposredno razkrite prisotnosti bogov, je v Rimu religija pomenila dobesedno *re-ligare*: 'biti zavezan', 'biti zavezan preteklosti', ki ni bila nič manj prisotna v dejanskem življenju mesta kot oblast in moč živih.« (Arendt, 2006: 127–128)

V tem pogledu je pomenljiv še en bistveni atribut krščanske religije, prek katerega se razlikuje od judaističnega monoteizma. Svoje subjekte (v obeh pomenih besede) zavezuje ne samo s preteklostjo, temveč tudi s prihodnostjo: poleg shize na »ta« in »oni« svet je v onostranstvu vpeljana še dodatna ločnica za vernike, razločujoč nebesa od pekla – prva kot obljuba nagrade za poslušne, drugi kot grožnja kazni za grešne. Očrt tovrstnega sistema nagrajevanja in kaznovanja je mogoče zaslediti že pri Platonu, natančneje v sklepnem poglavju *Politeje* (Platon, 2004: 1247–48). Skozi Erov mit je rečeno, da je nagrada onstranske blaženosti namenjena »maloštevil-

nim, ki vedo«, boleča kazen trpljenja pa »številnim, ki ne vedo«. Toda medtem ko se v *Politeji* še vedno govori o onstranski kazni v prisposodobah, je v dialogu *Gorgija* viden zasuk, prek katerega je Homerjev *mýthos* o Hadovih dvorih spremenjen v dejansko obstoječi *lógos* kaznovanja: »Poslušaj torej, kakor pravijo, zelo lepo zgodbo (*lógos*), ki jo boš ti imel za bajko (*mýthos*), jaz pa jo imam za zgodbo (*lógos*): kajti kar nameravam povedati, ti bom povedal kot nekaj, kar je resnično.« (Platon, 2004a: 879) Šele ko sta Hadovo sodišče in posledični odhod bodisi na »Otoke blaženih«, kjer pravičnik »prebiva v popolni sreči zunaj vsega zla«, bodisi v Tartar, »v ječo pokore in kazni« za vse krivične in brezbožne (Platon, 2004a: 879), izvzeta iz reda *mýthos* in pripeta na *lógos*, postane razviden doseg platonskega vpliva na krščansko idejo onostranstva.⁷

Ključen prelom, ki ga rimokatolicizem naredi glede na grško-rimsko politično tradicijo na eni strani in judaistični monoteizem na drugi, pa je razviden skozi rabo krščanskega koncepta absoluta: dokler je še veljalo, da je bila »Beseda pri Bogu« (Jz 1,1), je bil absolut še vsaj nekoliko zamejen na transcendentalno onostranstvo »božjega kraljestva« in je v tostranskem svetu služil zgolj kot legitimacija povsem posvetnega nasilja pokristjanjevanja – ko pa je »beseda postala meso in se naselila med nami« (Jz 1,14), se je absolut pojavil v tostranskem svetu kot politični fenomen sakralnega reda, ki pa je na neki določeni točki – morda paradoksalno – proizvedel tudi povsem sekularni pojem suverenosti. Evropski absolutizem, se pravi pojavitev možnosti nekega absolutnega suverena, ki je razrešen zakonov (*potestas legibus soluta*), stoji na samem začetku tega, kar imenujemo »sekularizacija«, ki v tem pogledu ne pomeni nič drugega kot emancipacijo sekularne oblasti od cerkvene avtoritete. Natanko v tem pomenu je treba razumeti F. W. Maitlandovo metaforo, da je v obdobju sekularnih revolucij nacija stopila v čevlje monarha, prav tako kot je poprej monarh stopil v čevlje papeža: v vseh treh primerih gre za čevlje, prešite s tkivom suverena absoluta.

Zdaj pa poskusimo potisniti metaforo še korak naprej: nacionalna država je pri Heglu (2008: 279) definirana nič manj kot »pohod absoluta po svetu«, k čemur previdno pristavi, da kljub temu »država ni umetniško delo; obstaja v svetu, potemtakem v sferi arbitrnosti, kontingence, zmote, kar pomeni, da jo lahko slabo ravnanje v številnih pogledih iznakazi«. To ravno nasprotuje utečenim puščicam, uperjenim proti Heglu, kajti pri njem države ni mogoče preprosto izenačiti z absolutom, temveč je paradoksalno stičišče absolutno nujnega in relativno kontingentnega, makiavelistične subjektu vnanje *fortuna* in montesquieujevske subjektu notranje *virtu*. Misliti državo pri Heglu tako pomeni misliti paradoksalno stičišče med »objektivnim« državnim stanjem in »subjektivnim« delovanjem vseh vpletenih subjektov. Precej pomenljivo je, da Hegel paradigmo »sestopa absoluta na svet« uporabi najprej v *Fenomenologiji duha* kot metaforo francoske revolucije, v *Filozofiji prava* pa za državo, s katero je »obstoj nebes duhovnega kraljestva prenesen dol na zemljo, v ta svet« (Hegel, 2008: 380). Kljub temu pa Heglova država ni ne teokratska ne absolutna, temveč sekularna, kajti zanj se osnovni problem zastavlja predvsem kot vprašanje, kako ohraniti svobodo, ki je prišla na dan med francosko revolucijo, rešitev pa najde prav v ideji pravne države.

