

**BEYOND NIHILISM?
—
ONKRAJ NIHILIZMA?**

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

35 | 136-137 | June 2026

BEYOND NIHILISM? — ONKRAJ NIHILIZMA?

Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

Ljubljana 2026

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | Editor-in-Chief:

Andrina Tonkli Komel

Uredniški odbor: | Editorial Board:

Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan,
Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.

Tajnik uredništva: | Secretary:

Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | International Advisory Board:

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cerel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* †, *Dimitri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* †, *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* †, *Małgorzata Holda* (University of Łódź, Poland), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (Leiden University, The Netherlands), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Veronica Neri* (University of Pisa, Italy), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Ziriñ Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södertörn University, Sweden), *Marco Russo* (University of Salerno, Italy), *Javier San Martín* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchyttsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay Sözer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *Tōru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Trong Hieu Truong* (Vietnam National University Ho Chi Minh City, Vietnam), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Jaroslava Vydrová* (Slovak Academy of Sciences, Slovakia), *Bernhard Waldenfels* †, *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | Proof Reading:

Andrej Božič

Oblikovna zasnova: | Design Outline:

Gašper Demšar

Prelom: | Layout:

Žiga Stopar

Tisk: | Printed by:

DEMAT d.o.o., digitalni tisk

Naklada: | Print Run:

70 izvodov | 70 copies

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (386 1) 24 44 560

Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (386 1) 2411106

Rokopise, ki jih želite predložiti za objavo v reviji, in vsa morebitna vprašanja glede publikacije pošljite na naslednji elektronski naslov: *phainomena@institut-nr.si*.

Please send the manuscripts, which you would like to submit for publication in the journal, and any potential queries to the following e-mail address: *phainomena@institut-nr.si*.

★

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvide knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbí *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

★

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije | *Slovenian Research and Innovation Agency*

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni projekt J6-70215 | Research project J6-70215;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

★

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DiRROS; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €

Dvojna številka: | Double Issue: 16 €

phainomena.com
phainomena@institut-nr.si

BEYOND NIHILISM? | ONKRAJ NIHILIZMA?

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

Werner Stegmaier	
Halt in Zeit-Spiel-Räumen der menschlichen Orientierung. Zum Umgang mit der Zeit im Nihilismus. Ein Impuls	5
<i>Opora v časoprostorjih človeškega orientiranja. O spoprijemanju s časom v nihilizmu. Impulz</i>	
Dean Komel	
Nesodobnost filozofije v epohi nihilizma	33
<i>Non-Contemporaneity of Philosophy in the Epoch of Nihilism</i>	
Denis Mauko	
Usoda nihilizma. Evropska linearna naracija in Spenglerjeva ciklična alternativa	63
<i>The Fate of Nihilism. The European Linear Narrative and Spengler's Cyclic Alternative</i>	
Manca Erzetič	
Razmislek in pričevanje nihilizma pri Ivanu Urbančiču	81
<i>Contemplation and Testimony of Nihilism in Ivan Urbančič</i>	
Peter Trawny	
Hypernihilismus. Erste Skizze	97
<i>Hipernihilizem. Prva skica</i>	
Trong Hieu Truong	
Die expressionistische Phänomenologie. Spinoza, Schelling, Schopenhauer	111
<i>Ekspresionistična fenomenologija. Spinoza, Schelling, Schopenhauer</i>	
Tomislav Dretar & Petar Šegedin	
Toward an Appraisal of Scheler's Thoughts on the Modern Scientific Worldview and the Human Being. In the Interpretation of the Croatian Philosopher Branka Brujić	133
<i>Na poti k ovrednotenju Schelerjevih misli o modernem znanstvenem svetovnem nazoru in o človekovem prebivanju. V interpretaciji hrvaške filozofinje Branke Brujić</i>	

Nuoheng Du

How the Other First Appears as a Certain Kind of Person. A Phenomenological Clarification of Initial Personality Attribution 157

Kako se drugi najprej pojavi kot določena oseba. Fenomenološka razjasnitev začetne atribucije osebnosti

Bence Peter Marosan

Krisis unserer globalen, ökologischen Lebenswelt und Kritik der instrumentellen Vernunft. Öko-ethische und öko-politische Reflexionen von einem Husserl'schen Standpunkt 203

Kriza našega globalnega, ekološkega življenjskega sveta in kritika instrumentalnega uma. Eko-etične in eko-politične refleksije s husserlovskega stališča

Andrzej Gniazdowski

Wie ist eine Phänomenologie des Staates möglich? Ein Beitrag zur politischen Phänomenologie 227

Kako je mogoča fenomenologija države? Prispevek k politični fenomenologiji

Johannes Vorlauffer

„Verheyterung“. Über das Wahrheitsgeschehen, erörtert im Rückblick von Martin Heideggers Ereignisdenken auf die Fundamentalontologie und im Hinblick auf den Grundvollzug des psychotherapeutischen Prozesses 249

»Zvedrênje«. O dogajanju resnice z vidika mišljenja dogodja glede fundamentalne ontologije pri Martinu Heideggru in z vidika temeljnega izvrševanja psihoterapevtskega procesa

Jurij Verč

Nepopolnost, relacije in zgodovina. Od evolucije do kvantne fizike in sodobne družbene teorije 275

Imperfection, Relations, and History. From Evolution to Quantum Physics and Contemporary Social Theory

Alfredas Buiko

The Eye in the Triangle and the Thing Itself. A Phenomenology of Conspiracy Theories 301

