

*Borislav Mihačević*  
**IZKUSTVO  
TOTALITARIZMA**

*49-66*

POT NA FUŽINE 53  
SI-1000 LJUBLJANA

**::POVZETEK**

ČE RAZUMEMO DOGODEK TOTALITARIZMA v okviru Arendtinih deskripcij antičnega in novoveškega pojmovnega razumevanja sveta, trčimo ob zid. Ne gre za to, da jemljemo te filozofske koncepte kot napačne ali neustrezne glede na njihovo eksplikacijo, ampak da želimo pokazati, kaj se zgodi, ko pojav vdre skozi te varne svetove gotovega. Zato avtor članka skozi metodološko, zgodovinsko pogojeno naravnost išče nemetodološko bistvo totalitarizma, ki pa obenem presega samo območje totalitarizma.

**Ključne besede:** Arendt, totalitarizem, izkustvo, ideologija, zgodovina.

**ABSTRACT****EXPERIENCE OF TOTALITARIANISM**

*As much we understand an event of totalitarianism in the framework of Arendt's descriptions of ancient and modern age notions of understanding the world, we collide into the wall. It is not about taking these philosophical concepts as false or unsuitable given their explication, but to show what happens when a phenomenon breaks into these safe worlds of certainty. This is why the author of this article is looking to find, through historically conditioned methodological adjustment, the non-methodological essence of totalitarianism, which at the same time surpasses the region of totalitarianism itself.*

*Keywords:* Arendt, totalitarianism, experience, ideology, history

**::1. UVOD**

Načelna odprtost interpretacij zgodovinskih dogodkov, odvisnih od delujočih ljudi, njihovih interesov in skritih motivov, je za filozofijo zgodovine vedno predstavljala težavno početje. Težavno, ker je enačila resnico z nujnostjo konsistentnega delovanja, pri čemer je vedno šlo za to, da ne glede na naključnost dogodkov vedno najde smisel v formi »višje nujnosti« (Arendt, 2003, 76). Rekonstrukcija in aplikacija razumevanja preteklih dogodkov mora vedno upoštevati to, da vselej obstaja neskljen horizont smisla, ki glede na razumevajočega ni nobeno prekletstvo interpretata, ampak pogoj razumevanja, ki izhaja iz zgodovinske končnosti naše tubiti (Gadamer, 2001, 306). Izvor te končnosti se kaže v izročilu, tradiciji, ki pa nikoli ni docela zaprto, saj bi s tem hkrati odpravila človeško svobodo, katere princip *lahko-bi-se-pripetilo-tudi-dru-*

gače določa zgodovinsko perspektivo (Arendt, 2003, 76). Izročilo ni predmet, je prej razmerje, v katerem razumevajoči stoji nasproti svojega zgodovinskega izkustva. Biti v izročilu ne omejuje svobode spoznavanja, marveč jo omogoča (Gadamer, 2001, 297). Soočenje modernih pojmov s starimi pojmi nikoli ne poteka tako, da se vzpostavlja univerzalno zgodovinsko izkustvo, ki izničuje začetek, ter se prepušča izenačevanju in primerjanju. Če bi pristali na to, potem bi izročilo jemali kot predmet na način poljubne svobode in neprizadetosti, razumevali bi ga na osnovi naivne vere v metodo in objektivnost (prav tam, 295). Še več, potem tudi sam človek ne bi bil zgodovinski, kolikor je že vedno ta, ki stoji in deluje v njej. Le kolikor ta vera pogojuje razmišljanje, zanika svojo zgodovinskost. Sploh ne opazi predsodkov in predpojmov lastne dobe (prav tam, 323). Pogled »nazaj« utrdi prepričanje, da perspektiva pogleda v preteklost, ki pa navsezadnje poteka iz dejanskih situacij in okoliščin človekovega bivanja, zavrne možnost drugačnega poteka dogodkov, ker bi potem pogled moral predstaviti samemu sebi nešteto drugih potencialnih realitet. Hannah Arendt bi temu rekla eksistenčna oz. optična iluzija (Arendt 2003, 76–77). »Le v redkih trenutkih gre vse samo od sebe, ko se dogodki ujemajo z našimi načrti in željami. Tedaj pač lahko trdimo, da vse poteka po načrtih. Toda aplicirati to izkušnjo na celoto zgodovine pomeni izvesti nasilno ekstrapolacijo, ki ji naše izkustvo zgodovine ostro ugovarja.« (Gadamer, 2001: 305)

Misel, da se vse da narediti, da je za vse čas, je po Gadamerju iluzija zgodovine. Izkaže se kot goli videz. Izkustvo ni dogmatično, vselej je odprto za izkušajočega in kot tako nikoli ni ponovljivo, ker človek ne more dvakrat imeti nove izkušnje (prav tam, 291). V izkustvu nikoli ne pridemo do konca izkustva, ki bi ga lahko zaobjelo kako absolutno vedenje ali sprava z realnostjo, kjer mu ne bi bilo nič več tujega. Le odprtost izkustva, se pravi odprtost za izkustvo, vzdržuje izkustvo samo (prav tam, 293). S tem pa tudi odpade razlika med izkušajočim in izkušenim, vedočim in nevednim ali teoretičnim in praktičnim. Če se zgodovinskost kaže v odprtosti izkustva človeka, da spozna dejansko, potem je naš razmislek usmerjen v izkustvo *dogodka* totalitarizma 20. stoletja. Misliti izkustvo zgodovinskosti pomeni, da izročilo ni zapuščeno zgodovinopisju, ampak se vedno izroča novemu razlaganju. Tistemu, v katerem se prepleta naše lastno mišljenje s preteklimi pojmi, ki se preobračajo in tako izgubijo na inteligibilnosti. Eden izmed takih poskusov misliti na novo izkustvo dobe, v kateri je mogoče vse in nič, je Arendtina študija totalitarizma. Če smo zgoraj povedali, da zgodovinski pogled »nazaj«, ki teži k primerjanju in zgledu sedanjega s preteklim, ne razume pogojenosti svojih predsodkov ter se izgublja v bledem funkcionalizmu in vrednotenju, potem je naloga, da raziščemo pogoje, ki so prispevali k dogodku totalitarizma. Kakšno je potemtakem izkustvo totalitarizma? Kaj je totalitarizem demonstriral?