Poglavitni problem, s katerim se je soočal Hegel, je historično dejstvo, da je nastanek pravne države povezan z nastankom tega, kar imenuje »civilna družba«, ki jo dojema povsem

⁷ Ob vsem tem nam ne gre samo na smeh, temveč tudi ne preostane drugega, kot pritrditi staremu dobremu Aristotelu, ki je dejal, da je Homer lahko vsem drugim pesnikom »mojstrski vzornik v tem, kako je treba pripovedovati izmišljene zgodbe.« (Aristotel, 1982: 105) Vzor pa je lahko ne samo Platonu, temu »pesniku med filozofi« (kakor ga pikro označi Nietzsche), temveč očitno tudi piscem evangelijev, kajti šele tako se izkaže, da pravi dedič evangelistov niso rimski cerkveni očaki, temveč Florentinec Dante.

⁸ Medtem ko se je pred Heglom izraz »civilna družba« (bürgerliche Gesellschaft) in drugi sorodni termini v angleščini, francoščini in drugih jezikih) uporabljal malodane kot sinonim za državo, v kateri ljudje nastopajo kot *Bürger*, *citoyens* (v nasprotju z »naravnimi družbami« ali »družinami«), pa Hegel »družbo« eksplicitno ločuje od družine kot privatne družbe, ki temelji na ljubezni, in od države kot javne skupnosti, ki temelji na skupnih ciljih. Individuum ima kot član civilne družbe pravico do izražanja in aktualizacije svojih privatnih interesov v javnosti, posledično pa tudi določeno družbeno identiteto, ki jo označuje izraz *Bürger*, vendar ne v smislu francoske besede *citoyen*, temveč v smislu francoskega *bourgeois*, »buržuja«.

»marksistično« kot kraljestvo tržne ekonomije.⁸ Če so aktivnosti civilne družbe neobzdrane, če je civilna družba prepuščena sama sebi, tako da razširja svojo populacijo in industrijo, se po eni strani večja akumulacija bogastva, po drugi strani pa se večja tudi specializacija in omejevanje partikularnega dela, prav tako kot se večata tudi »odvisnost in hotenje razreda, ki je vezano na takšno delo; to vodi do nezmožnosti čutenja in uživanja širših svoboščin, še posebej duhovnih prednosti, civilne družbe«, kajti kljub »presežku bogastva civilna družba ni dovolj bogata, da bi preprečila presežek revščine.« (Hegel, 2008: 266–267) Ravno zato poskuša svobodo »civilne družbe«, kakor jo narekuje tržna logika, zamejiti na področje privatnega s pomočjo logike prava in pravne države, svobodo pa postaviti na ravni javnega prava kot pravico do političnega udejstvovanja. Skratka, če kaj, potem Hegel definitivno ne stoji na stališču tržne ekonomije, kajti država zanj ni instrument, ki bi moral skrbeti za blagor in svobodo »civilne družbe«, s čimer se

izogne klasični redukciji države na »nujno zlo«, ki si ga je mogoče podrediti in ga v skrajni instanci instrumentalizirati v službi družbe, organizirane po logiki trga, dojetega kot »nujno dobro«.

