

DEAN KOMEL¹

Revolucija med ideologijo, zgodovino in filozofijo – svetovni imperializem

Izveček: V prispevku obravnavamo problem oktobrske revolucije in revolucije na splošno v njegovem zgodovinskem, ideološkem in filozofskem horizontu. Enotnost vseh treh horizontov in njihovo vzajemno prežemanje se pokaže ob vprašanju, kako se dogodek oktobrske revolucije pravzaprav vpisuje v zgodovino 20. stoletja, ob upoštevanju, da je to zgodovino v veliki meri tudi sama napisala. Revolucija ni znotrajzgodovinski dogodek, marveč tak, ki predpostavlja preobrazbo zgodovine same. Tako se nam nujno postavi vprašanje o tem, kar omogoča sebe-preobražajočo zgodovino. To ni kaka nadnaravna sila, pač pa subjektiviteta družbe, ki zgodovino vnaprej razume kot prostor lastne ekspanzije in participacije na oblasti. V kontekstu take zgodovine kot sebe vzpostavljajoče družbene moči se tudi komunizem v zadnji konsekvenci izkaže za tisto, proti čemur se domnevno bori: svetovni imperializem.

To tezo opiramo na razpravo Ivana Urbančiča iz leta 1971 *“Leninova filozofija” ali imperializem* ter na nekatera novejša razpravljanja o problemu revolucije danes, ki jih podajamo v zadnjem delu članka. Imperialni ekspanzionizem družbe kot subjektivitete je nezaustavljiv, kar nas mora zaustaviti pri vprašanju, kako je potemtakem z upanjem v smisel človeškosti. Si kdo še upa nuditi odpor, morda sprožiti revolucijo?

¹ Dean Komel, red. prof. za sodobno filozofijo in filozofijo kulture v Ljubljani, znanstveni svetnik za Inštitutu Nove revije, e. naslov: Dean.Komel@ff.uni-lj.si.

Ključne besede: revolucija, Veliki oktober, družba, komunizem, kapitalizem, imperializem, Ivan Urbančič

UDK: 94: 323.272(47)"1917"

Revolution between Ideology, History and Philosophy: *World Imperialism*

Abstract: The paper addresses the problem of the October Revolution and revolution as such in its historical, ideological and philosophical aspects. The unity of all three aspects and their mutual permeation is reflected in the question how the event of the October Revolution is inscribed into the history of the 20th century, considering that the latter was largely written by this event itself.

Being more than just an intra-historical event, revolution presupposes the transformation of history. Thus one needs to ask: What enables a self-transforming history? There is no supernatural force involved: it is rather that the subjectivity of society perceives history and the whole world as space for its own expansion and participation in power. In the context of world history as a self-establishing social power, even communism finally proves to be what it allegedly fights against: world imperialism.

The thesis is based on Ivo Urbančič's essay from 1971, *'Lenin's philosophy' or Imperialism*, and on recent discussions about the possibility of revolution today, which is mentioned in the last part of the article. The rampant imperial expansionism of society as subjectivity must give us pause with the question how there can persist a hope in the meaningfulness of humanity. Does anyone dare to offer resistance, perhaps to launch a revolution?

Key words: revolution, the Great October, society, communism, capitalism, imperialism, Ivan Urbančič



Veliki oktober kot dogodek

V pričujočem zapisu se ne posvečamo opisu in razlagi dogodkov, ki so se leta 1917 zvrstili v Rusiji ter sprožili vrsto nadaljnjih zgodovinskih dogajanj, niti ne želimo obeležiti prelomnega dogodka, ki je ostal zapisan v zgodovini 20. stoletja kot *Veliki oktober*. Skušamo se približati tistemu, na podlagi česar je ta dogodek sam obeležil zgodovino 20. stoletja in ga stoletje pozneje še vedno svetovno obeležujemo.² Ali ga obravnavamo v širšem razumevanjskem kontekstu “Ruske revolucije”, kar je z vidika zgodovinopisno-interpretativnega vidika očitno nujno, kakor se prav tako zdi nujno upoštevati zgodovinski kontekst *Prve svetovne vojne* in proto-zgodovinski okvir kolonializma, ali pa mu nadevamo še druga imena kot “Rdeči oktober”, “Oktobrska vstaja”, “Oktobrska socialistična revolucija”, “Boljševiška revolucija”, vse to ne menja *bistvenega* na zadevi sami, ki nas verjetno ne prizadeva zgolj v tistem, kar je prešlo, marveč še bolj v pogledu našega prizadevanja za to, *kar lahko še pride*.³ Smiselni sklop “kar-ima-še-za-priti” vse naše vedenje odene v tančico ne-vedenja, ki ga današnji – domnevno znanstveniški – okus, zavzet s kopičenjem znanja in poznavanja, le s težavo pripoznava, kaj šele, da bi mu pritrnil. Dosledna razgrnitev takega fenomena, kot je “Veliki oktober”, ki sam po sebi razodeva neko presežno fenomenalnost, seveda zahteva razprostrtje vseh relevantnih okoliščin, ki so prispevale, da je do njega prišlo, kakor tudi k vsemu tistemu, kar je iz njega izšlo. Vse to je bilo večinoma že opravljeno in bibliografija relevantnih del je nadvse dolga, lahko bi oblikovali poseben seznam kot dodatek k temu zapisu. Vse po vrsti izrecno ali neizrecno kažejo na to, da to “prihajanje do” ni nič

² Članek je nastal v okviru projekta “Kontemporalnost razumevanjskega konteksta ter izražanje osebne in družbene svobode” P6-0341 (ARRS)

³ Prim. Agamben, 1990.

interpretativno samoumevnega.⁴ V smislu hermenevitičnega kroga, ki je zadolžen zgodovinskemu razprostiranju, kakor tudi prostranosti zgodovinskega obzorja, zaznavanje takega “prihajanje do” terja, da nekako tudi sami “pridemo naokrog”, kar ne pomeni le določene interpretativne zvičajnosti, s pomočjo katere se zrinemo za hrbet zgodovini. Treba si je “priti na čisto”, še več, treba je razgrniti čistino današnjega zadevnega stanja, predvsem pa odgovoriti glede njegovega zagrinjanja in zastiranja ... Tako se neko “razčiščenje in razjasnjenje” vnaprej sooča s tistim, kar se na *čistini sveta* odvija in hkrati zavija v temo kot *zgodovinski čas* sam. Tega zgodovinskega časa, ki sicer lahko vse spravi na plano – kot *doba*, *vek*, a hkrati tudi zakrije *celoto*, ni mogoče izvleči iz objema spomina in pozabe, marveč zgolj *človeško prenesti*. Prenesti tu pove: *prestati ga ter predati naprej*. Tako nam generacijo za generacijo vselej *vlada svet* kot *bivajoče v celoti*, ki nam v svojem razodevanju kot tako vendar ostaja skrito in krije samega sebe. (S)krito razkrijujoče se vladanje sveta, ki ga prestajamo in si ga predajamo ter sporočamo, je morda silnejše od narave, ali pa prav *ta sama skrivna sila narave*. A, kakor poje Sofoklova pesnitev vseh pesnitev, vendar “veliko silnega, a nič silnejšega od človeka ne biva”. Ta *silnost* pomeni, da je človek kot bitje, ki je za-voljo-sebe-samega, bistveno *na-silno* v posebnem smislu, in sicer ne po kaki sebi-lastni “človeški nravi”, marveč v svojstvu *tudi njega samega osvajajoče in zasva-*

⁴ Napotovanje na obširno znanstveno literaturo in stanje raziskav o oktobrski revoluciji nam v tem pogledu samo po sebi ne bi kaj dosti koristilo. Naj pa zaradi primerjave s prireditvami, slovesnostmi in objavami v Sloveniji leta 2017 uvodoma omenim *Zbornik razprav in obravnnav znanstvenega posvetovanja ob 50. obletnici oktobrske revolucije in ob 30. obletnici ustanovnega kongresa komunistične partije Slovenije*, ki je izšel pod naslovom “*Oktobrska revolucija in Slovenci. Nacionalno vprašanje v Jugoslaviji v teoriji in politiki KPJ -- KPS v Prispevkih za zgodovino delavskega gibanja VII/1-2* (1967).