Italijanski teoretik Giorgio Agamben govori o tem, da ima politična doba, ki smo ji priča, opraviti z nekim paradoksom, ki ga v razmerah racionalnega in iracionalnega, dobrega in zlega ni mogoče diskurzivno misliti. Ta paradoks ni nov paradoks, ampak je v resnici star metafizičen paradoks ontoteološke strukture, ki operira z  *vključeno izključitvijo* vrhovnega bivajočega. Toda s to razliko, da ambivalentnost tega paradoksa v resnici ne implicira več nika-kršnega tradicionalnega izjemnostnega bivajočega, ampak nenehen pretok med normo in izjemnim stanjem, ki je kontingentno in ni stanje kaosa pred redom, marveč nasprotno; teži k temu, da postaja norma in pravilo (Agamben, 2004, 29). Gre tako rekoč za politično kibernetiko krmiljenja med svojimi elementi, pri čemer se vzpostavlja dislokalizirani politični prostor nerazlikovanja med naravo in nrvnostjo, med *phýsis* in *nómos*. Opravka imamo z brezodnosnostjo odnosa in brezsmiselnostjo smiselnega. To se zgodi, ko politika postane biopolitika, skrb za golo življenje, *zōē*, kjer poteka prag indiference in nerazlikovanja s kvalitativnim življenjem, *biós*. »*Kar se je zgodilo in kar se še dogaja pred našimi očmi, je, da je pravno prazni prostor izrednega stanja (v katerem zakon velja v figuri – torej etimološko v fikciji – svojega razpusta in v katerem se je zato lahko zgodilo vse, kar je imel suveren za dejansko nujno) prebil svoje prostorsko-časovne meje in s tem, da se razliva čeznje, že teži k temu, da se povsod prekrije z naravno ureditvijo, v kateri vse postane znova mogoče.*« (Agamben, 2004: 48) Tako golo življenje, *homo sacer*, kot kvalitativno življenje sta prav zaradi nerazločljivosti simetrični figuri, ki imata enako strukturo in sta korelata, ker suveren je tisti, glede katerega so vsi ostali potencialni *homines sacri*, *homo sacer* pa je nekdo, do katerega so vsi preostali potencialni suvereni (prav tam, 95). Obe simetrični figuri prehajata v medsebojno nerazlikovanje, ker sta z vključeno izključitvijo hkrati znotraj in izven izročila. Iz tega moramo razumeti, da ko golo življenje enkrat postane referent političnega, tradicionalne politične identitete npr. med desnico in levico, zasebnim in javnim itd. izgubijo svojo jasnost (prav tam, 132). Zakon v tradicionalnem pomenu moralnopravno ni več zakon in nasilje v tradicionalnem smislu ni več nasilje. Figuri si v zgodovinskem logosu sopripadata v neprestanem nasprotovanju. Svet mogočnega, izjemnega stanja, ki ne prenese lokalizacij, mej in stanovitnosti pojmovnega in ki demonstrira nepredvidljivost človekovega delovanja, je svet udejanjenega prostora, ki ga ni mogoče naknadno zamejiti z nobenim zgledom. Ker danes moderna znanost čedalje bolj stopnjuje te korelacije sveta ter ustvarja to, kar ji ni bilo dano ustvariti, se ravno Arendtina študija totalitarizma umešča v ta kontekst.

Na žalost tudi »logika« ne more nuditi varnega zavetja, kajti kolikor govorimo o brezsmiselnem smislu, se ta manifestira kot popolnoma normalno, racionalno stanje. »Svet umirajočih je prostor, kjer se vsak dan vedno znova

*ustvarja občutek brezsmiselnosti. In vendar v okviru totalitarne ideologije ne bi moglo biti nič bolj smiselnega in logičnega ...»* (Arendt, 2003a: 550). To pa je vendarle protislovje in po merilih logike to ne more biti. Racionalizem se staplja v iracionalizem in obratno.<sup>1</sup> Drugače povedano. Totalitarne ideologije spremenijo negativno lastnost protislovja v pozitivno, ko ne glede na spreminjajočo se realnost, ki jih obdaja, trmasto vztrajajo pri svoji veljavi konkluzij takoj, ko sprejmejo začetno premiso (prav tam, 566). Posledica je, da odpre pogled na »glavo postavljenega sveta« totalitarizma, ki za svoj nastanek ne potrebuje izkustvenega področja bivajočega, ampak je dovolj že katerikoli aksiom, ki avtomatično postane dokaz. Pri tem se odpre razlika med starim in modernim sofistom. V *Izvorih* Arendtova zapiše, da so se stari sofisti zadovoljili z minljivo zmago argumentov na račun resnice, medtem ko moderni želijo zmago na račun realnosti (prav tam, 52). Sofizem ne razlikuje med človekom, ki stoji zunaj in ima sposobnost postaviti pod vprašaj norme kakega družbenega reda, in pojmom človeka, ki je zunaj družbenih konvencij kot takih (Macintyre, 1993, 30; Zore, 1997, 115–118). Priča smo določenemu zgodovinskemu izkustvu, ki ne potrebuje nobenega svetnega izkustva. Kako potem lahko spoznamo nek dogodek, če ne iz izkustva tistega, kar je navzoče? Kako so stvari pojmljive?

## ::2. SPOZNAVANJE REALNOSTI

Na začetku *Druge analitike* nam Aristotel pove, da vsako razumno spoznanje izhaja iz predhodnih spoznanj (Aristotel, 1970, 259). Vsako predhodno znanje pa je ugotovljeno na dva načina: iz predpostavke, da stvar obstaja, ker je lahko tudi nebit predmet mišljenja, ter bistva oz. pojma (*to ti ēn einai*) te stvari. Kolikor stvar resnično zatrjujemo ali zanikamo, predpostavljamo njen obstoj skozi deklarativno govorico (*logos apophantikos*). Če je neka stvar »to« oz. »ne-to«, potemtako ne more biti nekaj drugega. Toda tudi ta »to« (*tóde ti*), izražen v smislu resničnih stavkov, ne določa stvari v njenem bistvu. Kajti kaj nas zadržuje, da o določeni stvari vemo veliko resničnih predikatov, brez da odkrijemo njeno bistvo? Tako lahko rečemo, da imamo v določenem smislu predhodno vedenje o določeni stvari, ne pa tudi absolutno vednost. Se pravi, da obstaja razlika na eni strani med vedenjem o določeni stvari ter o prepričanosti o tem, da imamo apodiktično vednost o sami stvari, na drugi strani. Posledično resnični stavki niso vzrok temu, da stvar obstaja, temveč

<sup>1</sup>Po Heideggru se to zgodi že pri Platonu in Aristotelu z obratom, ko se bit (*phýsis*) kot *logos*, zbir, zbrana ubranost bivajočega omeji z zgledi, v idejo in izjavo. Več o tem, Heidegger, M. (1995): *Uvod v metafiziko*, Ljubljana: Slovenska matica 1995, str. 179–193.