Toda čeprav je država pravno zamejena na politično stanje, ki obstaja samo ob pogoju intersubjektivnega prepoznanja drugih držav in potemtakem še vedno nekaj pluralnega, pa je po drugi strani civilna družba nekaj brezmejnega, kolikor preko produkcije, ki vodi v hiperprodukcijo, ravno »ta specifična družba« gre »čez svoje lastne meje« in trguje z »drugimi specifičnimi družbami« (Hegel, 2008: 267–268). Specifičnost, o kateri je tu govor, je seveda ekonomska, se pravi ne samo apolitična, temveč tudi antipolitična: da bi »civilna družba« lahko trgovala z drugimi »specifičnimi družbami«, se predvideva, da so tudi te »civilne«, se pravi kapitalistično organizirane. Če neka družba ni dovolj »civilna«, da bi trgovala oziroma da bi imela »svobodni trg«, jo »civilna družba« kolonizira, se pravi ukroji po svoji podobi, jo nauči svojega ekonomskega jezika in svoje trgovske prakse. Princip, po katerem »civilna družba« kolonizira »druge družbe«, je dejansko princip, po katerem »civilna družba« ne samo »civilizira« tiste družbe, ki to »še niso«, ampak nasploh princip, po katerem se ustvarjajo »civilne družbe« kot take, tj. družbe, ki trgujejo. Ko je govor o »iskanju novih trgov«, gre natanko za omenjeni princip »ustvarjanja civilnih družb«. Trgi kakopak niso »iskani« in »najdeni«, ampak »ustvarjeni« skozi proces kolonizacije in »civiliziranja« sicer »netržnih« in »neciviliziranih« ljudstev, ki (še) niso »civilne družbe«. Hegel poskuša kolonizacijo zamejiti na civilno družbo, ko pravi, da je to njej lasten princip: »Civilno družbo žene k ustanavljanju kolonij. Takšen učinek ima že samo povečanje števila prebivalcev, poseben dejavnik pa je vznik mase ljudi, ki svojih potreb ne morejo zadovoljiti skozi delo, kadar produkcija preseže potrebe potrošnikov.« (Hegel, 2008: 269) Kolonizacija je »princip civilne družbe«, ki državo sili, da regulira njeno »širitev čez svoje meje«, na podlagi zgodovine evropskih kolonij pa je razvidno, kako so se kolonije dejansko postopoma preobrazile po podobi matičnih dežel, da so se torej osamosvojile in konstituirale kot suverene nacionalne države, urejene po absolutnem kapitalističnem principu trgovanja.

V tem pogledu bi lahko rekli, da četudi je filozofija pritrdila Heglu, je zgodovina vendarle dala prav Marxu: fino zloščene čevljuje absolutna je v naslednjem koraku obulo gospodstvo buržujske družbe s tem, ko mu je uspelo zasesti pravno državo in z njo reproducirati kapitalistični princip produkcije malodane po vsej zemeljski obli z vpeljavo »svetovnega trga«, tako omejujoč pluralnost svetov na absolutnost enega samega.

Globalizacija (post)kapitalističnega ne-več-sveta

Sekularizacija je tukaj razumljena ne preprosto kot ateistična odprava onstranskega sveta in z njo absolutnega primata »enega in edinega Boga«, temveč kot proces postopnega inkorporiranja transcendentnega absoluta v svet, ki ravno s tem izgublja svojo posvetno naravo. Najsi o krščanstvu mislim karkoli, dokler je še veljala avguštinska distinkcija med *civitas dei* in *civitas terrena*, med »božanskim« in »posvetnim«, je bil absolut še vedno zamejen na transcendentno onostranstvo – toda od trenutka, ko je eno implodiralo v drugo, torej ko se je »absolut preselil dol na zemljo«, se je sprožila verižna reakcija, ki je pripeljala do tega, da je izvorno metafizični princip pridobil sekularen in posveten značaj. Kapitalizmu ustrezajočega sveta, ki se je razširil prek svojih zahodnih meja s pomočjo iznajdbe »svetovnega trga«, ni mogoče razumeti brez tega metafizičnega momenta, kakor ga tudi ni mogoče razumeti brez historičnega konteksta njegovega vznika in razširitve skozi proces globalizacije, ki pomeni ekspanzijo kapitalističnega sveta po vsej zemeljski obli.

Marx je v *Nemški ideologiji* glede komunizma kot svetovnozdgovinskega gibanja, ki je vzporedno s kapitalistično globalno ekspanzijo, zapisal:

»V dosednji zgodovini je vsekakor prav tako empirično dejstvo, da so bili posamezni individui z razširitvijo dejavnosti v svetovnozdgovinsko bolj in bolj zaslužnjevani od neke njim tuje moči (katere pritisk so si potem predstavljali tudi kot šikano t. i. svetovnega duha itn.), moči, ki je postajala vse masovnejša in se navsezadnje izkazuje kot svetovni trg. A prav tako empirično utemeljeno je, da se bo s prevratom obstoječega družbenega stanja s komunistično revolucijo in z odpravo privatne lastnine, identično s tem, ta nemškim teoretikom tako misteriozna moč razblinila in bo nato osvoboditev vsakega posameznega individua izvršena v isti meri, kot se bo zgodovina popolnoma preobrazila v svetovno zgodovino.« (Marx, 1979: 45)