jajoče zgodovine, ki izkazuje človeško in nadčloveško moč za prevlado nad naravo in svetom. Prav v kontekstu slednje zdvojenosti narave in sveta, narave in zgodovine, narave in kulture, narave in zakona, physis in nomos, je treba povprašati, ali taka izzvanost, ki rabi človeka kot svojega izvedenca (technites) in uporabnega izvajalca, s tem tudi že porabi vso človeškost človeka, torej izčrpa njegovo bistvenost, ali pa je tu na delu neko na-silje, ki se izvaja tudi in še zlasti nad človeškostjo samo ter njeno bistveno pozvanostjo, poklicanostjo, vestjo, ki je vendar nekaj drugega od izvedenstva? V tem pogledu in zvanju ostaja odprto, kaj poziva in morda neodklonljivo zavaja človeka, da je človek? Malce bolj hudobna pomisel bi bila, da je prav to zavajanje ključno, da ponuja celo ključ do zgodovine, v kateri in s katero človek postaja človek. Prvotna zavedenost bi bila potem takem speta s samo “vstajo človeka”, ki iz Človeka naredi vladavino Ljudstva, Demokracijo, krasni novi svet, ki pa ni absoluten, marveč zgolj relativen garant za to, da smo ljudje, ne pa zgolj kaka horda, razpeta med herojstvom in hlapčevstvom usojenega in prisojenega. Pravzaprav tu vstopa v igro bolj relacija, odnosnost, kot pa relativnost. Ljudje smo svet, a le kolikor je vsak izmed nas človek, med svetom in človekom pa nujno zija prepad, ki sproža zgodovinsko nujo in zaprepadenost.

Zgodovina in revolucija

Vprašanje, ki se je ozirajoč se na zgodovino že tisočkrat ponovilo: kako je do tega prišlo, da je ljudstvo tako nasedlo, kako le se pusti tako zlahka zavesti? Je razlog za to v ljudstvu ali človeku? Morda v samem dogajanju zgodovine, morda v samem načinu, kako svet je? Se tu morda kaže zgodovinska nuja nadvlade nad tem, kar človeku že vnaprej vlada in se godi kot svet? Da je zgodovinsko brez odločitve? Prometejeva beseda (Mar je bil upornik Prometej revolucionar, kakor se ga prikazuje, ali pa njegov revolt zaznamuje ek-

sistencialni vidik, ki ga je znova skušal spraviti na dan Albert Camus, namreč, da je eksistenca po sebi in za sebe uporna zaradi (raz)spornosti v biti sami?), da je *techne* mnogo šibkejša od *ananke*⁵, je že zdavnaj in hote pozabljena in odrinjena iz naše vednosti, o čemer nemara "priča" tudi oznaka "historični materializem" kot metodološko določilo revolviranja zgodovine po zgodovini sami, v skladu s katero zgodovina odpravi zgodovino.

V tem kritičnem pogledu je *revolucija močnejša od evolucije*, kolikor je v njeni volji do volje, da premaga tudi samo moč, in sicer *iz in za-voljo prisile oblasti*. Ta *prisila oblasti* je zato ključna "struktura", s katero je treba računati v zvezi z "Oktobrsko revolucijo", saj ji daje pečat in veličino, pa tudi preračunljivost. Prisila je nekaj drugega od gole sile in nasilja, izraža neko nujnost in nujo, a v njej tiči tudi nagib, ki v svoji samodejnosti in lastnem samozagonu vključuje tudi pogoj možnosti svobode. Vse to je povezano z oblastjo, ki ravno na podlagi oziroma v podložništvu pred skrito oblastno prisilo ni zgolj gola moč, saj sozajema njeno osvojitve; oblasti se ne zgolj polastimo, marveč se nas lahko tudi polasti in je v tem smislu nadmočna. Oblasti ni nikoli dovolj moči, po drugi strani oblast nikdar ne zadovolji moči, če v njej vlada neskončno poželenje. Zadovoljitev je nepogojena, užitek pa brezpogojen. Oboje skupaj ne izčrpa smisla, da je človek sam sebi kot *bitje, ki mu je biti, nezadosten, biva brez zadoščenja* in si mora zavoljo tega šele bistveno izboriti svoje *dostojanstvo*, da ne postane maščevalni sebinezadostnež, ki ne le da "ne more najti nobenega zadovoljstva", kot se glasi naslov prebojne pesmi pro?- post?-revolucionarnega '68 (nova obletnica!), pač pa mu bistveno *nikoli ni dovolj in nikdar zadosti*.

Izbor pa tu pomeni kroženje v okoliščinah, ring življenja in smrti, ki traja na veke vekov. Potem pride revolucija, ki ima raje

⁵ Prim. Ajshil, *Vklenjeni Prometej*, 1982, 514.

zgodovino kot večnost, a samo zato, da v pravem trenutku opravi z njo in jo *odpravi*. Odprava zgodovine terja pripravo *ideologije*, ki v zagotavljanju svoje *pravosti* prekaša sleherni svetovnozgodovinski nazor in nanj oprto politično prepričanje. Zato se raje kot z njim spopada s “konkurenčnim” religioznim prepričanjem, ki ga načeloma ne moremo vzeti -- tem bolj ga pa lahko vsilimo -- kot pravo ali nepravo, čeprav je pravda okrog tega bila, kakor vemo, precej huda in je dodobra opredelila potek Zgodovine (z velikim Z običajno menimo tu Zahod, ki pa je že zdavnaj presegel svoje meje in omejitve ne samo v smeri V, pač pa tudi S in J). Ne gre za to, da eno religiozno vero, zamenja druga, ideološka; ideologija ne veruje v *nič*, se pravi *niti v nič*, zaverovana je sama vase in razen tega nič, kar pomeni, da nikoli ne pride do nič. S tem se postavlja pod vprašaj njena odprava zgodovinskosti. Kaj pa vsi ideali, idoli, idejnosti? So zgolj za-voljo in po volji ideologije same. Ideologija ne potrebuje opiranja na drugo, tako kot ga potrebuje vera, tudi ni treba, da si sama sebi zadostuje ali izkazuje kakršnokoli človeško dostojanstvo. Utrjevanje človeškega je zunaj prizadevanja, da bi bil človek bolj človeški, onkraj humanizma, kolikor gre za *bolj in bolje* od človeškega. A kje potem sploh smo? Če človek ni več merilo, če je odpravljeno njegovo merjenje z božjim ...

Gotovo v neki utrdi, ki se utrjuje in utrjuje. Kafkov Brlog.

Revolucija in družba

Veznik “med” v naslovu prispevka lahko razumemo kot naznako doslej nakazanih *ideoloških, zgodovinskih in filozofskih potez* “revolucije”, ki naj jih upoštevamo ob interpretaciji tega fenomena, nadalje pa lahko pomeni – ravno, če ga fenomensko zajamemo kot dogodek – smiselno *razsežje revolucije ponuja v trojstvenem dosegu ideologije, zgodovine in filozofije*, ki ga je v njegovi fenomenskosti in dogodkovnosti, možno zajeti samo na podlagi te trojnosti, ne da

bi element zvajali na drugega, ne nazadnje je za revolucijo vsaj toliko kot element ključen njen moment. Kolikor se revolucija, kot je oktobrska, dviguje proti kapitalističnemu redu, bi nemara bilo potrebno dodati “ekonomski”, pa tudi “geopolitični” in še kak drug *dejavnik*, ki pa vendar ne pojasni samega *delovanja*, ki se tu sproži, ter tega, kar je v njem *na delu* kot njegova *dejanskost*, če ta v sebi vključuje *možnost* revolucije, prevrata. Gre pa za *družbeno* dejanskost, ki zadeva *delovanje družbe*. A kako bi družba delovala, morda tako da vse v njej funkcionira? V tem primeru je družba obrat, ki ne le obratuje, marveč se tudi obrača, preobrne na način prevrata, revolucije, kar predpostavlja ne le drugačen, marveč tudi drugi svet, ki naj ga zaseda družba. Kako je s tem zasedanjem sveta, ko gre za njegovo spremembo, prevrat, revolucijo?