nasprotno; stvar je vzrok resničnih stavkov, saj je od obstoja ali neobstoja stvari odvisno, ali bo stavek resničen ali ne (prav tam, 41). Poznati vzrok obstoja stvari pomeni, da spoznavamo njeno bistvo (prav tam, 325). Tudi če smo najbolj priučeni, veščji ali izkušeni o neki stvari, o načinih njenega delovanja, še nimamo spoznanja o njej, ker nimamo vzroka (Aristotel, 1999, 981a30). V procesu spoznavanja imamo opravka z resničnimi stavki, aksiomi, z apriornimi regulativnimi principi dokazovanja, ki sami ne potrebujejo dokaza, ker bi potem število srednjih terminov (vzrokov) bilo neskončno. Načelo dokaza ni sam dokaz (prav tam, 1011a10). Zakaj bi potem dokazovali vse resnične, partikularne stavke in padli v krožno dokazovanje (Aristotel, 1970, 265, 305). S tem dokaz ne bi pridobil na občji, absolutni veljavi in bi sintetiziranje vseh resnično ločenih predikatov pomenilo tautologijo ali dokazovanje na podlagi akcidenc, saj resnica in laž temeljita na povezavi in delitvi (prav tam, 53, 69). Dodajanje predikatov v absolutnem smislu je omejeno, saj je le-to odvisno od stvari; eno in identično morata obstajati v mnogem (prav tam, 281). Če en in isti predikat ne bi bil potrjen s strani mnogih, potem ne bi bilo možno nobeno dokazovanje. Vsakokratno raziskovanje vrstnega bivajočega se mora vzdržati teh, v grobem povzetih navodil. Mora paziti ne le na omejitve vednosti in vedenja, ampak iz teh dveh terminov tudi izvirajočih posledic. Razlikovanje kot nekaj pozitivnega in ne negativnega se kaže v tem, da tudi če je nebit »nekaj«, ne more obstajati v absolutnem smislu. Sicer so mnoge stvari zaželenne in mišljene, ampak niso dokazljive, ker ne predpostavljamo njihovega obstoja, saj potem vzrok ne bi bil v dejanskosti. Iz tega izhaja, da zgolj v definicijah dokazov, pri katerih nobeno protislovje in slučajno dodajanje predikatov ni možno, dobimo nujne predikate same po sebi. Če povzamemo: načelo dokaza ni sam dokaz, aksiom, splošni ali vrstni, ni dokazljiv, ampak predpostavlja dokazljivost bistva stvari. Zato človek ne more biti merilo stvari, saj bi potem vednost in vedenje bila istočasno prisotna v istem subjektu, se pravi mišljenje in znanost bi bila istočasno istovetna v subjektu, kakor tudi že prej nakazana razlika med biti »nekaj« in biti absolutno. Resnično bi bilo nedoločeno in relativizirano: vse bi bilo resnično.

Če bi obstajale zgolj čutne stvari, potem ne bi bilo nič, če ne bi obstajala bitja z dušo, ker ne bi bilo čutnega zaznavanja, čeprav je le-to odvisno od podlag, ki povzročajo čutno zaznavanje (Aristotel, 1999, 1010b30, 1011a). Predmeti senzacije, čutnih vtisov lahko bivajo brez čutil, obratno pa ni možno (Aristotel, 1970, 23). Predmeti čutnih vtisov so prej kot naši vtisi. To, kar je manj poznano v absolutnem smislu, ni enako tistemu, kar je za človeka manj poznano, ker je težava v nas samih, ne pa v stvareh, tako da v vedenju stremimo za tem, da spoznamo poznejše s prejšnjim (Aristotel, 1999, 993b7; Aristotel, 1970, 502). Prejšnje je za nas apriorno v smislu aksiomov, ki so nujni

za nadaljnje spoznanje. Na kakšen način pa so dani? Zagotovo niso vrojeni, saj bi potem pristali na Platonovo razlago teorije spominjanja v *Menonu*, v kateri gre za ponovno pridobivanje že znanega. Na koncu *Druge analitike* Aristotel pove, da aksiomi niso prirojeni, ampak priučeni najprej skozi čutne vtise (*aisthesis*), potem skozi spomin (*mneme*) in naposled skozi univerzalno izkustvo (*empeiria*) (Aristotel, 1970, 357–358).

Problem, ki se tu kaže, pa je ta, da nizanje izkustev obstaja zgolj v formi občega vedenja ter je gledano izključno glede na svoj rezultat. Čeravno je izkustvo aktualizirano vedno le pri posameznem opažanju, to, da ga nimamo v predhodni občosti, je ono, kar Gadamer ugotavlja, za Aristotela pomembno le pri oblikovanju občega pojma (Gadamer, 2001, 290–291). Navsezadnje tudi v sferah, kjer silogistično dokazovanje ne temelji na nujnih premisah, tam, kjer imamo opravka s stvarmi, ki so si podobne in smo v dvomu o tem, kateri dati prednost, moramo ločiti, za katero vrsto dokazovanja gre, za sofistično ali dialektično, saj gre za to, da ločimo navidezno od resničnega, ne pa verjetnega in prepričljivega. Tako Aristotel npr. v *Topiki* ali *Retoriki* poučuje sposobnosti, ne pa izključno namere, kajti pri tem gre za sofizem, za pravilno uporabo metod dialektike oz. retorike glede na verjetne premise, ki nimajo kakega posebnega predmeta spoznavanja (Aristotel, 1989, 55b14).

Vendar, če se za trenutek odmaknemo od raziskovanja določenih stvari, stvari po sebi, kako potem lahko razumemo prihodnje dogodke? Ali so vsi dogodki determinirani? Če je človek svobodno razmišljajoče bitje, potem bi bilo neumestno trditi, da so. Vendar po Aristotelu realnost nikakor ni dana glede na jezik in misel, naše dojemanje realnosti, temveč, kot že rečeno, na stvari. »Definicije, s katerimi se je ukvarjal, so torej realne in ne nominalne, so definicije stvari in ne besed.« (Politis, 2013: 188) Obenem pa ne gre za sodbo govorca, ampak za prikaz stvari (Zore, 1997: 175). Če bi definicije bile nominalne, potem bi tudi govornica bila nominalna, usmerjena na tautologijo ali krožno dokazovanje stvari brez možnosti, da se bit izreka mnogotero (Aristotel, 1999, 103a33, 1028a). Vsaka govornica nekaj označuje; če tega ne bi počela, potem bi to, kar naj bi označevala, bilo nedoločeno. Toda mar ni prihodnost nedoločena? Glede na govornico, ki označuje stvari, je ta konvencionalno določena, gre za dogovor med ljudmi o pomenu določenih stvari. Ne gre za to, da bi si izmišljevali pomene nečesa, česar ni, kar ne vsebuje dejanske potencialnosti, saj npr. lahko predpostavimo ime »koza-jelen«, toda ne moremo vedeti, kaj je »koza-jelen« (Aristotel, 1970, 332).