Oko v trikotniku in stvar sama. Fenomenologija teorij zarote

Mindaugas Briedis & Rūta Briedienė	
Genetic Phenomenology of the Complementarity Between Surrealism and Radiology	323
<i>Genetična fenomenologija komplementarnosti med nadrealizmom in radiologijo</i>	
Jurij Selan & Uršula Podobnik	
Understanding Adult Drawing. Between Traditional and Modern Perspectives of Drawing Development	347
<i>Razumeti risanje odraslih. Med tradicionalnimi in modernimi perspektivami glede risarskega razvoja</i>	
HISTORICAL THINKING AND THE QUESTION OF NATION ZGODOVINSKO MISLENJE IN VPRAŠANJE NARODA	
Vanja Sutlić	
[Zgodovinsko-prirodna določenost naroda]	395
<i>[Historical-Natural Determination of Nation]</i>	
Damir Barbarić	
Pot v obrat. Ob delu Vanje Sutlića	399
<i>Toward the Turn. On the Works of Vanja Sutlić</i>	
Ivan Urbančič	
Aporije teorij o etničnem in nacionalnem ter problem identitete	403
<i>The Aporias of the Theories of Ethnicity and Nationality, and the Problem of Identity</i>	
Dean Komel	
Sutlićeva miselna zapuščina	407
<i>The Legacy of Sutlić's Thought</i>	
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	417
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	421

NESODOBNOST FILOZOFIJE V EPOHI NIHILIZMA

Dean KOMEL

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva
cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija | Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,
Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija

dean.komel@guest.arnes.si | 

Povzetek

Članek se osredotoča na obravnavo situacije filozofije v epohi nihilizma, ki izziva filozofijo na način, da mora *preveriti svoj skrajni domet*, kar posebej zaostri vprašanje *izvora mislenja*. Da bi lahko »v našem času« segli k temu izvoru, je najprej treba potegniti razliko med aktualnostjo in sodobnostjo filozofije. V totalni prevladi nihilistične aktualizacije filozofija izpade kot *nesodobna*. Vendar je *zaprepadenost filozofije* nad tem, da je neprimerna temu času, hkrati *njena edina epohalna priložnost*,

da odmeri svoj lasti položaj in razpoloženje v vse-razpoložljivosti.

Ključne besede: filozofija, nihilizem, sodobnost, aktualizacija, mislenje.

Non-Contemporaneity of Philosophy in the Epoch of Nihilism

The article focuses on the consideration of the situation of philosophy in the epoch of nihilism, which challenges philosophy by compelling it to *examine its ultimate range*. This particularly sharpens the question of the *origin of thinking*. To reach this origin “in our time,” we must first distinguish between *actuality* and *contemporaneity* of philosophy. In the total *dominance of nihilistic actualization*, philosophy emerges as being *non-contemporary*. However, *philosophy’s astonishment* at not being suitable for present time also marks *its sole epochal opportunity to measure out its own condition and disposition within the actual all-disposability*.

Keywords: philosophy, nihilism, contemporaneity, actualization, thinking.

Nihilizem je edina filozofija, ki organično izvira iz sodobnega razprtja, razkola družbe in človeka, sodobna kultura ne more producirati boljše »filozofije«. (Kosovel 1977, 648.)

Približno sto let je, odkar si je Srečko Kosovel to ugotovitev zapisal v svoj dnevnik. Zdi se, da navedba iz Kosovelovega dnevnika izraža nasprotje tistega, kar sugerira naslov našega razpravljanja, s tem da razpoloženje nihilizma povezuje z nesodobno situacijo filozofije. Po Kosovelovem razumevanju je nihilizem edino pristno spričevalo sodobnosti filozofije. Vendar Kosovel ne pravi, da je sodobna filozofija postala nihilizem, temveč da je filozofija deležna situacije, ki jo temeljno konfigurira nihilizem. Zavaljo tega je v posebni, in to pomeni nihilistični konstelaciji, postala *nesodobna*: ne le da se ne vklaplja v čas, ki ga doživljamo in preživljamo, ter v družbo, v kateri delujemo, sodelujemo in razdeljujemo, marveč da je postavljena pred vprašanje *same mere dobe*, v podobi oziroma brezpodobi katere¹ ni *sodobnosti*. Vendar se, če nihilizem tako vzamemo kot epohalno mero filozofije, najdemo pred novo aporijo, kolikor dobo nihilizma temeljno določa to, da je brez konca, da je neskončna brez mere (prim. Nielsen 2007), da je vse bivanje do neskončnosti brez mere (prim. Barbarić 2011) in da ni nič od ničesar, predvsem pa, *da ni nič od sodobnosti*, ki ni podobna sami sebi.

35

To neskončno brezmerje nas ne le preganja v našem prebivanju in sobivanju, pač pa – od njega pognani in zagnani – predvsem *mi sami nezadržno ženemo in gonimo njegovo funkcioniranje*. Vse je podrejeno moči neizmerne funkcije, ne da bi v njem lahko našli kakršenkoli red, razen *brezredja nihilizacije*. Ki je najhujše od vsega, saj izsiljuje, da *začnemo sovražiti vse na tem svetu*.

1 Prim. Heidegger 1960/61; Pač 2022, 5–54; Urbančič 2011, 517–520.

Članek je objavljen v okviru izvajanja raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), raziskovalnega projekta *Pričevanje med epistemološko in komunikativno veljavo* (J6-70215) in infrastrukturnega programa *Center za promocijo humanistike Inštituta Nove revije* (I0-0036), ki jih finančno podpira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Besedilo predstavlja razširjeno različico prispevka, ki je v nemškem izvirniku bil objavljen v reviji *Phainomena* (prim. Komel 2024).

Glede na to *brezmerrost*, ki jo trpimo, in *neizmerrost*, ki jo sami ženemo, je verjetno neprimerno govoriti o situaciji filozofije v epohi nihilizma ali o duhovni situaciji našega časa, kolikor je situiranost v nečem že uspavana v nerazpoloženju vserezpoložljivosti.² Položaj je neodločljiv in prav v svoji neodločljivosti razpoložljiv. Da vsi ogreti pričnemo mrziti vse. Kako lahko pristanemo na tem?