Če globalizacijo razumemo kot proces ekspanzije kapitalističnega načina produkcije po zemeljski obli, potem komunizem kot njegova hrbtna plat ni preprosto neko »stanje stvari« (idealno zamišljeno ali realno vzpostavljeno), temveč predvsem – vsaj za Marxa – gibanje odpravljanja obstoječega stanja: »Komunizem za nas ni stanje, ki naj bo vzpostavljeno, ideal, po katerem naj se ima ravnati dejanskost. S komunizmom poimenujemo dejansko gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje« (Marx in Engels, 1979: 41). Temeljna predpostavka in temeljni pogoj komunističnega odpravljanja obstoječega stanja pa je v globalnosti takšnega stanja in gibanja, torej v tem, da je kapitalizem globalen, prav tako kot je globalen tudi sam komunizem: »Komunizem je empirično mogoč le kot dejanje vladajočih ljudstev naenkrat in sočasno, kar predvideva univerzalni razvoj produktivne sile in z njim povezano svetovno občevanje« (Marx in Engels, 1979: 80). Potemtakem se zdi, da komunistično gibanje hodi z roko v roki z idejo razširitve kapitalizma na »svetovni trg«, tako da je skupni imenovalac obojega ravno globalizacija: »Sicer pa množica *zgolj* delavcev (...) predvideva svetovni trg. Proletariat lahko torej eksistira le svetovnozdgovinsko (...) kot komunizem, njegova akcija sploh lahko obstoji le kot svetovnozdgovinska eksistenca« (Marx in Engels, 1979: 42). Tako naj bi se torej po Marxu svetovnozdgovinska globalizacija in njej ustrezajoča kapitalistična dominacija, ki se kaže kot zaslužnjevanje človeka skozi eksploatacijo njegovega dela, na neki določeni historični točki sprevrgla v svoje nasprotje, v svetovnozdgovinsko komunistično revolucijo, ki naj preobrazi dominacijo in eksploatacijo v svobodo in enakost. Brez podrobnejše historične analize dogajanja od Marxovih do naših dni in brez kakršne koli pretenzije po napovedovanju prihodnosti se s stališča problematike, ki nas

tukaj zanima, kapitalizem kot problem in komunizem kot rešitev problema izkazeta za dve plati istega procesa redukcije pluralnosti svetov na absolutnost enega samega sveta. Razlika je seveda v tem, da si prvi prizadeva za ohranitev in ekspanzijo takšnega sveta, drugi pa za njegovo odpravo in vzpostavitev pluralne skupnosti svobodnih individuumov.

Evropski in ameriški liberalni teoretiki so poskušali tukaj načrtan problem redukcije sveta omejiti na vprašanje ideologije, ko so sredi 20. stoletja s konceptom totalitarizma poskušali zaobjeti vse, kar ne ustreza zahodnemu konceptu parlamentarne demokracije (*ipso facto*: kapitalizma), češ da sta fašizem in komunizem lažna opozicija in da prava fronta poteka med demokracijo in totalitarizmom, slednji združujoč tako fašizem kot komunizem, v naši dobi pa sploh vsakršen režim, ki nasprotuje, se upira ali preprosto ignorira diktat Zahoda. Če se opremo na Horkheimerja in Adorna (2006) in na njuno definicijo totalitarizma kot procesa »upravljanja sveta«, ki vodi do tega, kar lahko prek Marcuseja (2006) opredelimo kot enodimenzionalni svet »enodimenzionalnega človeka«, lahko dobro vidimo, da prava fronta ne poteka med totalitarizmom in demokracijo, temveč na eni strani med pluralnostjo svetov in na drugi enodimenzionalnim kapitalističnim svetom, ki omogoča sploh ne tako paradoksalno združitev tako ekonomskega totalitarizma kot parlamentarne demokracije. Globalizacija v tem pogledu ni nič drugega kot drugo ime za zahodno kolonizacijo v razmerah poznega kapitalizma.