Dve vrsti deklarativne govornice sta trditev in negacija (prav tam, 56). Le v tem primeru je ena od nasprotij nujno resnična, druga pa lažna, kajti za imetje in manjkanje ali relativne pojme, kakor tudi za druga nasprotja, to ne velja (prav tam, 38). Posledično, če je vsaka trditev ali negacija, tudi za

prihodnje dogodke, resnična ali lažna, tedaj nujnim načinom stvar obstaja ali ne obstaja (prav tam, 61). V delu *O razlaganju* Aristotel poda svoj znameniti primer morske bitke (prav tam, 63). *Danes* rečemo, da bo *jutri* nujno morska bitka ali da je ne bo, oz. ni nujno, da jutri bo, kakor ni njuno, da je ne bo, toda nujno je, da bo ona jutri ali pač ne. Najprej mi vemo, kaj pomeni ime »morska bitka«, vemo, da je to realna stvar. Ker sta trditev in negacija nujni, je nujno, da bo ena vedno resnična in druga napačna. Toda kako smo lahko v to tako prepričani, če ne moremo apodiktično trditi ali negirati prihodnjih dogodkov? Ali to pomeni, da bosta danes, ko izrečemo trditev »jutri bo morska bitka« v povezavi z njeno negacijo, oba stavka resnična? Ne, kajti enostavno ne moreta biti, tako za trenutek, ko rečemo propozicijo (danes), kakor za jutri. Nujno je, da bo jutri morska bitka oz. da je ne bo, toda ni nujno, da bosta prvi ali drugi propoziciji resnični, ne glede na verjetnostno premoč ene propozicije nad drugo. Aktualnost ne more biti hkrati s potencialnostjo z ozirom na to isto. Kaj to pomeni? Pomeni, da ima vsako razumno spoznavanje bivajočega temelj. Tako s tistim, kar ni nujno, da obstaja, ko obstaja, kakor s tistim, kar absolutno obstaja. Aksiomatična samoumevnost, ki je neločljivo povezana z raziskovanjem bivajočega ter jo predpostavljamo in ne dokazujemo, je Aristotelov stavek o protislovju (Aristotel, 1999, 1005b20). Ne glede na to, ali razumemo bivajoče, kot se nam kaže, ali na same stvari, je stavek o protislovju načelo raziskovanja, ki ga ne moremo zanemariti. Poanta je preprosto v tem, da si ne smemo nasprotovati, toda ne zaradi sebe, temveč zaradi stvari.

Z nastopom novoveške filozofije dobimo novo paradigmo spoznavanja realnosti. Stvari kot ontološke entitete niso več neodvisne od človeškega razuma. Kaj zdaj predstavlja ta nevrprašljivi temelj spoznavanja bivajočega? Zagotovo ne kak sofizem ali skepticizem, ki dvomi izključno zaradi njega samega, marveč metodičen dvom, ki teži h gotovosti, ne sicer samih stvari, ampak predstavljajočega subjekta. Tako spoznanje ne izhaja iz prejšnjih spoznanj, temveč iz dvoma, ki naposled vodi k jasni in razločni gotovosti, ki pa naposled ne more veljati za določeno gotovost spoznanega, marveč anticipacijo sveta, kjer vlada samorefleksija, ki glede na vse to, kar si lahko predstavi, sreča samo sebe (Arendt, 1996, 294). Kartezijanska metoda ne zgolj, da dvomi v obstoj zunanjega sveta, izgubi zaupanje v čute ali zdravo pamet, ampak kot posledica tega desubstancionalizira vse svetno predmetno v tok zavesti. Rezultat je, da ta metoda temelji na tem, da lahko spozna zgolj tisto, kar razum proizvede sam (prav tam, 291, 296), tako da gotovost naposled ne izvira iz dvoma in njegovega premagovanja, ampak je že predhodna dvomu (Gadamer, 2001, 201). Desubstancionalizacija predmetnega pomeni nič več kot to, da če si npr. predstavljam nezaznavno jabolko ali če sem si jo izmislil, se ta po ničemer



ne razlikuje od dejanskega, prej zaznanega jabolka.<sup>2</sup> »Moja tretja maksima je bila, naj namesto usode vselej raje poskušam obvladovati samega sebe, in naj raje spreminjam lastne želje kakor red sveta; nasploh pa naj se navadim na misel, da ni ničesar, kar bi bilo popolnoma v naši moči, kakor le naše misli. Zatorej je vse, kar nam je spodletelo pri stvarih, zunaj nas, četudi smo se trudili po najboljših močeh, za nas same povsem nemogoče.«<sup>3</sup>

Take maksime in posledično navodila se razumejo kot samoobvladanost subjekta, kot točke nadzora in samozavestnega ravnanja. Samozavest predstavlja metodično spoznanje, pri kateri filozofija pridobi zadnjo evidenco, znanost pa skrajno legitimacijo (Gadamer, 1999, 115). To pa ne pomeni, da so stvari izpuhtele, temveč pomeni ponižanje antičnega pojmovanja biti, bivajočega *qua* bivajočega, v merodajni pogled predstavljačega subjekta. Subjekt in ne človek postane merilo stvari. Aksiomatična predpostavka, predsodek, ki nas nikoli ne nagovori, zdaj dobi obliko Descartesovega stavka: Mislím, torej sem. Sama narava tega vrhovnega principa določa temelj bivajočnosti bivajočega, samo resnico bivajočega (Heidegger, 1971, 159–160). Bivajoče kot tako je podrejeno preračunljivi in obvladljivi meri subjekta. »Odnos do bivajočega je obvladujoče stopanje naprej (Vor-gehen) v osvojitve sveta *in v svetovno gospostvo*. Človek daje bivajočemu mero s tem, ko iz sebe in za sebe določa, kaj sme veljati kot bivajoče.« (prav tam: 163) S tem ko človek daje bivajočemu mero, razumemo, da bivajočnost po meri človeka predpostavlja ne toliko zaupanje v njegove zmožnosti, ampak prej nasprotno. Kolikor razumemo človekove zmožnosti glede na človeka kot takega, potem se te ne spreminjajo. To, kar se spremeni, je zgodovinska konstelacija med človeškimi zmožnostmi in svetom (Arendt, 2006, 69).

Odnos, ki povzema novoveško konstelacijo razmišljanja, pravzaprav meni, da otipljivost sveta, ki ga s svojimi čuti razkrivamo in spoznavamo, ni zadosten kriterij za razumevanje univerzalnega človekovega izkustva vezanega na Zemljo. Novodobno izkustvo ni izkustvo pridobljeno v svetu, ki ga obdaja. Gre za obup in nezaupanje v zmožnosti modernega človeka, da bi s čuti našel posredovano kontemplativno resnico ter posledično umik v sfero eksperimentiranja procesnih delovanj v naravo, ki so neomejeni in predstavljajo izbris razlike med človeškimi stvaritvami in naravo (prav tam, 61–69). Samoumevne resnice, aksiomatične postavke, ki izvirajo iz izkustva sveta, v katerem smo že domači in delujoči, nadomesti nepredvidljivost modernega razuma, za

<sup>2</sup>Skrajni primer subjektivnega idealizma je mogoče najti pri Berkeleyu, katerega glavno načelo se glasi: »Svet torej ne obstaja dlje, kot je zaznan.« Berkeley, G. (1976): *Razprava o načelih človeškega razuma*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 68.

<sup>3</sup>Descartes, R. (2007): *Razprava o metodi*, Ljubljana: ZRC, str. 41.

katerega se zdi, da vse v procesih delovanja naposled najde svoj smisel, ne glede na precedenčnost in absurdnost delovanja. Odtujitev od sveta ima še to posledico, da anticipacija resnice, v katero je človek kot svetno bitje vraščen, ni več razumljena kot sinteza/delitev pojmov<sup>4</sup>, marveč le kot prepoznanje avtonomnosti subjekta, da določa, kaj sme veljati za bivajoče.