Sam sem zato precej okleval, ali naj temo tega razpravljanja formuliram na ta način, da razpoloženje nihilizma soočim z nesodobno situacijo filozofije. Pomislek je, ali s tem nehote ne niveliramo samega izkustva nihilizma, ki že dolgo časa zaposluje ne le filozofijo, teologijo, sociologijo in najrazličnejše kulturne študije, ampak morda še bolj literaturo in umetnost (prim. Hillebrand 1991; Smith 2018), hkrati pa, kljub vsej tej zaposlenosti in poslovanju z njim (prim. Kroker 2004; Tartaglia in Llanera 2021; Paić 2021; Esposito 2024; Gertz 2024;

36

2 Hartmut Rosa v delu *Unverfügbarkeit (Nerazpoložljivost; 2018; ang. prevod: The Uncontrollability of the World; 2022)* predlaga »alternativno« perspektivo *nerazpoložljivosti* sveta, vendar se pri tem orientira, kakor kažejo še njegova druga dela (Rosa 2005; 2010; 2016; 2026), na postopanja in postopke v svetu in znotraj družbe, ne pa na sam horizont sveta, ki ga totalizacija družbe briše in vzpostavlja moč nad vsem. Ker nam je vse potencialno na dosegu in razpoložljivo, se pri tem počutimo, kot da ni nobenega pritiska nad nami in stiske v nas. V pospeševalniku se vsak znajde, kakor ve in zna, vendar kot že vnaprej priključen na aparat moči, ki uravnava njegova svetna naravnjanja. Da bi od tega pričakovali spremembo sveta, potem ko zahteve po njegovi revolucionarni menjavi niso izpolnile pričakovanj, pomeni kvečjemu neko izravnavo pričakovanega v družbeni poravnavi. In prav ničesar več. Sam sem to nekje poimenoval *inverzna utopija*: »Za kolesje inverzne utopije je značilno, da ga navkljub občutku zapuščenosti in preganjanosti v njem poganjamo sami, s tem ko v nobenem hipu ne pomišljamo, da bi ne bilo boljše, kot je. Le da se odvíja in razvíja. Seveda nujno nastopi gneča in prerivanje, saj ,kdor prvi melje ...'. Da ne zgleda slabše, kot se še spodobi, se obdajamo s človekoljubnostjo, solidarnostjo, humanitarnostjo, socialnostjo itn. – s tem da vsakdo dobro ve, da se mora ustrezno distancirati od drugega, saj drugače lahko izgubi namestitvev in tvega, da ga mlinsko kolesje pogubi. Se pravi, treba je nenehno pospeševati ravnodušnost, vseenost, otopelost, zraven pa vendar do kraja grabiti, glodati, gristi, goltati, goniti. Za odvečne je treba poskrbeti v večnosti, da se ohrani zdrava konkurenca. Tistim, ki jih mlin zmleje, je obljubljen povratek v kolesni vrtinec, kar pri vsakem ne prebudi le pričakovanja, marveč tudi verodostojno religiozno prepričanje. Pravo olajšanje bo še prispeval genski inženiring, saj četudi se mlinsko kolesje nikoli ne obrabi, lahko njegovi nameščenci ostarijo, opešajo in preminejo, kar obratovanje sistema sicer predvideva, ne pa odobrava.« (Komel 2016, 84–85.)

Komel, Rocha de la Torre in Fabris 2024), še naprej in morda vedno bolj izostaja vprašanje, kaj pravzaprav izpolnjuje naše razumevanje nihilizma oziroma kaj pomeni sama *smiselna izpraznjenost* razumevanja nihilizma. Kateri afekt je tu na delu, če ne afekt *nihilizacije*, ki ga hkrati sodoloča aktualni *efekt moči*. Kaj v tem oziru pove *infekcija humanosti* z njim, zoper katero ni cepiva?

Neko nasilje, recimo vojno nasilje, a tudi nasilje kakega posameznika ali skupine, sicer lahko označimo kot nihilistično, vendar v samem dejanju nasilja ne najdemo ničesar nihilističnega, tudi ne v občutju nemoči, da ne moremo ničesar storiti; navkljub zgroženosti nas nihilistično razpoloženje zgolj in samo *pusti prazne*. Enako velja za situacije, v katerih sami delujemo nasilno in zavest o nasilnosti lastnega ravnanja povzroči, da se počutimo prazne, kakor da se nič od tega, kar smo storili ali povzročili, ni resnično zgodilo, tudi če imamo slabo vest. Nihilistična psihopatologija (prim. Sousa in Stellino 2002), ki se noče nikjer soočiti z lastno sovražnostjo, bo pa že raje vruga izganjala.

Smiselna izpraznjenost, ki spremlja sleherno nihilistično razpoloženje in razumevanje, pri tem vendarle ni katerakoli, saj nas prizadeva v samem človeškem bistvu, torej v načinu, kako se človek izpolnjuje ali ostaja neizpolnjen v svoji človeškosti in se bivanjsko obrezbistvi. Glede na okoliščino, da je svet danes do te mere prenapolnjen s človeškimi deli in nedeli, da ga bo ravnokar razneslo, je nihilistično izpraznjenost smisla človeške eksistence in koeksistence težko že omenjati, verjetno pa je to tudi zadnje, kar bi veljalo misliti in premisliti. A tisto zadnje in poslednje lahko pomeni prvo in prvotno.