Pokazalno je sicer, da ne govorimo le o družbenih, pač pa tudi o znanstvenih in tehnoloških revolucijah, o industrijskih, ekonomskih, umetniških revolucijah, revolucionarni niso le dogodki, pač pa tudi odkritja, izumi in stvaritve. A tudi slednji prejmejo svoj revolucionarni pomen na podlagi lastnega prispevka k družbenim spremembam, ob čemer niti ni nujno, da “pridemo na boljše”, vsekakor pa je pomembno neko zagotovilo napredka in razvoja, s katerim *družba kot taka vse bolj in bolj postaja gotova same sebe -- ne le kot kakega skupka naključno zbranih subjektov, pač pa kot subjektiviteta*. Z “družbo” in njenimi “spremembami” torej ne moremo predpostavljati kar katerakoli “družbena dogajanja”, marveč se nam tu nakazuje *obrat* v smislu *obratovanja*, “*mašinerije*”, ki zadeva *in obrača obstoječe v celoti, vključno z njeno prevratno možnostjo*. *Družba kot izpostava subjektivitete nujno postaja totalna*, ali se iz te totalnosti razvije tudi tisto, kar označujemo kot totalitarizem, ali pa vendar za silo ohranjamo neke “demokratske standarde”, samega uveljavljanja družbe kot totalnosti obračanja in obratovanja v njenem jedru *ne zadeva*, kaj šele *prizadeva*, saj in če je *totalizacija edina “substanca” take subjektivitete čez vse*.

Tudi “Velikega oktobra” po načinu njegovega družbenega pojavljanja in javljanja, ki kot tak pritiče “javnosti”, ni mogoče zajeti v kontekstu “družbenih sprememb”, ali ga kot revolucionarni dogodek z najširšim možnim vplivom na družbene procese v 20. stoletju skrčiti na reformni poskus za izboljšanje družbenih razmer ter od tod ocenjevati njegovo uspešnost ali neuspešnost. Tako tudi ne izraža le upora, porojenega iz odpora do družbene situacije, pa tudi ne protidružbenega izpada, ki vodi v splošni propad in obči nered; “vstaja ljudstva” proti obstoječemu redu leta 1917 *se ne dvigne zgolj iz podrejenosti proletarskega razreda, marveč povzdigne iz nadrejenosti postavitve novega oblastnega reda v celoti, totalu*. Če že gre za kak “družbeni eksperiment”, se ta ne dogodi zgolj s sproženjem in z izpeljavo družbenih sprememb, marveč kot *prevrat* vseh družbenih razmerij in razmer, torej kot totalna sprememba družbe v *imenu* te družbe same z namenom njenega izboljšanja in poboljšanja, novosti, ki “stari” družbeni obrat “razkrije” kot navaden razvrat. Tega ne pravimo zato, da bi Velikemu oktobru pripisali še bolj vzvišen pomen, kot ga je že sicer deležen, ali pa po drugi strani prikrijemo, da gre tu za prevrat, ki sam vodi v še hujši razvrat, marveč zato, da bi ob številnih pomenih, ki se pripisujejo temu dogodku, nekako zamejili njegov smisel, ki tiči v *totalizaciji družbe kot take*. Taka osmislitev pa ne steče tako lahko, kakor se sprva zdi, zlasti če podrobneje pomislimo, na čem pravzaprav visi sovisje med družbo in njeno revolucionarno spremembo, prevratom, če upoštevamo nakazano totalno realizacijo družbenega, torej *opolnomočenje družbe kot totalnega obrata, pogona, ki mobilizira vse in vsako* ter se izvršuje v skladu s tendenco humanizacije, da bi bil človek *bolj* človeški. Odkod pa sploh jamstvo, da bo svet boljši, če bo bolj človeški? Težava je seveda v besedici “bolj”, v “izboljšanju”, v “dobrobiti” sami in kot taki, ki naj ga postopki izboljševanja in poboljševanja zasledujejo kot lastni vzorec in vzor. Takemu zasledovanju

ideje in sledenje idealu, pravimo *ideologija*, čeravno je ideologija po svojih iz-sledkih, več od sledenja, namreč *iz-vedenost* in *pro-iz-vodnja*. “Ideologije” ne odpravimo že s kritičnim vpogledom, sploh pa ne z drugačno svetovno-nazorsko opredelitvijo – kakor se namreč poučimo prav iz nauka marksizma-leninizma, tudi kritika ideologije sama ni nič drugega kot zgolj in le ideologija. Za “logiko” ideologije je ključno, da kot taka vključuje *dialektiko prevrata*, ki kot taka presega filozofsko kritiko, saj v duhu Marxove 11. teze o Feuerbachu, omogoča spremembo sveta, vračuna možnost, da ga pro-iz-vede, iz-dela in pre-dela, za razliko od njegove zgolj interpretacije, ki je v dometu filozofske kritike – preko nje filozofija zapade v *krizo in nihilizem*, iz katerega se ne more več pobrati. Ideologija v sledenju ideji “boljšega” ve za svoj prevratni trenutek in je v tem smislu nujno prevratniška, ne v smislu družbene delinkvence ali odpadništva, marveč naj bi ravno nasprotno premagala družbeni razvrat, odpravila družbena nesorazmerja, tako da z družbe odpade vse, kar jo ne le v številnih pogledih kvari in zavira njeno izboljšanje. Dovolj zgovoren je tale velikooktobrski plakat:



Biti-vedno-boljši, ta poboljševalnica človeka in sveta, izraža stopnjevanje moči, moč kot stopnjevanje moči, permanentno izboljševanje, ki se s svojim “še bolj” postavlja onkraj dobrega in zla v neprekinjeni menjavi slabega starega za boljše novo. V tem pogledu se sicer zelo priljubljeno izpeljevanje izvora ideologije iz Platónovega idejnega nauka in ideje dobrega ne ravno izide: če zares hočemo moč, *ni nikoli do-volj dobro*, vedno je na-voljo boljše, *bodočnost kot “boljševizem”*.

Ideologija kot taka volja izboljšave in sama moč bodočnosti pomeni *tehnologijo - prisilo oblasti* v smislu *opolnomočenja* družbe. Da k taki tehnologiji subjektivitete spada tudi razmah tehnike oz. tehnoznanosti, je objektiviteta nujnost, ki se je najneposredneje izpričala v vojnah dvajsetega stoletja oziroma v spopadu med komunističnim in kapitalističnim blokom po koncu druge svetovne vojne ter v tistem, kar danes narekuje globalno tekmo velesil, ki je dodobra zabrisala ideološke meje. Tako kapitalizem kot komunizem, predvsem pa *imperializem*, ki ju bistveno zajema v njuni temeljni vzpostavitvi, stremi k nenehnemu izboljševanju in poboljševanju, tako da se nasprotujoči si smeri K : K tu ne srečujeta v meri, ampak v neizmernosti K/K prevlade nad vsem, kar je, in to s skrajno prisilo oblasti, ki ne dopušča nobenega srečevanja s človeškostjo, kolikor je vsa v posredovanju družbenosti, sredstvo nje kot *posrednika, medija*. Ni človek družbeno bitje, kolikor je človek, marveč je človek, ker je družben. Družba je čez vse, ljudje in človeškost lahko in *morajo izviseti*. Mediji kot organi in organizatorji družbenega nam o tem posredujejo neugodne statistike, ki pa medija družbe kot takega ne prizadenejo, ne bo “nobene revolucije”, saj je ta že na delu kot totalizacija družbe v celoti njenega obratovanja, obračanja naprej, se do sprevračanja v protislovja in nasprotja. Revolucija v totalni samo(re)reprodukciji družbenega zlahka postane modni dodatek.

Komunizem in kapitalizem

V vabilu na posvet *Nauki oktobra* (19. 10. 2017 v Ljubljani), posvečenem 100. obletnici začetka oktobrske revolucije in priložnostni izdaji Leninovega teoretskega spisa iz leta 1917, *Država in revolucija*, skupaj z drugimi ključnimi besedili, ki to knjižico povezujejo z oktobrsko revolucijo: “O nalogah proletariata v sedanji revoluciji” ter “Poročilom o miru” in “Poročilom o zemlji”, objavljenih jutro po napadu na Zimski dvorec”,⁶ lahko preberemo opredelitev, ki daje misliti:

“Izhodišče srečanja *Nauki oktobra* je, da po sto letih zgodovinski pomen oktobrske revolucije ni niti zbledel, niti ni (bil) enkrat za vselej dešifriran ali konzumiran. Nasprotno! Pomen oktobra je odprt. Še več: odprt bo tako dolgo, dokler se bo razvijal kapitalizem in z njim protislovja kapitalistične družbe. Zato se je treba o tem pogovarjati.”