Tukaj se mi zdi umestna vpeljava distinkcije med globalizacijo in mondializacijo, kakor jo vpeljuje Nancy (2002: 20–21): v splošni rabi in še zlasti v njuni francoski različici sta mondializacija in globalizacija sinonima, oba označujoč isti fenomen poenotenja sveta v imenu enega samega absolutnega označevalca – toda prav tako kot Marx, ki svetovno zgodovinsko gibanje komunizma izpeljuje iz globalizacijskega procesa kapitalizma, Nancy govori o mondializaciji kot o nečem, kar predvideva globalizacijo (kolikor pač globalizacija omogoča mondializacijo), pri čemer globalizacija zanj ne vodi zgolj v enodimenzionalni svet, temveč v nič manj kot »nesvet« (*l'immonde*), medtem ko mondializacija pomeni ravno nasproten proces kreacije sveta (*création du monde*). Osnovna opozicija, ki se zarisuje tukaj, zadeva razliko med globalnostjo (*globalité*) in svetnostjo (*mondialité*), pri čemer globalizacija ne pomeni samo razpredanja kapitalistične produkcijske mreže po celotni zemeljski obli in s tem povezane instrumentalne eksploatacije človeških in naravnih virov, temveč tudi in predvsem uničenje svetovnosti kot take, torej pogoja možnosti eksistence pluralnosti svetov. Natanko v tem pomenu Nancy (2002: 16) pravi, da je »svet izgubil svojo zmožnost porajanja sveta (*faire monde*): videti je, kot da je zgolj pridobil zmožnost multiplikacije – pomnoženo z močjo svojih sredstev – proliferacija nesvetnega (*immonde*).« Nasproti globalizaciji pa je kot alternativa ponujena mondializacija kot kreacija sveta, afirmacija posvetnega značaja samega sveta, torej imanence njegove svetnosti, ki omogoča porajanje novih in novih svetov.

Zdi se mi precej pomenljivo, da Nancy mondializacijo postavi nasproti globalizaciji tako, da kapitalističnemu konceptu produkcije zoperstavi metafizični koncept kreacije, osvobojen vsega teološkega balasta. Pomenljivo zato, ker je celo pri Arendtovi, ki je vedno znova afirmirala politično delovanje kot instanco, ki naj se zoperstavi produkcijsko-instrumentalnemu delu, ravno ustvarjanje tisto, na čemer temelji svetnost (*Weltlichkeit*).

V predhodno obravnavani arendtovski triadi delo-ustvarjanje-delovanje v razmerju do sveta je bilo rečeno, da tudi samo politično delovanje temelji na ustvarjanju, ki naj zagotovi trajnost minljivim besedam in dejanjem, medtem ko delo po definiciji ne more proizvesti nič trajnega, saj je njegov smoter produkcija potrošnih dobrin. Za Arendtovo (1996: 334) nastop moderne pomeni »izgubo sveta« (kakor lahko preberemo na zadnjih straneh dela *Vita activa*), do katere

pripelje funkcionalistično-instrumentalna mentaliteta *animal laborans*, ki prevlada nad delovanjem na eni strani in ustvarjanjem na drugi. Nikjer drugje ni proces redukcije ustvarjanja na produkcijo bolj razviden kot v spremenjenem statusu umetnosti, ki postane predmet potrošnje in goli podaljšek delovnega procesa:⁹ »Rezultat seveda ni množična kultura, ki, strogo rečeno, ne eksistira, temveč množična zabava, hranjenje s kulturnimi predmeti sveta,« pri čemer potrošniška družba sploh »ne more vedeti, kako skrbeti za svet in stvari, ki spadajo izključno v prostor svetnih pojavov, kajti njen glavni odnos do vseh predmetov, odnos potrošništva, pomeni propad vsega, česar se dotakne.« (Arendt, 2006: 214) Vsesplošni proces množične apropiacije kulture in umetnosti v našem kontekstu tako ne pomeni samo že tako skrb zbujajočega procesa izničenja posvetnosti, tj. temeljne predpostavke sveta, temveč tudi preobražanje same ustvarjalne dejavnosti v produkcijski proces in s tem uničevanje možnosti kakršne koli nove kreacije sveta.

Na »izgubo sveta« Hannah Arendt odgovarja z afirmacijo političnega delovanja, pri čemer dodeljuje ustvarjanju vlogo porajanja stvari sveta, od katerih je odvisna svetnost kot taka, medtem ko se Nancy opre na kreacijo kot svetotvorno dejavnost in ji prav zaradi tega dodeli status *praxis* mišljenja. Na tej podlagi bi lahko začrtali razliko med filozofijo politike in politično filozofijo, ki odpira sicer veliko širše in za tukajšnje prespraševanje izgube sveta nikakor nepomembno vprašanje razmerja med filozofijo in politiko: filozofija politike (Arendt) pomeni mišljenje politike in afirmacijo politike kot edine prave svetotvorne dejavnosti, pri čemer je ustvarjalni dejavnosti dodeljena zgolj sekundarna vloga porajanja posvetnih stvari, medtem ko politična filozofija (Nancy) samo kreacijo sveta razume kot ustvarjalno politično mišljenje. Menim, da oboje nikakor ni izključujoče, temveč medsebojno dopolnjujoče se, še zlasti ko gre za zapleteno vprašanje mišljenja izgube/kreacije sveta.