Zaradi takšne, komajda izkusljive nihilistične izpraznjenosti – če rečemo »praznine« (prim. Michel 2024), to že pomeni neko določeno polnino – filozofije ne moremo *narediti sodobne* ali je priložnostno *malo posodobiti* že s tem, da se ji priključi še obravnava nihilizma, kar je sicer prešlo v postmodernistično modo, izrazito nagnjeno k temu, da se filozofija naredi čim bolj *primerna času*, ne da bi ob tem kakorkoli podrobneje stopila v ospredje sama *primernost mere časa* oziroma *primernost razmerja do nje* in *nesorazmerje bivanja z njo*.³ Velja prepričanje, kako je *neprimeren čas* za to. Se pa zato vrstijo

3 Glede primera s postmodernizmom velja pomisliti, ali ni mahinacija nihilizma to, kar moderiranje modernosti generira oziroma regenerira v modo postmodernizma. Ali se postmoderna, ki zase trdi, da je sicer *condition*, »stanje« (Lyotard 2002), vendar *keine Epoche*, »ni epoha« (Gumbrecht 1991), v celoti gledano ni sama privedla *pred sodobno*

primerjave brez kraja in konca. *Vendar se nič ne primeri*. Nič ni na tem, da je, vse bo, če bo, *potem*. Še več, vprašanje mere časa so komisariji modne filozofije skupaj z opredelitvami resnice, bivanja, mišljenja, duha, lepote, delovanja itn. uvrstili na seznam za izbris, da bi jih priložnostno lahko ponovno izvlekli in razstavili po dekonstruktivističnem modelu kot nekakšni fizikulturi ali celo kar kultu postmodernosti. Velik del filozofske produkcije, ne glede na to, kako se sama opredeljuje, ni namenjen njegovi promociji, ki se noče več deklarirati kot ideologija in vendar ne ponuja ničesar drugega kot ovekovečenje ideološke ikonografije na položajih vserazpoložljivosti. Post-pozicioniranje postmodernizma ne pomisli, v kakšen položaj smo postavljeni, v kakšni situaciji smo se znašli in jo predpostavljamo kot *mero časa*.⁴ Ponuja se sicer nešteto

38

situacijo, v »izhod iz modernizma« (Welsch 2002; 2009), »preboletje metafizike« (Vattimo 1997), »mišljenje razlike« (Vattimo 1980; Weimann in Gumbrecht 1991), »postkolonialistični diskurz« (Spivak 2008), »kulturno logika poznega kapitalizma« (Jameson) in nenazadnje v »dekonstrukcijo« (Norris 1982)? Ali gre pri tem le za reprogramatično konstrukcijo (prim. Woodward 2009)? Z Nietzschejem, avtorjem, ki ga postmoderni tako cenijo (po »koncu avtorstva«, seveda), bi lahko komentirali, »kako je resnični svet končno postal bajka«. Kjer se »zgodovina« strne v »zgodbo«, postane nihilizem še močnejši, čeprav kaže prijaznejši obraz in je sprejet celo kot šansa (Vattimo 1997), če ne drugače kot moč virtualnosti (Deleuze 2011; Komel 2019). Tu ne gre za kritiko avtorjev ter avtoric in njihovih del, ki se klasificirajo kot postmoderna, marveč za to, da prepoznamo *postmodernistični vzorec*, na podlagi katerega beremo njihove napise, razbiramo njihove zapise in zbiramo njihove podpise.

4 »Nihilizem je *pojavn*o zanikanje vrednot: v bistvu, v svojem eksistencialnem prazčetku, je *zanikanje časa*, v prvi vrsti. Nemogoč je nihilizem, ki bi bil samo zanikanje vrednot, ker so nemogoče vrednote zunaj časa; čas je čas vrednot, čas njihovega ustvarjanja in čas njihovega uničevanja. Nihilizem uničuje vrednote, ker tako ,uničuje' čas, njegova nemogočnost se vidi navsezadnje ravno v tem, ker ne more uničiti časa, ker je sam zajet s časom, ker je čas uničevanje vrednot. Ni nihilizma, ki ne bi bil ,metafizičen', v smislu, da ni nihilizma, ki ne bi bil ,na strani' večnosti. Nihilizem je sam po sebi bistveno protisloven, obrnjen proti času, z obrnjenostjo, ki ga ,izdaja' kot od sebe želenega in neskončno priklicevanega Večnega. Nihilizem ravno kot uničevalec časa je tvorec večnosti. Tisto, kar mora ustvariti, to ni kaka vrednota (v imenu katere poruši druge vrednote, vendar s tem poruši tudi njihovo absolutnost), temveč je to ta večnost, ki je nerazdružljiva z vrednotami; med njo in vrednoto (kot bistveno-časovno) ni pobotanja. Duh majhnega kraja pade v nihilizem s poskusom vzpostavitev večnosti in je proti vrednotam, ki jih želi narediti večne ravno s tem, ker jih želi ovekovečiti, jih iztrgati iz časa, bodisi v obliki absolutne resničnosti bodisi v obliki trenutka-ne-navadnega, iz časa izvzetega, ,nad-časovnega' duha. Navideznost spopada nihilizma pobožene resničnosti in aristokratsko-senzacionalistične negacije

izhodov iz najrazličnejših kočljivih situacij tega sveta, vendar so, ker se ne ovemo, kako smo se znašli v njih, vsi po vrsti *brez izhodišča v svetu samem*. Zakaj pa je svet izhodišče, zakaj se svet začne in konča?