Vabilo navajamo, ker izraža prepoznavno naravnost do revolucionarnih dogodkov izpred sto let, ki so bili odločilni za zgodovino 20. st. in so gotovo še danes, ne glede na to, kako k njej zgodovino-pisno ali nazorsko pristopamo; brez njih zgodovina ne bi bila *ta* zgodovina. Če pa se nam ponuja vprašanje njegove osmislitve, je razumevanje zgodovinskosti te zgodovine vendar določilno za to, da je do *takega* dogodka sploh prišlo in da v zgodovinskem poteku ni kar zginil v pozabo, marveč še kar naprej budi spomin in prebuja v nas vrednostne opredelitve, nas sili, da se postavimo na eno ali drugo stran, za ali proti. Nasprotja in protislovja, seveda ni vseeno, če jih opazujemo in vidimo v *K-Družbi* ali v *Družbi*”, a kot Združba K&K, ne lebdijo neznano kje, marveč se naseljujejo v nas same, v način, kako sprejemamo ali ne “lastno” človeškost, ki kot *polašče-*

⁶ Lenin, 2017.

valna lahko sproži – zlahka danes v Evropi! – neznanski strah pred “tujo človeškostjo”.

Ta nasprotja in protislovja sveta ter zavesti o njem ideologija sama po sebi ne more hkrati in obenem misliti že zato, ker bi se morala umakniti v misel, kar je sicer značilno za kontemplativno držo in zadržanost filozofije, ki pa ne pomeni ne samodržstva oblasti ne prisilnega pridržanja. Mora pa filozofija kot kontemplativna, tj. sočasna svoboda seči do najvišje nujnosti in je zato sama potisnjenega v neko nujno, stisko, ki naznanja drugačno zgodovinskost s karakterjem *epohalnosti*, tj. *zadržanosti* do “zgodovinske spremembe”, ki pa niti ne zgolj zavrača vladajočega obrata niti se ne zgolj odvrta od njegovega prevrata, marveč je pozorna do obzorja njegove svetovnosti, ki nam zgodovinsko vlada. Vprašanje, ali je vladavina edini način izpričevanja zgodovinskosti skozi svetovnost, je treba pustiti odprto. Puščanje odprtosti je morda že znanilo prihodnjega. Filozofija si kot taka, zgodovinsko vzdržana, ne more kar podvreči sveta nasprotij in protislovij, zato se kaže vržena vanj in tudi zavržena od njega. Spričo te vrženosti, *Geworfenheit*, zasnutosti v svet, filozofija teži k interpretaciji, razumevanju sveta ne za ali proti njegovi spremembi zaradi njegove izboljšave, ki pa ni le dodana, marveč je zadržana v njem. Ta zadržanost ne taji gibanja oziroma ga taji v najvišji vzgibanosti mirujoče zadržanosti, taki *potajbi*, ki so ji Grki rekli *eironea*, po kateri je slovel Sokrat.

Nasprotja in protislovja izstopijo tudi, ko skušamo z “ironično distanco” gledati na oktobrsko revolucijo. A distanca sama ob tem – ironično – prihaja od dogodka samega, ne pa šele iz filozofiranja o njem. Sam zgodovinski potek ne izbira vrednosti, čeprav se zdi, da se godi ravno po takih izbirah; zgodovina je v svojem potekanju irelevantna, recimo, do začetka prve svetovne vojne in njenih večmilijon-skih žrtev, vrednost ji, slej ko prej, dajemo mi, ko recimo, vzkliknemo “nikoli več” ali pa “hočemo spet!” A kdo *mi*? To človeku, če sledimo Wilhelmu Diltheyu, vendar pove edino zgodovina. A kako mu pove?

V čem je njena izpovednost? Da ga postavi pred vprašanja samega sebe? Da ga spravi v iskanje resnice, da sproži njegovo ravnanje in delovanje, da ga poduči? Nemara slednje, če poduk razumemo v smislu tistega, kar nekako uči in izuči, sooči z neko navzočnostjo.

Eden od udeležencev omenjenega posveta ob stoletnici Oktobrske revolucije, sociolog Rudi Rizman, je v prispevku za časopis *Delo* z dne 4. 11. 2017 "Paradoks nepredvidljive preteklosti in predvidljive prihodnosti. O zgodovinskem pomenu oktobrske revolucije ob njeni stoti obletnici", takole orisal prej omenjena protislovja kapitalistične družbe:

"Eksponencialno povečevanje neenakosti in krivic po svetu ponovno postavlja na dnevni red vprašanja, povezana z redistribucijo nacionalnega in globalnega bogastva. Preseneča, da na te probleme danes opozarjajo in nudijo alternative nekdanji in sedanji ekonomisti Svetovne banke, npr. nobelovec Joseph Stiglitz in Branko Milanović, seveda pa tudi številni drugi (Thomas Piketty). Medtem si evropski politični mainstream zatiska oči pred nakopičenimi problemi in prihajajočo krizo ter istočasno hipokritsko opozarja na uničujoče učinke uporov, čeprav s tem predvsem sam ustvarja pogoje zanje.

Omenjena socialna in v bistvu tudi razredna vprašanja so povezana s problemi, kakršnih prejšnje stoletje ni poznalo: vzmimo grožnjo biološkega in nuklearnega Armageddona, ki grozita (decentnemu) preživetju človeštva. O tem, kaj čaka svet brez alternativ ter nasprotovanj in uporov, veliko pove knjiga Yuvala Noaha Hararija *Homo Deus: kratka zgodovina prihodnosti*. 'Na začetku 21. stoletja', kot piše avtor, 'vlak progressa počasi zapušča postajo, gre za zadnji vlak, ki odhaja s te postaje z imenom Homo Sapiens.'⁷

⁷ Rizman, 2017.

S tem orisom svetovnih razmer, diktature nad njimi in možnostjo oz. nemožnostjo upora proti njim, se ni mogoče ne strinjati, saj bi sicer tajili resnico današnjega sveta ali zanikali pretežni del njegove resničnosti. A podmena je, da je ta svet danes zgrajen na laži in negativnosti, kar seveda sproži vprašanje glede resničnosti te resnice in sosledno resnice te resničnosti, ki je sama v sebi protislovna, nedvomno pa tudi polna nasprotij, če nam ob tem seveda ni preprosto vseeno. *Morda pa je ta vseenost, ki izvira iz udobja in privilegija “demokracije”, tisto, kar bistveno izkrivlja podobo dobe in stori, da nam je v sodobnosti vsemu udobju navkljub vsaj malce nelagodno.* Kar pa karseda hitro odmislimo. Največja laž bi seveda bila, da resnice sploh ni mogoče izrekati, in da je ta nemožnost postala edina resničnost. Tako fikcijo sveta, ki se je fiksirala kot svet, je Nietzsche zarisal v kratkem pamfletu *“Kako je svet postal bajka”* iz *Somraka malikov*. Zanj je sleherna resnica le oblika laži, kot je vse bivanje v večnem spreminjanju, kar neizogibno potrjuje vseenost večnega vračanja enakega. Vendar Nietzscheja kot razkrivalca evropskega nihilizma in krize modernosti nikakor ne moremo šteti za zagovornika vseenosti in lažnivosti sveta. Filozofsko vse-eno, *hen panta* in z njim prav tako tudi Nietzschejev večni *Da bivanju*, je bistveno drugačno od udobne vseenosti naše dobe, ravno kolikor v enem obenem povzame tudi razliko.