Drugi takšen predstavnik je bil Kant, skrivni kralj novoveške filozofije, ki je hotel človeka razumeti iz njegovih lastnih zakonov in mu dati polnoletnost v mišljenju (Arendt, 2005, 21). Čeprav je na eni strani odpravil istovetnost biti in mišljenja, je na drugi strani ohranjal star pojem biti kot vnaprej dane (prav tam, 25). Zgled, ki poudarja subjektiviteto kot tisto instanco, ki edina lahko spozna realnost skozi njene lastne poti, pomeni tudi nadrejenost epistemologije nad tradicionalno metafiziko. Kantov epistemološki poskus postavitve meje umu, biti in mišljenju lahko strnemo v stavek, ki ga poda v *Prolegomeni*: »Da pa razum, namesto da bi mislil, sanjari, to se mu ne more nikoli odpustiti; kajti samo razum lahko pomaga, da se tam, kjer je potrebno, sanjarjenju *domišljije postavijo meje*.« (Kant, 1999: 112) Regulativna načela razuma, ki apriorno in sintetično urejajo subjektive pojave v njegovi zavesti, sicer delujejo neodvisno od izkustva, vendar veljajo le za območje izkustva (prav tam, 88). Transcendentno načelo razuma logično in nujno ureja izkustvene vtise. S tem se zaprejo vrata spekulativni metafiziki in umiku v transcendentno območje videza, o katerem ničesar apodiktičnega ne moremo spoznati (prav tam, 83). Če to ne bi držalo, potemtakem bi naše zrenje motrilo same stvari, ne pa predmetov predstavljanja oz. bi zrenje motrilo zgolj na način empiričnega in naključnega, ne pa logičnega in nujnega s pomočjo razumskih kategorij (prav tam, 70). Stvari same so vzroki pojavov, ne da bi bile pojavi. Zato čutni predmeti niso predstave stvari, kakršne so same na sebi, marveč zorni vtisi stvari na sebi in čutnosti (prav tam, 78). Ali kot pravi Kant, moramo znati ločiti vzrok v pojavu od vzroka pojavov (prav tam, 148). Vse, kar lahko spoznamo, celoto izkustva, poteka na način spoznanja pogojev, ki so edini možni ter veljajo v vsakem času in za vsakogar. Se pravi, čeprav so vse izkustvene sodbe empirične, tj. čutne, niso vse empirične sodbe izkustvene, dokler se ne podredijo čistim, apriornim pojmom razuma. »S tem so tudi apriorna načela o možnosti vsega izkustva določena popolnoma natančno kot objektivno veljavna empirična spoznanja. Niso namreč drugega kot sodbe, ki podrejajo vse zaznave (ustrezno nekim splošnim pogojem zrenja) pod čiste razumske pojme.« (prav tam: 94)

Vsako možno izkustvo, ki je čutno in se nanaša na predmet, je tako podrejeno pod razumskimi pojmi. Vsa sintetično apriorna načela so načela vsakega možnega izkustva, ki se nikoli ne nanašajo na stvari, ampak na pojave pred-

<sup>4</sup>Glej še Aristotel. 2002: *O Duši*, 430a 26.

metov izkustva. Izkustvo kot izvor principov znanosti ni več izhodiščna točka določljivosti samih stvari, ampak je edinole v odnosu do razuma. Razumski pojmi pa so obenem zakoni narave kot skupek vsega možnega izkustva, saj razum ne črpa svojih zakonov iz narave, marveč jih on predpisuje (prav tam, 115). Emancipacija in avtonomnost subjekta do narave pomeni, da pri naravi ne gre za opazovanje le-te, ki je že dana, ter da na ta način skušamo ugotoviti njene zakone, ampak ravno nasprotno, ker v tem primeru ne bi imeli opravka z apriornimi pogoji, ki bi potrdili izkustvo, čeprav so ti pred vsakim izkustvom (prav tam, 87). Onkraj izkustva ni mogoče ničesar misliti. Še več, zdaj izkustvo ni več pogoj aksiomov znanosti, temveč meja tistemu, kar se da racionalno razložiti in predstaviti.

### **::3. ZASNUTKI TOTALITARIZMA**

V prejšnjem poglavju smo povedali, da z nastopom novoveške paradigme znanosti stopi na plan drugačno dojetje in prikazovanje sveta. Moderna znanost ni kot grška *episteme*, ki sledi stvarjem v njihovem prikazu, ali srednjeveška *doctrina*, ki črpa svojo legitimnost iz avtoritete Cerkve, marveč sledi interesom subjekta. Postala je eksperimentalno nenehno raziskovanje, ki za to ne potrebuje izkustva vezanega na zunanji svet, ampak izključno odgovarja svojim rezultatom in metodam (Heidegger, 2002, 63). Odkritje Arhimedove točke, univerzalnega dvoma pri Descartesu, sproži neko rezoniranje v človekovem razumu, ki lahko kadar koli v sebi sproži neskončne procese induciranja, deduciranja in sklepanja (Arendt, 1996, 297). Rezultat je izginjanje skupnega čuta, *sensus communis*. Lastnost tega posebnega čuta ni več omejena na zunanji svet, da subjektivne čute postavlja v skupni svet, ampak postane dejstvo, struktura, ki pri vsakem človeškem razumu enako funkcionira brez razmerja do sveta. Paradoks vsega tega je, da človek lahko upa in pričakuje, da lahko ustvari neskončno potencialnih svetov, da izkusi vse, kar človek ni, toda te nove praktične sposobnosti kreiranja novih realitet ga obenem zapirajo v sisteme, ki jih je sam zgradil (prav tam, 302). Anticipacijo sveta pogojenega s čuti, s katerimi transcendentiramo kontigentno bivajoče v pojmu, zdaj nadomesti verifikacija, temelječa na eksperimentu. »Ne gre za to, da bi izginil interes za resnico ali za vedenje; prevladalo je prepričanje, da je resnico mogoče nadomestiti samo s poseganjem v stvari in ne z njihovim opazovanjem.« (prav tam: 304) Premik od *kaj* in *zakaj* v *kako* je prinesel ontološko izhodišče, v katerem so načini povzemanja realnosti premeščeni v sfero procesov. Od čutov posredovano pojmovno resnico, z inteligibilnim pojmom, je premik k procesom, ki so neskončni, prinesel okvir, v katerem so sredstva, proces ustvarjanja, pomembnejša od ciljev ali namenov. To ne

velja zgolj za naravoslovje, ampak za nas pomembnejše tudi za zgodovino in politično filozofijo. »Za naš moderni način mišljenja nima nič smisla samo po sebi, niti zgodovina niti narava vzeti kot celoti, sploh pa ne posamezni pripetljaji znotraj fizičnega reda ali specifični zgodovinski dogodki. V tem je neka zloveščča veličina.«<sup>5</sup>