Spričo tega je vredno vsaj opomniti, da je v enem najstarejših filozofskih pričevanj, ki je pripisano Anaksimandru, mislec, ki je v ἀπειρον, tistem *neomejeno brezmejnem*, uzrl ἀρχή vsega, že določilno obeležena mera časa, in sicer v formulaciji κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (DK 12 B1), »po redu časa« (Fragmenti predsokratikov 2012).⁵

Red časa se običajno razume tako, da kasnejše sledi prejšnjemu, da čas teče in da vse stvari na svetu, tudi mi sami, vstopajo vanj in izstopajo iz njega. Ta splošna predstava o redu časa v zvezi s prej in potem, ki nam omogoča merjenje časa, tudi nakazuje, da čas ne le teče in mineva, marveč tudi nastaja, kar je povezano z ustreznim, primernim, zrelim, ugodnim oziroma pravim trenutkom časa, ki so ga Grki imenovali καιρός (prim. Theunissen 2000). Vsekakor danes zaradi vsaj na videz ogromnega navala priložnosti prevladuje »nelagodje v kulturi«, da ni več časa za nič, da moramo čimprej napredovati, da moramo nenehno pridobivati čas. To pridobivanje časa, da ne rečemo *prisiljevanje časa*, predpostavlja *aktiviranje časa* v funkciji njegove *aktualizacije*.

39

Aktualnost filozofije se danes v javnosti večinoma meri le na podlagi trenutnega statusa filozofije – ali celo filozofov in filozofinj – v zvezi z akademskimi, raziskovalnimi, kulturno-medijskimi, družbenopolitičnimi in drugimi podobnimi položaji.⁶ Ta, v veliki meri samozadostna predstava o

te resničnosti se razkriva ravno skozi ta nihilizem, do katerega se pride po različnih poteh, ki pa je enoten po svojem bistvu, po zanikanju časa.« (Konstantinović 2024, 91).

5 Mero časa, kot jo podaja Anaksimandrov izrek, sicer obravnava Emanuele Severino v svoji študiji o bistvu nihilizma (prim. Severino 1982 in 2023; Bednarik 2000; Kolić 2023) in v mnogih drugih svojih delih, pri čemer se kritično ozira na Heideggrov tozadevni premislek (Heidegger 1977), vendar je usmeritev njegovih razmišljanj dokaj, če ne kar povsem, drugačna od tiste, ki jo ubiramo v tem razpravljanju.

6 V tem smislu se lahko strinjamo z Alainom Badioujem, ko v uvodu k svojim razmišljanjem o *filozofiji in aktualnosti* (skupaj s Slavojem Žižkom, 2012) ugotavlja: »Najprej se moramo, menim, osvoboditi napačne predstave, da filozofija lahko govori o vsem. Ta predstava pripada liku televizijskega filozofa: govori o družbenih problemih, o problemih aktualnih dogodkov ... Zakaj je ta predstava napačna? Ker filozof ustvarja svoje lastne probleme; ker je izumitelj problemov in ne nekdo, ki ga televizija lahko vsak večer vpraša za mnenje o aktualnih dogodkih. Pravi filozof sam odloča, kateri

aktualnosti filozofije že v osnovi zastre enega ključnih, če ne celo ključni vidik javljanja nihilizma danes, ki je, kot je bilo v nekaterih relevantnih študijah o nihilizmu že izpostavljeno,⁷ povezan prav s takim *tako rekoč neobvladljivim osredotočanjem na aktualnost in na aktualizacije tistega vedno enako novega*. Ali je »aktualizacija« sploh pravi izraz za to procesijo, recesijo in koncesijo, ki se tu odvija, naj ostane odprto.⁸ Pomembna je *nenehno aktivna nujna aktualizacije*,

problemi so pomembni. Predlaga nove probleme, filozofija je predvsem izumljanje novih problemov. // Iz tega sledi, da se filozof vmešava, ko mu v neki situaciji, naj bo ta zgodovinska, politična, umetniška, ljubezenska, znanstvena ali kakršnakoli, določene zadeve veljajo za znak, da je treba izumiti novo težavo. Da, filozof se vmešava, ko v aktualnih dogodkih odkrije znake, da je potrebno izumiti novo vprašanje in novo iznajdbo. Tako se poraja vprašanje: pod kakšnimi pogoji filozof v določeni situaciji najde znake za novo vprašanje in novo mišljenje? Na tej točki bi rad začel našo razpravo. // Najprej uvedimo pojem »filozofska situacija«. V svetu se dogajajo vse mogoče stvari, ne da bi bile to situacije za filozofijo, filozofske situacije. Zato se vprašajmo: kakšna je situacija, ki je dejansko situacija za filozofijo, situacija za filozofsko mišljenje?« (Badiou in Žižek 2012, 7; prim. tudi Badiou 2018). Badiou načeloma zavrača aktualizacijo filozofije, vendar kljub temu poudarja, kako je sedanji izziv filozofiranja, da »izumlja nove probleme«. Če naj se filozofija kakorkoli sooči s svojo nesodobno situacijo, je to gotovo najslabše, kar se ji lahko pripeti.

7 »Na ,koncu zgodovine« ali v ,postzgodovini«, v pepelu utopije, se zdi, da razum danes ni sposoben ustvariti simboličnih izkušenj, o katerih bi se lahko sporazumeli. Grozi mu, da se bo skrčil v cinično razumnost, ki se, da bi omilila nelagodje zaradi izgube gravitacijskih središč, zadovolji in opaja s tukaj in zdaj, s sedanjostjo v njeni najbolj točkovni in minljivi aktualnosti, s smislom v njegovi najbolj neposredni potrošnji. Tudi to je nihilizem.« (Volpi 1999, 97.) Dodati je treba le: prav *to* danes vlada kot nihilizem!