Kolikor filozofska kontemplacija sprejema protislovja in nasprotja, je lastni kontemporalnosti nujno “sprevrnjen svet”, kar pa je glede na prej omenjeno ideološko tendenco družbene prevratnosti treba interpretirati kot *ponotranjenje sveta skozi nasprotja in protislovja, ki se v tej notrinskosti povnanijo, pokažejo navzven, pridejo na plano*. Tako je Hegel filozofijo kot k sebi obrnjen svet, ki od znotraj sili k interpretaciji, lahko opredelil kot *misel lastnega časa*. Ne brez ironije. Filozofska večnost ne traja brez veka. Njena doba ni brez sodobnosti. To prehajanje skozi čas vse do povzpeta na njegov

vrh ter ponovno spuščanje na tla filozofijo neizbežno povezuje z zgodovino in ideologijo. Ta naveza je nekako podana že v prvi znani omembi *philosophoi*, "filozofskih ljudi" pri Heraklitu: "*Chre gar eu mala pollon historas philosophous andras einai kath' Herakleiton.*"⁸ (DK 22, B 35); "Filozofski ljudje morajo mnogo vedeti," bi lahko prosto prevedli. Smiselna razčlenitev, kaj natanko Heraklit meni s takim "polihistorstvom", ki pritiče filozofom, bi sicer terjala širšo obravnavo,⁹ vsekakor pa je tu pomenljiva raba oznaka *historie*, iz katere se je razvil pomen "historije", "zgodovine", "zgodovinopisja", oblikovana pa je iz glagola *historeo*, "poizvedujem", "preiskujem", "spoznam", "pripovedujem", ki ima isto etimološko osnovo **weid-* v pomenu "videti", "vedeti" kot *eido*, *idea* in *eidos*.

Heraklitov rek morda govori isto kakor Heglova opredelitev filozofije kot misli lastnega časa, ki nam daje vedeti, da filozofija ne more nevtralnno, brezčasno objektivirati resničnosti, da bi potem povedala njeno resnico, pač pa ostrino resnice lahko doseže edino tako, da se skrajno zaostreno postavi v konico tega časa, v samo njegovo obračanje, prevračanje, sprevrčanje in vreteno,¹⁰ ki se izkažeta za eno-in-isto in v bistvu ironično -- za nič. To, da filozofija

⁸ Heraklit, 1986, DK 22, B 35.

⁹ Prim. Komel, 2012, 5-11.

¹⁰ Spričevalo o tem nam ponuja Platonov opis vretena Nujnosti v mitu o Eru, ki ga Platon poda v zaključku *Države*: "Samo vreteno pa se vrtil v naročju Nujnosti. Zgoraj, na vsakem krogu, stoji po ena Sirena in se vrtil z vretencem; ob njih prihaja zmeraj po en in isti ton; vseh osem tonov se združuje v simfonijo. V enakih razmakih sedijo na prestolih tri hčerke Nujnosti Moire v belih oblačilih, s svetlimi povezami okoli glave: Lahesis, Kloto in Atropos, ter pojejo pesem, uglašeno na petje Siren; Lahesis o preteklosti, Kloto o zdajšnjosti in Atropos o prihodnosti. Kloto se od časa do časa dotakne z desnico vretena in pospeši zunanje kroženje, Atropos dela isto z levico v notranjosti vretena, Lahesis pa se izmenoma posveča z eno roko notranjemu, z drugo pa zunanjemu kroženju." (Platon 1995, 317-318)

pride do nič, jo seveda izdaja za šibko, a sama lahko misli skupaj protislovja in nasprotja. Tudi nihilizem je v tem pogledu *šibkost*, a vendar izdaja nekega *duha časa*.

Tako moramo, “nihilistično” vzeto, ošibiti tudi ugotovitev, da bo duh oktobrske revolucije ostal živ, vse dokler bodo obstajala protislovja kapitalističnega sveta, in sicer v smeri, da tu ne gre le za spopad dveh nasprotujočih si in tudi sovražnih si strank, marveč prav tako in morda še bolj za njuno *sopripadnost* v isti volji in skozi enako moč totalizacije družbenega, ki naj prevlada nad svetom. Taki prevladi nad svetom pravimo *imperializem*, njegov proizvod ni le že nekoliko ostareli kolonializem, pač pa tudi najnovejši *globalizem*.

Leninizem – imperializem

Tako zvajanje na skupni imenovalec se seveda lahko v več pogledih zdi skrajno problematično in tudi je, vendar pa ne pomeni izenačevanja demokracije in totalitarizma, zanikanja boja za pravično družbo, zaničevanja osvoboditve izpod zatiranja in od izkoriščanja, ali pa po drugi strani, razveljavljenja svobodnega pretoka ljudi, kapitala in idej. Vse to je znotraj sveta globalno in lokalno možno, z ravni svetovnosti same in prevlade nad svetom, ki *zgodovino predstavlja le kot vladavino in prisilo oblasti*, pa vendar gre za *eno in isto imperialno postajanje družbe*, ki nam je dandanes tudi že dodobra znano, ne pa tudi spoznano: procesi globalizacije prikrivajo prisilo oblasti in lastno poreklo v odprti zgodovini sveta; toliko bolj je to, kar procesirajo, na razpolago za produkcijo in potrošnjo vsega po vsem.

Eden najbolj znanih Leninovih spisov nosi naslov “Imperializem kot zadnji stadij imperializma”,¹¹ a se zdi precej zunaj konteksta, da bi oktobrski revoluciji prištevali imperialistično karakteristiko. Da pa smo tu vendar v nekem kontekstu, ki smo ga uvodoma naznačili

¹¹ Lenin, 1970.

v sklopu zgodovinskega, ideološkega in filozofskega jedra “revolucije”, nas spomni in opomni neka, verjetno že precej pozabljena in v knjižnicah “težko dostopna” (če sploh) knjižica z naslovom *Leninova “filozofija” ali o imperializmu*,¹² ki jo je pred skoraj petdesetimi leti, torej, ko smo bili še “globoko v socializmu”, objavil Ivan Urbančič. S tem “delcem”, ki ni bilo ravno na liniji takratnih leninističnih študij, si je takrat zapečatil univerzitetno kariero, no, resnici na ljubo, tudi po “osamosvojitvi in demokratizaciji Slovenije”, h kateri je “menda” nedvomno prispeval s svojimi “kritičnimi stališči” in bil zaradi njih tudi preganjan, ni – ironično – bil deležen nikakršne akademske ali državne časti in priznanja. Je pa zadržal osnovno zastavitev svoje misli, kar kaže njegovo delo *Moč in oblast*, ki je izšlo ob prelomu tisočletja,¹³ v katerem so nadalje razviti nastavki razpravljanja na robovih Leninovih doneskov k filozofiji. Če bi Urbančičevo knjižico *Leninova “filozofija” ali o imperializmu* in postavljanje oznake *filozofija* v navednice šteli zgolj kot pamflet, čeprav je ironija vsekakor prisotna v njem, bi ji storili precej slabo uslugo in celo pritegnili današnji vsesplošni potrebi po zabavljaštvu, ki vključuje tudi najrazličnejše oblike čaščenja in počastitev. Urbančičeve študije tudi ne “vlečemo iz naftalina”, da bi tako prispevali še eno moralko našemu času, saj se ne zgolj zoperstavlja neki morali, recimo, socialistični, ki je bila v času izida knjižice v največjem razcvetu, pač pa se Urbančič sam pri sebi zdrzne spričo vsezasegajoče *prisile oblasti*, o kateri je sicer podrobneje spregovoril v omenjeni knjigi *Moč in oblast*, pa še kje.¹⁴

Glede na naslov Urbančičeve študije je zanimivo, da si za jedro obravnave ne izbere, kakor bi pričakovali, Leninovega spisa o imperializmu, pač pa Leninovo “filozofijo” v razpravah *Materializem*

¹² Urbančič, 1971.

¹³ Urbančič, 2000.