Ne gre za to, da smo danes soočeni z zmogljivejšimi sposobnostmi človeka kot kadar koli prej, ampak da svet nima smisla; da smo vpeti v neskončno verigo smotrov, ki navsezadnje spet postanejo sredstva za nadaljnje smotre. Svet, v katerem ni več niti zunanosti niti notranosti. Gre za aporijo utilitarističnega načina razmišljanja, v katerem vse postane mogoče. Moderni človek ne loči med »zato, da« in »zaradi«. Toda kaj ima to opraviti s totalitarizmom? Za razliko od maloštevilnih političnih oblik, ki so bile izoblikovane že pri Grkih, pri totalitarizmu nemara gre za to, da smo prvič v zgodovini politične misli soočeni z nečim, kar samo po sebi nima cilja. Totalitarna nadvlada, osvobojena od izkustva tako zgodovine in narave, ne stremlji h kakemu posebnemu smotru. To, kar odlikuje to nadvlado, je gibanje samo (Arendt, 2003a, 388). Nič bolj ne obdrži totalitarnih nadvlad na oblasti kot *perpetuum mobile*, procesnost, ki giblje vse okrog sebe v popolni odsotnosti identitetnih razlik. Ne le da to vpelje v politiko element nezaslišane nepredvidljivosti, ampak govori tudi o antiutilitarističnem značaju totalitarnih nadvlad. Neuspeh pojmovnega aparata moderne pomeni to, da moramo misliti (politično) ontologijo kot zmožnost brez odnosa do biti v dejanskosti in slednjo ne več kot dopolnitev zmožnosti (Agamben, 2004, 58).

Politično gledano, totalitarne nadvlade so pokazale, da se moramo posloviti od raznih konvencij ali političnih pogodb, ki so skozi svoje točke (pojme) definirale prehod od narave k nravnosti.<sup>6</sup> Po drugi strani je uspeh totalitarne propagande temeljil na tem, da ni nagovarjal posebnih segmentov družbe, marveč je apeliral na množice. Tiste množice, ki za razliko od razredov niso potrebovale konkretnih obljub ter so bile postavljene izven družbenega zastopstva in so posledično za zmago jemale uspeh kot tak v karseda najabstraktnejši obliki (Arendt, 2003a, 435). To, kar kvalificira potencialnih totalitarnih množic, niso prepričanja, mnenja o objektivnih zadevah, glede katerih si pridobivamo taka ali drugačna stališča, marveč zgolj zaupanje v moč imaginacije, ki iz mnogih naredi enega. »Te ne verjamejo v nobeno vidno stvar, v resničnost svojih lastnih izkušenj; ne zaupajo lastnim očem in

<sup>5</sup>Arendt, H. 2006: *Koncept zgodovine: antični in moderni*, Ljubljana: Krtina, str. 70.

<sup>6</sup>Nič bolj indikativno od tega ni kot pojav apartidov, *homines sacri*, ljudi »brez zgodovine in identitete«, ki blodijo v vmesju *phýsis* in *nómos*. Pojav teh ljudi je sovpadal z nezmožnostjo človekovih pravic, da jih vpišejo v pravno-politični red nacionalne države. Hannah Arendt temu problemu v *Izvorih* posveti poglavje z naslovom *Propad nacionalne države in konec človekovih pravic*, str. 345-84.

ušesom, temveč samo svoji imaginaciji, ki jo lahko očara karkoli, kar je hkrati univerzalno in samo v sebi trdno.« (prav tam: 436) Vzrok takega statusa, kot že prej povedano, je bila izguba *sensus communis*. Skratka, izguba tistega razumnega aparata, ki zagotavlja, da to, kar drugi slišijo in vidijo, tudi mi vidimo in slišimo. To nam zagotavlja realnost nas samih in sveta ter obenem zagotovi odprtost mnogoterih perspektiv (Arendt, 1996, 52, 60). Pri predstavljanju teh perspektiv nimamo opravka z aksiomatičnimi predpostavkami, saj imajo le-te značaj vsiljivosti in evidentnosti<sup>7</sup>, kar za mnenja ne moremo trditi. To izključuje možnost zgolj sprejemanja določenih pogledov, ki jih poznam in dobivam od drugih. Sposobnost kreiranja mnenj potrebuje tudi pomoč domišljije, ki pa sama ni mnenje niti fikcija<sup>8</sup>, temveč pomaga pri osvetlitvi predmeta z vseh možnih vidikov, tako da se postavim na mesto, ki ni moje, in si nato od tam zgradim svoje lastno mnenje (Arendt, 2003, 73). Toda prav zato, ker je človek kot subjekt aksiomatično pogreznjen v bivajoče, je lahko domišljija dojeta kot nekaj, česar (še) ni (Kalan, 1997, 229).

Torej ima domišljija predvsem objektivni značaj, ki pomaga pri oblikovanju mnenj, da sprejemamo in oblikujemo le-ta iz različnih možnih situacij bližnje ali oddaljene prihodnosti (Macintyre, 2006, 87). Ampak značilnost totalitarnih nadvlad ni v tem, da vsaja prepričanja. Ravno nasprotno; njihov poglobitni namen je bil, da izniči njihovo sposobnost oblikovanja (Arendt, 2003a, 563). Ta namen ne priča le o visoki atomizaciji množičnega človeka, temveč govori tudi o neusmiljeni logičnosti teh sistemov.

V uvodu smo omenili ambivalentnost racionalnega in iracionalnega pri totalitarnih nadvladah. Ta totalitarna lastnost izvira iz dejstva, da totalitarna vsebina ni objektivna zadeva, o kateri lahko ljudje dvomijo ali razpravljajo, marveč je zdaj postala segment logične nujnosti, ki za to ne rabi dokazov (prav tam, 449). « To pomeni, da je tako na področju idej kot tudi na področju same realnosti dobesečno vse mogoče.« (Arendt, 2006, 94) Dokazovati iz katerih koli premis je mogoče vse (Heidegger, 2003, 142–143). Ker vsi argumenti odpovedo proti izmišljotinam totalitarnih nadvlad, ki želijo nadomestiti oz. pospešiti razvoj narave ali zgodovine, jih lahko na žalost nadomesti zgolj močnejša fikcija. Zdaj totalitarne nadvlade na mestu izvršujejo smrtne kazni, ki naj bi jih narava izrekla »rasam« ali zgodovina »umirajočim razredom«, ne da bi čakali na dolgotrajne procese narave in zgodovine (Arendt, 2003a, 562). V skladu s tem se totalitarni voditelji nikoli ne razglašajo za legitimne ali pravične, ampak se sklicujejo na to, da zgolj izvršujejo naravne in zgodovinske zakone. To pa ne pomeni, da njihova kriminaliteta izhaja iz kake diabolčne agresivnosti ali

<sup>7</sup>Izjavne resnice.

<sup>8</sup>Saj domišljija ne more potekati brez zaznave, čeprav sama to ni. Več o tem poglej *O duši*, 428a 16, 428b 30.

brezobzirnosti, ampak iz tistega vmesja, ki se dogaja med zakonito in nezakonito vladavino, med *phýsis* in *nómos*. Na eni strani totalitarizmi nasprotujejo pozitivnim zakonom, na drugi strani pa ne delujejo čisto arbitrarno, ker pač trdijo, da sledijo naravnim ali zgodovinskim zakonom (prav tam, 556). Zato je bil totalitarizem precedenčen v tem smislu, da je odpravil nasprotje, na katerem je počivalo bistvo vladavin politične filozofije.