8 Damir Barbarič v svoji študiji *Ubrzanje* (Pospešek; 2025) ugotavlja, da je »bistvo popolnega pospeška v tem, da se vsaka konkretna sedanjost vedno hitreje opušča, da bi naredila prostor za prihodnost. In ker v časovnem poteku, ki ga predstavlja premica, vsak trenutek, ki prihaja iz prihodnosti, takoj postane sedanjost, in na ta način se prihodnost utrdi kot tisto, kar bo nujno takoj opuščeno in odpravljeno, se zdi mogoče, da jo preventivno predvidimo in utrdimo kot sedanjost tukaj in zdaj. Celoten proces te medsebojne zamenjave mest med sedanjostjo in prihodnostjo – natančneje povedano: nenehno predočanje prihodnosti kot že prisotne – naposled vodi do tega, da celokupni čas postane enotna, izpraznjena, vseobsegajoča sedanjost, ki se razteza v neskončnost in na površini sicer deluje raznolika, v vseh smereh vzgibana in tako rekoč nemirna, vendar v svoji skriti notranjosti, to je v svojih globljih plasteh, ostaja mirna in nepremična. Skoraj vsi bolj pronicljivi teoretiki sodobnega sveta so v njem prej ali slej opazili močno zakoreninjeno strukturno togost in zavrto; togost, ki onemogoča vsa prizadevanja za radikalne, resnično bistvene družbene in politične spremembe.« (Barbarič 2025, 143.) Barbarič svoj razmislek opira tudi na predhodna razpravljanja

ki prevzema vso svobodo, resnico, ustvarjanje, mišljenje, vero, raziskovanje, željo, voljo, telo, dušo in duha. Vseeno je, če dodamo »moj« in »naš«, »tvoje« in »vaše«, saj onole subjektivno zavedanje o obstoju poganja le prisila k delovanju, čeprav je to delovanje pod prisilo zadnja zadeva, ki bi si jo »onale« kot svobodna bitja priznala. Tisto, kar nas osvobaja v in predvsem *od* naše narave, pa je *družbeno inscenirano*. Ne človek kot svobodni subjekt, marveč osvobajajoča subjektiviteta družbe stopa na sceno, kar se v družboslovnih študijah obravnava skoraj kot nekaj naravno danega. Družbena subjektiviteta se je povečevala kot *naravni reducent*. Človekovo prebivanje in sobivanje sta v tem antropocenskem scenariju zreducirana na svojo družbeno funkcijo in po tej reduktivni funkciji – *nihilizirana*. Neobrzdana mobilizacija tehnike, kapitala in orožja ni pogoj za funkcioniranje in funkcionalizacijo družbe, marveč jo, nasprotno, subjektiviteta družbe postavlja v funkcijo lastne totalizacije, ki kot taka odpravi *zgodovino* kot subjektivno formo duha in duhovno formacijo subjekta.

Ta anonimni aktiv moči, ki je udomačen, ponotranjen, posvetovljen in humaniziran kot »družba«, se poslužuje vseh prisilnih nihilizacijskih sredstev. Pritiskanje aktualizacije ne potrebuje družbenega nadzora, ker ga pod visokim pritiskom samo vključuje v svojo funkcijo. Pri tem se tisto, kar se manifestira kot medijska javnost družbe in se demonstrira kot globalna svetovna družba, ne prepozna kot *totalitarni aparat moči*, ki izkorišča vse aktualnosti *nihilizacije*. To, da se je nihilizem spremenil v mahinacijo aktualizacije, pomeni, da se najavlja v funkciji in kot funkcija mahinalne moči razpolaganja nad vsem, da bi ga naredil razpoložljivega brez *videza prisile in nasilja*. Ni nasilen družbeni totalitarizem, temveč silna totalizacija družbe. Nihilistično sproženi mahinaciji se ni treba predstavljati kot avtoritarna sila, saj je vse postalo *avtomatsko*, kar pomeni: vedno znova aktualno. Na ta način se tudi naše človeško delovanje avtomatizira in uniformira,⁹ razlika med delovanjem ljudi in delom strojev izgine.

41

o pospeševanju kot karakteristiki modernosti pri Paulu Viriliu in Hartmutu Rosi, ob opozorilu, da pravo filozofsko soočenje tu še predstoji (prim. Barbarić 2025, 142). Prim. tudi Sloterdijk 1989.

9 »V tej deekonomizaciji, ki se spreminja v desocializacijo, predmeti ne morejo več biti nosilci. Niso več neskončno investibilni, saj so postali *popolnoma* predvidljivi, to pomeni *popolnoma nični*. Postanejo nič: *nihil*. V tem smislu je dovršen računalniški kapitalizem *dovršitev nihilizma*. S popolno in splošno avtomatizacijo se zdi, da ta računalniški nihilizem, v katerega se je kapitalizem strukturno spremenil, ustvarja

Verjetno je ključno vprašanje filozofije, kako misliti aparat te moči, ali je to moč sploh moč misliti? Kaj bi tu sploh pomenilo »misliti«? Da se še naprej zabavamo z najrazličnejšimi subjekti in objekti družbene produkcije in potrošnje? *Kot da bi se vse odvijalo v aktovki družbenega subjekta, ne pa v agenturi družbene subjektivitete.*

Nesodobno situacijo filozofije lahko obravnavamo kot posledico nihilizacije časa v prisili aktualizacije oziroma v aktivaciji brez prestanka, vendar moramo ob tem pomisliti, da je aktualna ujetost v drvenje časa, od katerega ne preostane nič in kjer umanjajo sleherni stanje, prostor, kraj, situacija, položaj in zadržanje, sama po sebi *nasledek tistega*, kar je filozofija v svojem času domislila kot *aktualnost*. Kako misliti nihilistično sprevrženje v moč nezadržne aktualizacije, ki krati možnost misli ter štopa sleherni možno miselno utemeljitev, iz *nesodobnosti situacije*, v katero je filozofija samo sebe spravila s tem, da je *pripravila podlago opolnomočenju te moči in pri tem sama ostala brez podlage*? Filozofija je povsod na položajih, a sama ni v položaju, da poda svoje razpoloženje v razpoložljivosti vsega po vsem. Položaj ji zagotavlja zgolj to, da je *povsem razpoložljiva in tako vselej na položajih*.