Sklepne, nikakor pa ne zaključne misli

Postmoderno stanje, ki naj bi na apolitično-kulturniški način označevalo razmere poznega kapitalizma, nas sooča z marsikatero težavo, ko gre za mišljenje izgube sveta. Toda najbolj distinktivna poteza je po mojem tista, kateri sem se tukaj poskušal vsaj nekoliko izvzeti, namreč neki določeni ahistoricizem misli, ki aktualno sedanjost projicira v preteklost, namesto da bi nam preteklost pomagala razumeti sedanjost. Tako v časovnih kakor tudi v prostorskih kategorijah menim, navzlic vsem zgoraj podanim izpeljavam in argumentacijam, da zatiranje tega, kako je ne-več-svet zaobjel celotno zemeljsko oblo, ostaja nepopravljivo vpeto v zahodocentrično tradicijo mišljenja, ki to, kar se dogaja na Zahodu, samodejno prenese na svet v celoti. Na srečo je Zemlja večja, kot jo rišejo zemljevidi, prav kakor je tudi svetov neskončno več, kot si predstavljajo nekateri. Tisti, ki smo »izgubili svet« in ki živimo v ne-več-svetu, smo mi sami, ki živimo v

⁹ Podobno poanto lahko preberemo tudi pri Horkheimerju in Adornu (2006): »Kulturna industrija se lahko hvali, da je energično izpeljala v številnih pogledih neobgljeno transpozicijo umetnosti v potrošniško sfero, jo povzdignila v načelo, zabavo osvobodila njene vsiljive navčnosti in izboljšala način izdelave blaga.« Zabava, ki jo ponuja kulturna industrija, je tako zelo prepletena s produkcijskim procesom, ki jo poganja, da je tudi njen rezultat v obliki zabave v končni instanci zgolj podaljšek delovnega procesa: »Zabava je podaljšek dela v razmerah poznega kapitalizma.« Ne gre samo za to, da je – althusserjansko rečeno – zabava ideološka nadstavba, ki zagotavlja nemoten potek produkcijskih procesov, še več, da je sestavni del ideološke reprodukcije pogojev produkcije s tem, ko omogoča, da se bo delavec »jutri – vsak božji jutri – prikazal na vratih podjetja« spočit in zadovoljen. Bolj temeljni paradoks leži v tem, da so ljudje žejni zabave kot oddiha od delovnega procesa, toda ker je sama produkcija zabave tako odločilno markirana s produkcijsko logiko, ne morejo v zabavi izkusiti ničesar drugega kot zgolj posnetek samega delovnega procesa, od katerega želijo zbežati.

dobi, nekoliko neoriginalno poimenovani postmoderna, ki pomeni predvsem to, da smo pozabili na poreklo lastnih misli – prav zaradi tega pa toliko tukajšnjih ekskurzov v genealogijo zahodne politike in filozofije. Glede zgoraj zgolj nakazanega zapletenega razmerja med filozofijo, politiko in svetom, ki krepko presega ambicije pričujočega prispevka, pa naj si privoščim le nekaj preprostih sklepnih misli: eno dobro politično dejanje je vsekakor vredno več kot sto slabih misli, prav tako kot je ena dobra misel več vredna kot sto slabih političnih dejanj – toda brez sveta, v katerem se misli in dejanja sploh lahko pojavijo, nimata ne filozofija ne politika nika-kršnega smisla. Smisel tako ni v končni instanci nič transcendentalnega, temveč nekaj povsem posvetno tangibilnega, natanko v nancyjevskem razumevanju koncepta *sens*, ki poleg utečene metafizične rabe v sebi združuje še razsežnosti čutnosti in čutnega. Svet je telo smisla, do tega se dokopljemo, če dobro premislimo, kaj pomeni svet in kaj smisel. Natanko v tem pogledu pa je svetnost pogoj možnosti tega, da imamo lahko opravka s svetom, prav tako kakor je svet sam pogoj zato, da ima smisel sploh kakšen – smisel.