Sledenje naravnim in zgodovinskim zakonom, za katere totalitarizmi trdijo, da jih bolje implementirajo kot sama narava in zgodovina, implicira, da gre vseeno za neko idejo, ki pa nima regulativnega značaja. Toda za kako idejo gre, če ne za paradigmatsko? Popolna odvečnost totalitarnega človeka pomeni, da tako žrtev kot rabelj lahko kadar koli zamenjata identiteti, ker o njihovi odvečnosti ne odloča relacija zunanost-notranost, prijatelj –sovražnik, ampak sam proces gibanja. »Kar totalitarna vladavina potrebuje za usmerjanje obnašanja svojih podrejenih, je pripravljanje na to, da bo vsak od njih lahko padel tako v vlogo žrtve kot v vlogo rablja. Ta dvostranska priprava, substitut za načelo akcije, je ideologija.« (prav tam: 564) Ideologija je v svojem denotativnem pomenu logika ideje. Kar je zanimivo pri tej ideji, je to, da ona ne implicira niti Platonove večne ideje niti Kantovega regulativnega načela razuma. Proces gibanja, ki ne loči med sredstvi in cilji in ki s svojim gibanjem razoroži vsaka dejstva ali argumente, ki pričajo o njegovi fikciji, postane edina referenčna točka o usodi svojih podrejenih. To se zgodi takrat, ko »ideja« ideologije postane ujetnica svoje lastne logike (prav tam, 565). Obup modernega človeka, ki ne izhaja iz izkustva sveta, ki ga obdaja, ter je posledica nezmožnosti, da spozna in izkusi vse, kar mu je dano in česar ni sam ustvaril, doprinese do neslutnih možnosti delovanja (Arendt, 2006, 69). Izkustvo, ki naposled vodi k univerzalnemu pomenu, pojmu (Aristotel), ali ki se vendarle razkriva skozi časovni proces (Hegel) v dialektičnem gibanju, v katerem se uzrtemu pogledu nazaj v preteklost kaže neka razumljiva zgodba, zdaj postane osvobojeno *ens certum* vnaprej določenega smisla. Izhodišče, ki se razkriva v moderni predstavi, da vsak posamezen dogodek črpa svojo razumljivost iz skritega procesa kot celote z namero, da pobegne naključnosti posameznega, dogodek totalitarizma postavi na glavo. Potemtakem logika ne predpostavlja pravil mišljenja, ampak gibanje misli takoj, ko se ta preoblikuje v premiso. Zapusti svet izkustva, stvari in besed. Takrat se pojavi neka nova racionalna blaznost, katere argumentativnega procesa ne more zamenjati ne nova ideja niti nova izkušnja. Kajti če se smisel razkriva kot proces, katerega namen je, da zbeži naključju in krhkosti sveta, potem bo neizogiben rezultat ta, da v vsakem primeru pridemo do nekega »smisla«. Kolikor to drži, potem je to indikator, da v teh primerih ni ne nujnosti ne smisla (prav tam, 95). To ne pomeni, da totalitarizmi izmišljujejo ali nadomeščajo tradicionalno jedro

logike, marveč jo aplicirajo, ne na diskurzivnost pojmov, ampak na samo sebe. »Z drugimi besedami, aksiom, iz katerega steče dedukcija, ni nujno samoumevna, kakor sta predvidevali tradicionalna metafizika in logika; sploh ni treba, da se sklada z danimi dejstvi v objektivnem svetu v trenutku začetka delovanja; če je proces delovanja konsistenten, bo ustvaril svet, v katerem bo predpostavka postala aksiomatična in samoumevna.«<sup>9</sup>

Takšno mišljenje seveda ni kontemplativno zrenje prisotnega, toda prav tako ni razmišljanje kot ena izmed najsvobodnejših človeških dejavnosti, ki je nasprotje prisilnega sklepanja. V svetu, kjer osamljenost ni kaka obrobna anomalija modernih družb, ampak bistvo množičnega človeka, svet, ki je izgubil sposobnost povezovanja in ločevanja, kakor tudi trajnost in obstojnost, stopi na plan nenavadna prisilna moč logike, ki izsili možnost za človeka na način, da mu ponudi edini oprijem realnosti, če ne opusti prve premise procesa. Ideja ni regulacijsko načelo razuma, ker glede na prvo premiso, ki si jo izberemo in iz nje tudi konsistentno delujemo, izvira sila logičnosti, temelječa na gibanju, ki na koncu požre izvirno substanco, se pravi cilj ali smoter delovanja. Drugače povedano: idejo požre sama logika, ki jo izvaja. To pa ne omogoči le, da mislimo svet izven izkustva, ampak da ga lahko tudi ustvarimo. Ideologije ne težijo zgolj k historični razlagi sveta, predstaviti svetonazorskih pogledov ali kaj podobnega, ampak dejansko prestopajo meje same znanosti. Delujejo kot psevdoznanosti, ki ne razkrivajo tistega, kar je, čeprav imajo svoj korpus »znanstvenih« trditvev, *logoi*; ampak ker je njihov predmet zgodovina, jih zanima zgolj gibanje. Čeprav te trditve, izjave, ki delujejo »znanstveno«, izražajo deduktivno logiko, aksiomatsko enotnost in so enako prisilne kot razumske resnice, dejstvo, da se ne navezujejo na *nič*, na nobeno stvar oz. nobenega referenta, priča o tem, da so vseeno referencialne glede na svoje lastne možnosti verifikacije vedenja. Izjave tako funkcionirajo brez navezave na »resnično« ali »napačno«, ker imajo to možnost gibanja, da takoj, ko pridemo do nekega sklepa, le-ta znova postane aksiom za nadaljnje deduciranje. Psihoanalitično povedano; totalitarizmi so prevzeti nad gonsko oblikovanimi impulzi, ki to prevzamejo v abstraktni obliki, nikakor pa ne v obliki želje pod okriljem simbolne govornice. Ker imajo ideologije to tendenco, da popolnoma razložijo preteklost, gotovo prihodnost, jim gibanje predstavlja edino oporno točko v razumevanju sveta, ki tako postane nesvet. Vedno gledamo zgolj učinke, ki to niso zares.