Prvi korak bi morda lahko bil, da nesodobnosti filozofije podelimo neko pozitivno veljavo, namreč v tem smislu, da je filozofska misel lahko edino kot *nesodobna* – kar ne pomeni zgolj neaktualna – *pozorna do mere časa*.¹⁰ Morda

novi obliko totalitarizma.« (Stiegler 2015, 87.) »Deekonomizacija« in »desocializacija«, o katerih govori Stiegler, ne pomenita, kot je razvidno iz njegovih razlag, manj, marveč *neizmerno več* »ekonomije« in »družbe«.

10 Tako Giorgio Agamben v svoji razpravi o tem, kaj pomeni sodobno, kjer navezuje na Nietzschejeva Času neprimerna premišljevanja (Nietzsche 2007), ugotavlja: »Nietzsche torej svojo zahtevo po ‚aktualnosti‘, ‚sodobnosti‘ v odnosu do sedanjosti umesti v prekinitev in zamik. Svojemu času resnično pripada in je resnično sodoben tisti, ki se ne ujema popolnoma z njim niti se ne prilagaja njegovim zahtevam in je zato, v tem smislu, neaktualen; toda prav zaradi tega, prav skozi to odstopanje in ta anahronizem, je bolj kot drugi sposoben zaznati in dojeti svoj čas. To neskladje, ta dishronija seveda ne pomeni, da je sodoben tisti, ki živi v drugem času, nostalgik, ki se počuti bolj doma v Periklejevih Atenah ali Robespierrovem in de Sadovem Parizu kot pa v mestu in času, v katerem mu je bilo dano živeti. Pametni človek lahko sovraži svoj čas, vendar se v vsakem primeru zaveda, da mu nepreklicno pripada, ve, da se svojemu času ne more izogniti. Sodobnost je torej edinstven odnos do lastnega časa, ki vstopa vanj in se hkrati distancira od njega; natančneje, *je tisti odnos do časa, ki se mu priklanja preko premaknjenosti in anahronizma*. Oni, ki se preveč popolnoma ujemajo

se nam s tem odpre drugačen horizont, kot je moč neomejene aktualizacije in funkcionalizacije – ne le kakršenkoli drug horizont, ampak *svetovni horizont*. Ne-kraj nihilizma namreč zaznamuje prav to, da na horizontu ni ničesar, da je horizont izbrisan. To izginotje svetovnega horizonta nam izhodiščno izpričuje aforizem 125 iz Nietzschejeve *Vesele znanosti*, ki skozi pripoved o norem človeku razodene smrt Boga, s katero postane vse na zemlji in v nebesih nično in brezbrizno – puščava.¹¹ In četudi je vse dovoljeno, ali prav zato, ker je vse dovoljeno, ne pomaga, kot zabiča drug glasnik nihilizma v 19. stoletju, Fjodor Mihajlovič Dostojevski, da se človek povzdigne v boga.¹² *Smrt Boga*

s svojo dobo, ki se ji v vseh točkah povsem prilegajo, niso sodobniki, saj je prav zaradi tega ne morejo ugledati, ne morejo strniti pogleda nanjo.« (Agamben 2008, 81–82). Kakor je razvidno iz navedka, Agamben ne razločuje posebej med »aktualnostjo« in »sodobnostjo«. »Biti neaktualen« in »biti nesodoben« nikakor ni eno in isto, še posebej ko gre za položaj in razpoloženje filozofije v priučujoči dobi.

11 »Norec pa se je pognal mednje in jih prebadal s pogledi. ‚Kam je izginil Bog?‘ Vam bom jaz povedal! *Umorili smo ga*, vi in jaz! Vsi mi smo njegovi morilci! Ampak kako smo to storili? Kako smo mogli izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da smo z njo odbrisali vse obzorje? Kaj smo naredili, ko smo to Zemljo odvezali od Sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se giblremo mi? Stran od vseh sonc? Kaj ne strmoglavljamo kar naprej, in sicer vznak, vstran, naprej, na vse plati? Je sploh še kje zgoraj in spodaj? Ali ne blodimo skozi neskončni nič? Kaj ne sope v nas prazen prostor?« (Nietzsche 2005, 480–481).

12 V *Bratih Karamazovih* vrag pravi Ivanu Fjodoroviču: »Po mojem mnenju ni treba prav ničesar rušiti, treba je samo v človeštvu uničiti idejo o Bogu, nato se je treba lotiti stvari! S tem, s tem je treba začeti, o slepci, ki ničesar ne razumete! Brž ko se vse človeštvo do zadnjega odpove Bogu (in jaz verujem, da se bo to razdobje, paralelno razdobjem v geologiji, uresničilo), bo sam po sebi, brez ljudožerstva, padel ves bivši svetovni nazor in to je glavno, vsa prejšnja pravstvenost in vse bo novo. Ljudje se bodo združili, da vzamejo od življenja vse, kar jim more dati, a brezpogojno samo za njihovo srečo in radost na tem svetu. Človek se bo poveljčal v duhu titanskega, božanskega in bo postal človek-bog. S tem ko bo človek vsako uro neomejeno premagoval naravo s svojo voljo in znanostjo, bo tudi vsako uro okušal tolikanj visoko naslado, da mu bo nadomeščala vse nekdanje upe nebeških naslad. Vsakdo se bo zavedal, da je ves umrljiv in da zanj ni vstajenja, in bo sprejel smrt ponosno in mirno kakor bog. Iz ponosa, bo razumel, mu ni treba godrnjati zaradi tega, ker je življenje le trenutek, in bo vzljubil svojega brata, ne da bi terjal za to kakršnokoli plačilo. Ljubezen bo zadovoljevala samo trenutek življenja, toda sama zavest njegove trenutnosti bo okrepila njen ogenj toliko, kolikor se je prej raztapljala v upih o neskončni ljubezni v večnosti onkraj groba ... No, in tako dalje in tako dalje, vse po tem kopitu. Zelo prijazno!« (Dostojevski 1976, 182). Prim. tudi Stellino 2015.