Literatura

- ARENDT, H. (1996): *Vita Activa*. Ljubljana, Krtina.
- ARENDT, H. (2006): *Med preteklostjo in prihodnostjo*. Ljubljana, Krtina.
- ARISTOTEL (2002): *Nikomahova etika*. Ljubljana, Slovenska matica.
- ARISTOTEL (2005): *Poetika*. Ljubljana, Študentska založba, Claritas.
- ARISTOTEL (2010): *Politika*. Ljubljana, Založba GV.
- BRATOŽ, R. (2003): *Grška zgodovina*. Ljubljana, Študentska založba.
- CICERO (2008): *La Repubblica*. Milano, Rizzoli.
- HEGEL, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- HEGEL, G. W. F. (1999): *Um v zgodovini*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- HEGEL, G. W. F. (2008): *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press.
- HORKHAIMER, M. IN ADORNO, T. (2006): *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana, Studia humanitatis.
- LIVIJ (2006): Od ustanovitve mesta. V *Zgodovina historične misli*, ur. Oto Luthar et al., 243–245. Ljubljana, Založba ZRC SAZU.
- MARCUSE, H. (2006): *One-dimensional man*. London, New York, Routledge.
- MARX, K. IN ENGELS, F. (1979): Nemška ideologija. V *Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek*, 5–352. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- NANCY, J.-L. (1996): *Être singulier pluriel*. Pariz, Galilée.
- NANCY, J.-L. (2002): *La création du monde ou la mondialisation*. Paris, Galilée.
- OVIDIJ (2005): *Le Metamorfosi*. Milano, Rizzoli.
- PLATON (2004): Država. V *Zbrana dela*, 990–1253. Celje, Mohorjeva družba.
- PLATON (2004a): Gorgija. V *Zbrana dela*, 812–883. Celje, Mohorjeva družba.
- PLUTARH (2004): *Vzporedni življenjepisi*. Ljubljana, Državna založba Slovenije.
- RITTER, J. (1989): *Hegel i francuska revolucija*. Sarajevo, Svjetlost.
- SOVRĚ, A. (2002): *Stari Grki*. Ljubljana, Slovenska matica.
- VERGIL (1964): *Eneida*. Maribor, Obzorja.

IZGUBA SVETA

19–30 Mirt Komel

Svet in njegova izguba:
zgodovina zatona nekega zahoda

Prispevek sledi genealogiji zahodne tradicije političnega mišljenja sveta od antike do naših dni, pri čemer se osredinja na naslednje prehode in razlike v pojmovanju in razmerju do sveta: prehod od grške pluralne singularnosti polisov do rimske ekspanzije singularne pluralnosti mesta-imperija Rim, s krščanstvom povezana pojavitev absolutne univerzalnosti singularnega, sekularizacija absoluta v moderni nacionalni državi, ne nazadnje pa nastop kapitalističnega načina apropiacije sveta, ki se prek globalizacije razširi po vsej zemeljski obli – zadnjemu sta zoperstavljena dva modela mišljenja reappropriacije sveta, nancyjevska mondializacija ali kreacija sveta in arendtavska afirmacija političnega delovanja kot svetotvorne dejavnosti.

Ključne besede: svet, svetnost, izguba sveta, globalizacija, mondializacija

Mirt Komel, doktor filozofije, asistent na FDV Univerze v Ljubljani (mirt.komel@fdv.uni-lj.si)

31–52 Tonči Kuzmanić

Začetki izginjanja sveta – odločilni korak:
stoicizem kot temelj anti-Sveta in/ali
družbe(nega) Zahoda

Stoiki in stoicizem so glede Zahoda bili in ostajajo ključnega pomena vsaj v dveh pogledih. Prvič, so dejanski utemeljitelji vsega Zahoda (že od predkrščanstva naprej). Drugič, Stoiki so daleč najbolj zapostavljeni del historičnega in siceršnjega premišljevanja in (samo) razumevanja Zahoda. To dvojje gre radikalno skupaj in je tisto, kar sprenevedavi Zahod je. Kajti za to, da

bi lahko Zahod sploh bil to, kar je, mora dobesedno spregledati svoje lastne »vire« in utemeljitve, ki pa so v stoicizmu. Članek spremlja problem stoiške zavrnitve politike in polis pri Starih ter vzpostavljanje konstrukta Enega (kozmpopolis, mega(lo)polis), in sicer na več ravneh. Stoiki se izkažejo kot tisti, ki pripravijo osnovno (abstraktno, jezikovno) matrico pojavljanja krščanstva in so tako njegovi (konfliktnosti navkljub) omogočevalci. S tem »utemeljitvenim dejanjem« se Stoiki postavijo kot pred-po-stavka vsega, kar se kot »tradicija« pozneje razvije na Zahodu. To pa med drugim pomeni tudi tole: tradicija Zahoda niso ne »Stari 'Grki'« in ne krščanstvo – kot se o tem na suho govoriči, temveč je to »tisto Tretje« in »vmesno«, stoicizem torej. Medtem ko se krščanstvo vendarle zadnjih nekaj stoletij lomi in celo umika, pa to ni mogoče reči za stoicizem. Ta je še zmeraj čil in zdrav, vztraja in tudi razvija se v svoji lastni permanenci. Temeljna postavitev stoicizma je antipolična in/ali je fundamentalna antipolitika, kot takšna pa je in nuce skrajno nevarna za kakršno koli demokracijo. Kolikor je stoiška pred-po-stavka Zahoda bolj nevarna za demokracijo (in za vsako politično mišljenje in delovanje), toliko bolj je plodna za republikanizme in vse druge forme družbe in družbenega ter družboslovja. To pomeni, da je toliko bolj plodna tudi za pojavljanje vseh (post)totalitarizmov, do katerih je povsem razprta in obenem povsem neobgljena. Točno v tej skrajno zakriti in še bolj permanentni antipolični nevarnosti je vsebovan pomen Stoikov in stoicizma kot dejanskega stebra Zahoda. Steber stoicizma je postal tako mogočen in »naraven«, da ga danes ni mogoče ne videti ne povohati in ga je skrajno težavno misliti: postal je namreč kontaminirana voda in zrak, ki ga vsi skupaj dihamo. Postal je to, kar mi smo, in sicer skozi forme neostocizma in poststoicizma. Postmodernost je zgolj ena izmed njih.