Da bi ideologije lahko še naprej ostale v gibanju, totalitarne nadvlade nadomestijo *sensus communis* z bolj »resnično« realnostjo, s katero se ne morejo ničesar novega naučiti in ki za zaznavnimi rečmi oblikuje svoj šesti čut. S

<sup>9</sup>Prav tam, str. 95.

tem je teren pripravljen za ideološko impregnacijo, oz. je bolje rečeno očiščen motečih »zunanjih« dejavnikov, namreč izkustva. Teren je zdaj pripravljen na to, da se potek misli ustvarja sam od sebe skozi brezpogojno logičnost. Uspeh totalitarnih vladavin je zato lahko uspešen do te mere, kolikor prisili človeka v gigantsko gibanje zgodovine ali narave kot svoj material (Arendt, 2003a, 570). »V takšni situaciji človek izgubi zaupanje vase kot v partnerja lastnih misli in tisto osnovno zaupanje v svet, ki je nasploh nujno za ustvarjanje izkustva. Jaz in svet, sposobnost mišljenja in izkustva sta hkrati izgubljena.« (prav tam: 574)

Brezodnosnost odnosa in brezsmiselnost smisla, se pravi to vmesje, v katerem človek že dolgo blodi, se lahko polasti človeka takrat, ko on kot subjekt v odnosu do narave in zgodovine srečuje le samega sebe. Posledično on ni subjekt, *animal rationale*, ker objekta ni več, ampak postane najpomembnejša surovina (Heidegger, 2003, 104). Koncentracijska taborišča so postala referentna točka nerazlikovanja ne zgolj med rablji in žrtvami, ampak med človekom in živaljo, saj ona izvršujejo usmrtitev enkratne individualnosti v človeku (Arendt, 2003a, 548). Kar niti ne preseneča, če subjektiviteta meri človeka iz živalskosti. To početje pa je vprašljivo, ker vemo, da lahko vsak človek potone bolj od katere koli živali, saj nobena žival ne more na isti način postati izprijena kot človek (Heidegger, 1995a, 194). Politična referenca tega je biopolitika, skrb za golo življenje, ki se manifestira kot zakon v obliki suverenove besede, tam, kjer ni ločitve *phýsis* in *nómos*, in takrat, ko se *homo sacer* vseskozi zamenjuje z državljanom (Agamben, 2004, 185). Skrb za samo življenje pa se lahko zgodi takrat, ko svet sam po sebi nima smisla, je smrten, nasprotno pa je človek tisti, ki postane nesmrten iz vnaprej ontološko gibajočega se brez-temelja.

#### ::4. ZAKLJUČEK

Bistvo totalitarizma, ki smo ga skušali prikazati, ni strogo političnega značaja, čeprav je nedvomno bil političen dogodek. Zato se v članku nismo toliko omejili na same dele *case study*, ki ga je Arendtova predstavila v *Izvori*, od antisemitizma, imperializma, propada nacionalnih držav do samega totalitarizma, marveč smo skušali podati zgodovinsko ontološke obrise, ki so lahko pogojevali nastanek totalitarnih nadvlad. Izkustvo dobe, v kateri smo in ji še zdaleč ni konec, napotuje na možnosti delovanja nešteti procesov, ki jih človek začenja, stimulira itd., toda ne more jih zamejiti, obvladovati. Se pravi človek kot subjekt, ki je mera vsega bivajočega, v svoji nezmernosti, ravnodušno segajoč v bivajoče, plača ceno, da, kot Arendtova pravi, ustvarja nešteto potencialnih realnosti, ki ga obenem tudi zapirajo v ječo lastnega mišljenja. Soočen je z *double-bind* situacijo. To, kar se je začelo v naravoslovju in filozofiji novega veka, je bilo enačenje človeka in boga. Človek je postal



brezpogojna mera vsega, aksiom, iz katerega je lahko izpeljeval vse, kar si je zamislil. Ampak postavljanje mere plača ceno s tem, da se ta odtegne v nezmernost. Tako mišljenje je neprestano in brezpogojno prizadeto zgolj z dejanskim, s tistim, kar se mu najprej ponuja na bežen in ravnodušen način. To pa domala pomeni, da človek ni subjekt, *animal rationale*, marveč *animal laborans*, ki je z vso večjo hitrostjo vpet v krožne procese, za katere se zdi, da nimajo konca, ter predstavljajo svet, v katerem so sredstva pomembnejša od smotrov. Namembnost vsega, česar se človek dotakne in ustvari, je prej pomenila zanesljivost stvari, ki bodo dolgo preživele samega človeka. Človek je bil prepričan, da mu bodo umetne in naravne stvari dale zanesljivost in obstojnost sveta, v katerem prebiva. Če smo rekli, da danes ne more nič bivati samo po sebi, zahteva, da gladko funkcioniranje vsega bivajočega za potrebe golega življenja v najabstraktnejši obliki vodi v gonsko, se pravi razumsko procesualnost bivajočega, potem totalitarizem, v katerem je človek najpomembnejša surovina, predstavlja najskrajnejšo ontološko politično obliko te dobe, v kateri je vse mogoče in nič resnično. Krožni procesi, ki človeka držijo v njegovi (ne) moči, lahko prav zaradi nje izzivajo in podaljšujejo človeško živalskost do te mere, ko obvladljivost začne funkcionirati kot ne-nujnost. Takrat pa človeško izkustvo kot izhodišče ali smoter njegove zmožnosti spoznavanja sveta ne igra nobene vloge.

## ::LITERATURA

- Agamben, G. (2004): *Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba.
- Arendt, H. (1996): *Vita Activa*. Ljubljana: Krtina.
- Arendt, H. (2003): *Resnica in laž v politiki*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Arendt, H. (2003a): *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Arendt, H. (2005): *Kaj je filozofija eksistence?* Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Arendt, H. (2006): «Koncept zgodovine: antični in moderni.» V: Jalušič, V. (ur.): *Med preteklostjo in mišljenjem: šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina, str. 47–97.
- Aristotel. (1970): *Organon*. Beograd: Kultura.
- Aristotel. (1989): *Retorika*. Zagreb: Naprijed.
- Aristotel. (1999): *Metafizika*. Ljubljana: ZRC.
- Aristotel. (2002): *O Duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Berkeley, G. (1976): *Razprava o načelih človeškega razuma; in trije dialogi med Hylasom in Philonom*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Descartes, R. (2007): *Razprava o metodi: za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*. Ljubljana: ZRC.
- Gadamer, H.G. (1999): Grška filozofija in novodobno mišljenje V *Izbrani spisi*, ur. Tine Hribar in Dean Komel, str. 111–116. Ljubljana: Nova revija.
- Gadamer, H.G. (2001): *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Heidegger, M. (1971): *Evropski nihilizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, M. (1995): *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, M. (1995a): *The fundamental concepts of metaphysics: world, finitude, solitude*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University press.
- Heidegger, M. (2002): »The Age of the World Picture.« V: Young, J. in Haynes, K. (ur): *Off the Beaten Track*. Cambridge: Cambridge University press, str. 57–85.
- Heidegger, M. (2003): *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kalan, V. (1997): »Descartes in Heidegger: znanost in resnica v aletehološko-eksistencialni zorni cesti« V: *Phainomena*, VI/19–20, Ljubljana: Nova revija, str. 187–241.
- Kant, I. (1999): *Prolegomena*. Ljubljana: DZS.
- Macintyre, A. (1993): *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Macintyre, A. (2008): *Odvisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.
- Politis, V. (2013): *Aristotel in metafizika*. Maribor: Aristej.
- Zore, Franci. (1997): *Obzorje grštva: logos in bit v antični filozofiji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.