¹⁴ Ivan Urbančič, 2011.

in empiriokriticizem in *Filozofskih zvezkih*.¹⁵ Posebej izpostavi spoznavno-teoretsko in ontološko razsežje njegove opredelitve sveta, bivajočega v celoti kot “materije v gibanju”. Svet kot materija v gibanju ne obstaja, marveč postaja in se v tem postajanju nedoločno “materializira”:

“Svet je zanj materija v večnem gibanju, kar je Lenin večkrat ponovil v različnih zvezah. Pri tem mu pomeni svet toliko kot narava ali to primarno, bitno samostojno ali objektivno realnost ali 'bit' v smislu 'bivajoče v celoti’.”¹⁶

Taka materialnost sveta nima nikakršne zveze z razumevanjem materije kot snovi ali tvari, marveč s principiелno *nedoločnostjo*, ki jo Platon v *Timaju* opredeli kot *choro*. Kot ta nedoločenost med obstojem in postajanjem, ki lahko sprejme vse, kar je, se *chora* tudi prevaja kot “brezobličnost”, “vmesnost”, “praznost” “prostor”, “stojšče”, “stan”, “materija”.¹⁷

Na svet kot “materijo v gibanju” se zdaj neposredno navezuje *historični materializem*, ki smo ga prej označili za metodologijo prevratne ideologije v čudnem spoju *prevratniške prakse* in *obratovalne tehnologije*. Ob tem se samodejno poraja vprašanje, zakaj bi nekaj, kar je v večnem spreminjanju še dodatno spreminjali? Urbančič v zvezi s tem ugotavlja:

¹⁵ Oba Leninova teksta sta, seveda poleg vseh drugih, tudi v središču obravnav Slavoj Žižka (prim. “Materializem in empiriokriticizem' za XXI. stoletje”, 2009, 59–80.) Primerjava Urbančičevih in Žižkovih “stališč” glede Lenina in leninizma mora tu izostati, saj so zanj relevantni še drugi elementi kot pa zgolj “zavzemanje stališč”. Vsekakor to, kar Žižek naslavlja kot “Ponovitev Lenina”, ni zastavljeno le kot poduk v leninističnem nauku, marveč dobesedno kot *učenje revolucionarne zgodovine*. (Prim. “jubilejno izdajo” Žižek, 2017.)

¹⁶ Urbančič, 1971, 21.

¹⁷ Podrobneje o tem Barbarić, 2015; Barbarić, 2017.

“Leninovo spoznavno teoretično (pravzaprav ontološko) stališče, da je svet materija v večnem gibanju, je torej absolutna resnica le s stališča *prakse* (ta temu spoznanju ne dopušča, da bi se spremenilo v 'absolut') in prav zato relativna. Praksa – življenje pa je tu znanstveno-tehnično-industrijsko pollaščenje narave in razpolaganje z njo, kakor tudi neusmiljeni boj proti vsem vrstam idealizma in agnosticizma, to je boj proti določenim socialnim skupinam, ki onega spoznavno teoretičnega stališča ne sprejemajo in so zato tudi nasprotne *tej* praksi – življenju.”¹⁸

“Popravljanje sveta” ne predstavlja nič drugega kot proces totalnega vzpostavljanja družbe. Oblast nad svetom je to, kar dejansko tvori svet v njegovih neskončnih popravkih, pri čemer se predvideva tudi neusmiljeno obračunavanje z nasprotniki. Zakaj, če je svet materija v večnem gibanju? Mar ne bi bila vsakršna nasprotovanja in nasprotniki v tem pogledu pravzaprav zaželena?

“Ne le nad naravo in družbo, temveč tudi nad *zgodovino* (časom), mora namreč gospodovati brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja. To gospodstvo zagotavlja s tisto 'znanostjo', ki se imenuje *zgodovinski materializem*.” (51)

In še:

“Ne le v naravi, ne le v družbi, temveč tudi zgodovini in času mora in hoče vladati ta po brezpogojni volji do brezmejnega gospodovanja in večanja moči poklicani človek kot njen subjekt. Ta človek pa ni kaka velika individualnost, temveč 'veliki' *anonimnež*, človek množice delavcev.”¹⁹

¹⁸ Urbančič 1971, 24/25.

¹⁹ *Ibid.*, 53.

Anonimnost človeškega daje jamstvo družbenemu nastopanju, dvigu množic v imenu volje do moči, ki potlači vse drugo in drugačno s tem, da moč bistveno prikriva svojo “naravo”. Skozi dovrševanje, perfekcioniranje moči se brezpogojno izvršuje voljo do volje, ki jo Urbančič definira kot *bistveni imperializem*:

“Pri tem so narava, družba in zgodovina tu to in samo to, *kot kar so razklenjene v horizontu te brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja in po nji*, ne pa to, kar si utegnemo misliti, medtem ko je bistvo tu vedno ta volja sama. *Šele s tem je torej dosežena najvišja stopnja imperializma, razumljenega v izvornem in najširšem pomenu besede.*”²⁰

Rabo oznake “imperializem” še podrobneje zariše iz konteksta same Leninove revolucionarne misli, vendar ne zgolj za to, da bi jo nekako “obesil” nanjo. Pač pa: Leninova revolucionarna misel *visi* na epohalnem poteku, ki ne pomeni istega kot “tok zgodovine”, kolikor izraža neko razmerje v meri biti same njenega razkrivanja skozi pro-iz-vodno, ki z novim vekom vstane kot človeški subjekt in se totalizira skozi subjektiviteto družbe.

“Tu je osnova vseh Leninovih, zelo pogosto obravnavanih teorij o revoluciji, o revolucionarni organizaciji, o strategiji in taktiki, o partiji novega tipa, o diktaturi proletariata, o državi, o demokratičnem centralizmu, komunizmu in socializmu, o razredih itd. itd., kjer se je Lenin, kakor pravijo, izkazal kot izveden *dialektik*.

Doslej sem že nekajkrat omenil *imperializem*, zato moram določneje pojasniti, kaj s tem mislim. Takoj moram povedati, da takega imperializma nikakor ne razumem v tistem zoženem smislu, ki ga ta beseda ima, kadar se npr. govori o 'ameriškem imperializmu'. Beseda 'imperializem ima prav zaradi take rabe negativen, pejora-

²⁰ *Ibid.*, 54.

tiven prizvok, vzbuja pomisli na nekaj slabega in negativnega. Besedo *imperializem* razumem tu iz njenega izvornega pomena in neprimerno širše od vsakega političnega ali zgolj sociologičnega zvajanja na kaka družbena razmerja, pri tem pa je njen pomen docela zunaj vsake pejorativnosti oz. 'moralnoetične' ali 'humanistične' ali kako drugače mišljene manjvrednosti. Beseda imperializem izvira iz latinskega *impero*, kar pomeni ukazovati, zapovedovati, vladati, gospodovati; *imperium* pomeni ukaz, povelje, oblast, moč, poveljstvo. *To vladanje, gospodovanje in moč, če jih mislimo v najvišjem in najširšem možnem smislu, izrekajo neko človekovo zgodovinsko razmerje do narave. Ker je tudi zgodovinski človek sam neko naravno bitje, izreka tedaj tako mišljeni imperializem človekovo razmerje do sveta kot bivajočega v celoti. Imperializem nosi neko zgodovinsko razmerje med človekom in bitjo bivajočega.*²¹

Urbančičevo izpeljevanje imperializma iz Leninovega filozofskega nauka o "materiji v gibanju", in zvajanje revolucionarne prakse historičnega materializma na tehnološko obratovanje, "industrijo" v najširšem smislu (navedba Bacona) seveda zlahka sproži negotovanje. Po eni strani, da se s tem zaničujejo vrednote "Zahoda", ki držijo pokonci naš svet (svobodni trg, demokratične svoboščin, napredek ...), po drugi strani pa, da se zanika možnost upora zoper zahodno hegemonijo in imperialistični ekspanzionizem. A Urbančič ne zaničuje in zanikuje takih vrednostnih postavitev, marveč skuša doreči njihov *domet*, ki jih sam obsodi na razvrednotenje in izničuje, s tem da jih *vrne v nič*. Za tako devanje v nič nista krivi ideološka zaslepljenost in revolucionarna objestnost ali po drugi strani kapitalistični pohlep, marveč to, kar pod krinko humanistične moralike širi imperializem kot totalizacijo subjektivitete družbe. Ni problem zastopanje pozicij, marveč da gre zgolj še za zastopanje pozicij v imenu

²¹ *Ibid.*, 56/57.

totalnega funkcioniranja produkcije in potrošnega, ki se nam prikazuje kot vse, po čemer nam je vseeno, se pravi *ničevo*. Edino, kar ni moč obvladati v tej vse-prevladi, je ta nič sam, ki razodeva bit sveta kot arhontično, se pravi začetno vladajoče.