Ključne besede: Stoiki, stoicizem, neostocizem, poststoicizem, politika, polis, kozmpopolis, Zahod, Eno, postmoderna, posttotalitarizem

Tonči Kuzmanić, doktor politologije, izredni profesor na FM Univerze na Primorskem (tonci.kuzmanic@guest.arnes.si)

SUMMARIES

ROMA

19–30 Mirt Komel

The World and its Loss: History of the Decline of a Certain West

Article follows the genealogy of the western tradition of political thinking about the world from antiquity till present, focusing on the following transitions and differences in the conceptualization and relationship towards the world: the transition from the plural singularity of the Greek polis to the expansion of the singular plurality of the city-empire Rome, the Christianity-related appearance of the absolute universality of the singular, the secularization of this absolute into the modern national state, and finally, the coming into being of the capitalist mode of appropriation of the world, expanded around the globe through the process of globalization – in contrast to the latter, two alternative ways of thinking the world are put forward at the end of the article: an Nancyian mondialisation or the creation of the world and an Arendtian affirmation of political action as a world-giving activity.

Key Words: world, worldhood, loss of world, globalisation, mondialisation

Mirt Komel, PhD in philosophy, assistant at the FSS of the University of Ljubljana (mirt.komel@fdv.uni-lj.si)

31–52 Tonči Kuzmanić

Beginnings of World's Disappearing – the Crucial Step: Stoicism as the Basis for the anti-World and/or the Societal West

Regarding the West the Stoics and stoicism were and still are the key phenomenon. Firstly, Stoics are real Founding fathers of the West. Secondly, Stoics are a totally ignored part of history and of the western self-

-understanding as such. These two facts are going together, and exactly that is what The West is about. In order for The West to be what (and how) it is, it has to suppress any clear-cut understanding about itself, especially that with regard to stoicism. Text is developing the Stoic negation of politics and polis of Ancient Greeks and the posing of a revolutionary new pre-sup-position: the construction of The-One (cosmo-polis, mega(lo)polis) at least on two levels. Stoics have produced the founding, abstract matrix (of language) enabling the very appearance of Christianity and are (regardless the conflicts) its pro-motors. With that very »founding act« of Christianity the Stoics have become the pre-sup-position of the entire so-called »tradition« of the West. One of the many consequences proceeding from this is that the very »tradition« of the West itself is neither that of the Ancient Greeks nor that of Christian »roots«. It is rather something which used to be suppressed somewhere in-between the two, and that is stoicism itself. If it is possible to argue that Christianity is somehow fading away and even breaking within itself, the same can not be said about stoicism. Stoicism is still strong and vivid, it is even developing its own permanent and successful duration. Crucial for entire stoicism as historical phenomenon is its fundamental anti-political stance, its radical anti-politics which is extremely dangerous, especially for democracy. Consequently, the Stoic foundation of the West is simultaneously the negation of democracy and the self-promotion of republicanism and of all the other anti-political forms of social and society (social sciences included). The result is the following: stoical foundation of the West is radically open for all forms of post-totalitarian and anti-political social movements and systems. Exactly this hidden and permanently anti-political menace is the »meaning and sense« of stoicism as the real and crucial pillar of The West as such. That pillar is so strong and even »naturalised« that it became completely invisible and almost absolutely unthinkable: namely, it is functioning as the air and water within which we are (»living«). Stoicism – in its neo-stoic and post-stoic forms – is exactly that what we (and who we) are. Observed in this context, post-modernity is just one of possible forms of the post-stoicism itself.