Čisto na koncu in tako rekoč na rob zapisanega Urbančič tako poda opazko, ki jo sicer nadalje ne razvije in ki ne zadeva samo Leninove filozofije, marveč filozofijo na splošno: ... “mar je tedaj tako čudno, če poskušamo najti zvezo med človekovim bistvenim nemirom in to materijo-gibanjem; če poskušamo v samem najbolj notranjem bistvu človeka prisluhniti 'glasu' te materije-gibanja ('biti') v njegovi zgodovinski določenosti. Ali je tako docela nesprejemljivo, če poskušamo opozoriti na to, da se v tem 'glasu' 'oglaša' *nič* vsaj toliko, kolikor je tudi Leninu samemu potreben ta nič za izrekanje materije/bititi?”²²

V času, ko je izšla Urbančičeva knjižica, se je že uveljavila diskusija o “koncu revolucije”, tako kot o koncu ideologije, zgodovine, filozofije in človeka, v slovenskem prostoru jo je predstavil zlasti Urbančičev sodrug, sicer sam revolucionar in premišljevalec revolucije Dušan Pirjevec, ki mu je Urbančič tudi posvetil spominski zbornik z naslovom *Mišljenje na koncu filozofije*²³ ter vrsto drugih razprav. Morda je prevladujoče postmodernistično razpoloženje do “konca modernosti” v nadaljevanju zameglilo obzorje tega “konca” oziroma karakter njegovega “ničanja”, a je “proces globalizacije” medtem dodobra spraval v ospredje tako dejanskost oz. nedejanskost imperialističnega obrata kot možnost oziroma nemožnost njegovega revolucionarnega prevrata.²⁴ Vendar pa tega razmerja ne

²² *Ibid.*, 92/93.

²³ Urbančič/Đurić, 1982. Tu se tudi ne moremo podrobneje posvetiti relevantnim vidikom refleksije revolucionarstva na Slovenskem, začenši s Kocbekom in drugimi, ki se ni zaključila vse do danes.

²⁴ Prim. Negri/Hardt, 2003.

smemo gledati iz nasprotja moči in nemoči, marveč v kontekstu premoči, dobivanja in izgubljanja na moči. Po “koncu” revolucije se revolucionarna smer osredotoči na “nemožno” v dvojnem pomenu *vzhajanja in izhajanja iz ne-mogočega*, kar pa ne prežene prikazni ničevnosti, jo po svoje celo okrepi. Čeprav revolucionarni prevrat nima več nobenih možnosti, nikakor ni odveč in je treba še vedno in toliko bolj poskušati *nemogoče*.

Peter Trawny, sicer izdajatelj Heideggerjevih spisov²⁵ in avtor vrste razmišljanj o revoluciji, ki naj bi prebile njeno postmodernistično uokvirjanje, o čemer se že vrsto let pogovarjava, je v svojem ljubljanskem predavanju z naslovom *Medij in revolucija* (naslov navezuje na njegovo istega leta objavljeno knjižno delo²⁶), vprašanje (ne)možnosti revolucije postavil v vseobvladovalni družbeni sklop *medija, kapitala in tehnike*:

“Medij je imaterialna enotnost kapitala in tehnike. Da sta neskončno površino krogle *globus terraqueus* proizvedla tehnika in njena ekonomija, sta Hegel in Marx v osnovi že vedela. Česar pa nista mogla vedeti, je bilo, da se bo ta enotnost kapitala in tehnike – ta uni-verzum – še prek sebe posredovala v novo tehnologijo, v medij nasploh. ... Medij, ta ekonomska enotnost kapitala in tehnike, organizira globus, s tem ko organizira prikaz. V prikazovanju se manifestira družbena moč v smislu dostopa k njej. Kdor in kar se prikazuje, ima moč. Bolj ko se kaj prikazuje, mogočnejše je. Nemoč je danes bolj kot prej nemoč prikazovanja. Ubogi, bolni, mrtvi se ne prikažejo.”²⁷

²⁵ Heideggerjeva bitnozgodovinska pojmovanja imperialnosti, revolucionarnosti, komunizma in nacionalsocializma smo tu pustili ob strani. (Prim. Heidegger, 2010.)

²⁶ Trawny, 2011; Trawny, 2015; Trawny, 2018.

²⁷ Trawny, 2012, 87.

Možnost revolucije ob tem navezuje na njeno bistveno drugo-bitnost, ki jo medij onemogoča v samem jedru in na periferiji:

“Medij je na videz povsem nevtraliziral zgodovinsko filozofsko predpostavko revolucije, prehod v 'brezrazredno družbo'. Brez dvoma revolucije ni mogoče misliti brez vizije druge biti. Ta druga bit je pravzaprav smisel revolucije. Kar je revolucija v svojem jedru, je le na temelju le-tega.”²⁸

Na podlagi tega je opredeljena tudi *odsotna možnost* kot nemožnost revolucije: “S tem je revolucija pred esencialnim problemom. Ta problem ne obstoji v njeni izvorni nasilnosti, temveč v karakterju svetovnega medija, ki se je posredoval v specifično neranljivost. Zdi se, da se posredovanje tu tako ne navezuje izrecno na nič drugega kot na zatiranje 'prastarega'. To zatiranje je samo nasilno. Nasilje medija, ki ga Marx opisuje kot historični fakt, na kar odgovarja osvobajajoče nasilje revolucije, je prafenomen nasilja, nasilje telesa, posredovano v drugo vrsto nasilja. Obstoji predvsem v tem, da je mediju uspelo, da onemogoči vsako bit zunaj njegovih posredovanj. Daje se prisila prikazovanja, prisila stvaritve, ki ji ni moč ubežati z nikakršno izčrpanostjo. Medij in revolucija se torej izključujeta toliko, kolikor nase trčita dve vrsti nasilja, ki se nepomirljivo bojujeta za vladavino [Herrschaft]. Boj se ne bije za nič drugega kot za boj sam. Nasilje medija namreč zmore potlačiti boj, ki ga revolucija potrebuje. Nasilje tega zatiranja nasilja, nasilje brez-nasilnosti producira psiho-somatsko stanje depresije. V tej depresiji telo vleče skupaj nase. Nič več ne izkuša. Nasilje 'prastarega' se torej usmerja zgolj še zoper sebe samega. Tako sta neposredno in njegov izvor zaslonjena. Medij ga izvrže iz sebe. Izvor se ne more

²⁸ *Ibid.*, 91.

vrniti, ostaja odsoten. Nasilje revolucije se ne zmore več vzbuditi. Odsotnost revolucije je odsotni izvor sam.”²⁹

Peter Trawny tu očitno navezuje na razmišljanja Hannah Arendt *O revoluciji*³⁰ in *O nasilju*,³¹ ki jih razvije v tej smeri, da prisila oblasti v videokrogu medija kot vseprisotna nevtralizira vsako drugo prisotnost in s tem tudi možnost spremembe na način revolucionarnega prevrata. Zdi se sicer, da to velja le, če prisotnost izenačujemo z aktualnostjo, s tem, kar je na delu, kot tako pa seveda *na-silno*. A “prisotnost” ne zajema le tega, kar je na delu, marveč to, kar preprosto *je, sem, smo, so* (iz katerega je oznaka tudi izpeljana), tudi v tem, kar ni, zato pravimo *neprisotnost*. Če možnosti revolucije podelimo namesto *na-silnega* zgolj *za-silno* nujnost, jo nekako začasno rešimo pred lastno ničevostjo, a se verjetno hkrati odrečemo, da pripravimo njen čas, ta zanjo pripravi in pravi čas, *kairos*, in ga tako rekoč prepustimo naključju, s tem pa poigravanju in igračkanju z idejo revolucije. Dokler drugi svet še tvori princip upanja, to še nekako gre, nikakor pa ne, ko vsaj malo upoštevamo obup tretjega sveta. S podobnega vidika aktualnosti, ne/možnosti in drugo-bit, kot Trawny, obravnava vprašanje revolucije danes Michael Marder v uvodniku k številki revije *Phainomene*, ki tematsko navezuje na stoletnico oktobrske revolucije. Namesto iztrganega citata, napotujem na celoten tekst, ki bo tudi razširjen v knjižno objavo.³² Navajam pa Žarka Paića z drugega brega postmodernizma, morda nam bližjega postkomunizma:

“Če je stanje postkomunizma stanje, ki kulturo kot edino še preostalo zatočišče in tolažbo pred brezobzirno logiko neoliberalne globalizacije postavlja v prazno središče moči, potem to stanje

²⁹ *Ibid.*, 93.

³⁰ Arendt, 1990.

³¹ Arendt, 2013.

³² Marder, 2017, 5–18.

ni nekakšno prehodno obdobje postpolitike konca zgodovine, za katero sta značilna vse-enost in nevtralnost, temveč gre prav za praznino, ki zazeva med tistim, kar je bilo pred padcem berlinskega zidu, in onim, kar je po njem. Ni mračen samo razpad, še bolj mračne so posledice tega razpada: razdejana gospodarstva novih nacionalnih držav na Balkanu, omejena suverenost držav, ki v globalni ureditvi spominjajo na morbidne Arkadije in na eksotična karavanska počivališča, valovi emigrantov, ki se zgrinjajo v obljubljeni dežele Zahoda, kulturni kapital v razbitinah, elite družbene moči v objemu Cerkve, vojske in lokalno razmreženih mafij in – navsezadnje in do skrajnosti iluzorno – privid blaginje znotraj medijskega proizvodjanja življenjskih slogov slavnih in bogatih zvezd iz podzemlja nove hibridne kulture, ki v sebi spaja nezdržljivo – primitivizem in dekadenco, arogantnost in patriotizem. Stanje postkomunizma, v katerem se kultura pojavlja kot nova ideologija, lahko imenitno opišemo z znanim reklam ameriških marincev: *situation normal, all fucked up!*³³

Diskurz o revoluciji ostaja v pomenljivi nezaključenosti in brez ključa, pravzaprav v neki izsiljeni naključnosti, po kateri revolucija ni več *na-silna*, ampak le še *za-silna*. Klic v sili. Ali pa vendar zgolj izsiljevanje nemogočega v nemožnem? A kako smo vanj potisnjeni in prisiljeni? Totalizacija družbe je ne le diskurz o revoluciji, ampak sam *revolucionarni kurz*, spravila v pozicijo, ko gre zgolj samo še za zasedanje pozicij. Bolje pozicionirati se, bolje usesti vse, pa četudi se posede svet, četudi se sesede narava, četudi obsedi človek. Kar kaže neko obsedenost družbe z lastnim sedežem. *Medij* ni nič drugega kot *sedež*. Preostanejo samo še usedline zgodovine, dovolj nemočne v primerjavi z “večnim gibanjem materije” in “historičnim

³³ Paić, 2012, 143.

materializmom”. A tudi to je že bilo izpisano in ni razloga, da bi kaj prepisovali ali celo predpisovali.

Na Slovaškem so pravkar ubili novinarja, ki je preiskoval sumljiva kapitalaska ozadja, morda je bilo vse skupaj nameščeno, kar se v vse-splošni pozicioniranosti niti ne zdi kdo ve kako pomembno. Gotovo ne bo sprožilo revolucije, morda pa nosi neko *sporočilo*. Morda sta *sporočilo in sama vest človeškosti* odločilnejši od *priporočil in obvestil* za naslednjo revolucijo, ki so se jih tudi dandanašnji politični protagonisti, očitno ne dodobra, temveč “doslaba” naveličali. Da bi se veličina revolucije potemtakem merila z neznatnostjo odpuščanja? Morda pa je v taki ne-znatnosti od- in do-puščanja v primerjavi z neznanskostjo revolucionarnega vendar vsebovana nekaka mera in sploh še kaka mera? A vanjo nas ne more nič prisiliti.

Bibliografija

- AGAMBEN, G. (1990): *La comunità che viene*, Einaudi, Torino.
- AJSHIL (1982): *Vklenjeni Prometej*, prev. K. Gantar, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- ARENDT, H. (1990): *On Revolution*, Penguin Books, London.
- ARENDT, H. (2013): *O nasilju*, prev. V. Jalušič in M. Komel, Krtina, Ljubljana.
- BARBARIĆ, D. (2015): *Chora. Über das zweite Prinzip Platons*, Attempo Verlag, Tübingen.
- BARBARIĆ, D. (2017): *Skladba svijeta. Platonov Timej. Tekst izvornika s hrvatskim prijevodom, uvodom te filološkim i filozofskim komentarom*, Hrvatska matica, Zagreb.
- HEIDEGGER, M. (2010): *Zgodovina biti*, prev. A. Košar, Nova revija, Ljubljana.
- HERAKLIT (1986): *Fragmente*, Griechisch und deutsch, hrsg. von Bruno Snell, Artemis Verlag, München/Zürich.

- KOMEL, D. (2012): *Bivanja*, Založba Miš, Dob.
- LENIN, V. I. (1970): *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma: (poljuden oris)*, prev. C. Štukelj, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- LENIN, V. I. (2017): *Država in revolucija in drugi spisi iz leta 1917*, prev. L. Centrih, Studia humanitatis, Ljubljana.
- MARDER, M. (2017): "Revolutionary Categories", *Phainomena*, 26, št. 102-103, 5- 18. <http://phainomena.com/wp-content/uploads/2017/12/Phainomena-102-103-E-VERZIJA.pdf>), aktualni dostop 12. 5. 2018.
- NEGRI, A., HARDT, M. (2003): *Imperij*, prev. B. Bezec, Študentska založba, Ljubljana.
- Oktobrska revolucija in Slovenci. Nacionalno vprašanje v Jugoslaviji v teoriji in politiki KPJ – KPS*, Zbornik razprav in obravnnav znanstvenega posvetovanja ob 50. obletnici oktobrske revolucije in ob 30. obletnici ustanovnega kongresa komunistične partije, *Prispevki za zgodovino delavskega gibanja VII/1-2*, 1967.
- PAIĆ, Ž. (2012): "Melanholija in revolucija: Kultura v postkomunističnem izrednem stanju", prev. S. Krušič, *Phainomena* 18, št. 70-71, 125-143; <http://phainomena.com/wp-content/uploads/2012/10/Phainomena70-71-ponovitev.pdf>), aktualni dostop 12. 5. 2018.
- PLATON (1995): *Država*, prev. J. Košar, Založba Mihelač, Ljubljana.
- RIZMAN, R. (2017): "Paradoks nepredvidljive preteklosti in predvidljive prihodnosti. O zgodovinskem pomenu oktobrske revolucije ob njeni stoti obletnici", *Delo*, 4. 11. 2017. <http://www.delos.si/sobotna/paradoks-nepredvidljive-preteklosti-in-predvidljive-prihodnosti.html>, aktualni dostop 12. 5. 2018.
- TRAWNY, P. (2011): *Medium und Revolution*, Verlag Matthes & Seitz Berlin.
- TRAWNY, P. (2012): "Medij in odsotnost revolucije", *Phainomena* 20, št. 76-77-78, 89-97; (<http://phainomena.com/wp-content/uploads/2012/10/phainomena76-77-78-horizons-of-freedom.pdf>), aktualni dostop 12. 5. 2018.

- TRAWNY, P. (2014): "Europa und Revolution", *Phainomena* 23, št. 88-89, 127-142; <http://phainomena.com/wp-content/uploads/2014/09/E-VERZIJA-88-89.pdf>, aktualni dostop 12. 5. 2018.
- TRAWNY, P. (2015): *Technik. Kapital. Medium. Das Universale und die Freiheit*, Verlag Matthes & Seitz, Berlin 2015.
- TRAWNY, P. (2018): *Der frühe Marx und die Revolution*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- URBANČIČ, I. (1971): "*Leninova filozofija*" ali o imperializmu, Obzorja, Maribor.
- URBANČIČ, I. (2000): *Moč in oblast. Iz pomnjenja začetka in konca*, Nova revija, Ljubljana.
- URBANČIČ, I. (2011): *Zgodovina nihilizma*, Slovenska matica, Ljubljana.
- URBANČIČ, I., ĐURIĆ, M., ur. (1982): *Mišljenje na koncu filozofije – Mišljenje na kraju filozofije – Das Denken am Ende der Philosophie: in memoriam Dušan Pirjevec*, samozaložba, Ljubljana.
- ŽIŽEK, S. (2009): "'Materializem in empiriokriticizem' za XXI. stoletje", *Problemi* 47, št. 4/5, 59-80.
- ŽIŽEK, S. (2017): *Slavoj Žižek, Lenin 2017: Remembering, Repeating and Working Through*, Verso, London/New York.