je določilna *ničelna točka*¹³ svetovnega horizonta, na kateri pade in se izniči visoko cenjena avtoriteta aktualnosti skupaj z njenim avtorjem in se hkrati začne totalizacija neke avtoritarnosti, ki ne potrebuje več posebne avtorizacije z naše strani.

»Aktualnost«, če jo razumemo iz lat. *actualitas*, gr. ἐνέργεια, nem. *Wirklichkeit*, hr. *zbilja*, slov. *dejanskost*,¹⁴ je prednostni koncept filozofije vse od njenih začetkov, na podlagi katerega ta obravnava sovisje *biti* in *misli*, uma in zgodovine¹⁵ tega, kar je Aristotel poimenoval νόησις νοήσεως (*Metafizika*

13 Namesto tega se vedno znova postavlja v ospredje, kako so določene družbene razmere na ničelni točki, brez zavedanja, da je tu v ozadju na delu totalizacija družbe, ki to ničelno točko in izničenje terja zase, tj. za lastno opolnomočenje.

14 »Medtem nastopi epoha biti, v kateri se ἐνέργεια prevede z *actualitas*. Grško se zagrne in se do danes javlja le še v rimskem obeležju. *Actualitas* postane *Wirklichkeit*. *Wirklichkeit* [dejanskost] postane objektivnost. Toda tudi ta potrebuje, da ostane v svojem bistvu, v predmetnosti, značaj prisotnosti. To je prezenca v reprezentaciji predstavljanja. Odločilni obrat v u-sodbi biti kot ἐνέργεια tiči v prehodu k *actualitas*.« (Heidegger 1977, 371; prim. tudi Heidegger 2003).

44 15 V uvodu k *Predavanjem o zgodovini filozofije* Hegel v zvezi z razumevanjem razvoja filozofske misli opozori: »Da bi razumeli, kaj je razvoj, moramo razlikovati med dvema – tako rekoč – stanjema. Eno je tisto, kar je znano kot nagnjenost, sposobnost, biti sam po sebi, kot ga imenujem (*potentia*, δύναμις). Druga določitev je biti za sebe, resničnost (*actus*, ἐνέργεια). Pravimo, da je človek razumen, da ima razum po naravi; tako ga ima le v nagnjenosti, v zametku. Človek ima razum, pamet, domišljijo, voljo, ko se rodi, že v maternici. Otrok je tudi človek, vendar ima le sposobnost, realno možnost razuma; je tako dober, kot da nima razuma, ta še ne obstaja v njem; še ne more storiti ničesar razumnega, nima razumnega zavedanja. Šele ko postane tisto, kar človek je, njegovo, torej razum za sebe, ima človek resničnost v kakršnikoli obliki – je resnično razumen in zdaj za razum.« (Hegel 1986, 39–40.) »Nemška beseda ‚Wirklichkeit‘ tradicionalno prevaja latinsko ‚actualitas‘, ki pa prevaja grško ‚energeia‘ (in včasih tudi *entelecheia*). Gre za uresničitev (generične, torej možne) oblike, ki kot taka vedno pripada nekemu *notranjemu potencialu* ali *dispoziciji* stvari ali (možnemu) procesu. Angleška beseda ‚actuality‘ je medtem izgubila konceptualne povezave z *obliko* ali *vrsto* ali *tipom* tega, kar nekaj *dejansko* je. Danes se uporablja v smislu zgolj *empirične prisotnosti*, ki jo neposredno zaznavajo čuti in prevladujoče *sile*. Aristotelovi besedi ‚energeia‘ in ‚entelecheia‘ v nasprotju s tem ustrezata *dejanskemu vzroku* nekega *pojavnosti*, tako kot se določena stvar *kaže v pojavih*, ki jih povzroča. *Obstoj* vzroka se kaže v njegovem učinku. Ta trditev predpostavlja nekaj predznanja o potencialih vzročne stvari, njenih močeh, silah ali dispozicijah. Ker beseda ‚aktualnost‘ ne vsebuje nobenega konceptualnega sklica na takšno teoretično *oblikovano* strukturo in *njeno* uresničevanje, ni dober prevod za nemško besedo ‚Wirklichkeit‘. Področje *aktualnosti* v sodobni angleščini je področje neposrednih izkušenj, pojavov. Hegel uporablja besedo ‚Realität‘, ker ima

XII, 9, 1) in nato Hegel kot *Denken des Denkens*, mišljenje mišljenja, kot um, ki se zaveda samega sebe, in ga povzdignil v božanstvo (prim. Hegel 2023, 175). Spričo tega se nam dandanašnja zasedenost in obsedenost z aktualnim zdi naravnost banalizacija tega visokega, pravzaprav kar vzvišenega filozofskega pojma.¹⁶ Da imamo danes opraviti s široko in raznovrstno banalizacijo izkustva

nemška beseda ‚Aktualität‘ poseben pomen ‚pomembne nove zadeve‘. Nemška beseda ‚Wirklichkeit‘ izraža naslednje značilnosti: nekaj realno (*wirklich*) obstaja, če se ne le zdi, da obstaja, ali se kaže, da obstaja. Če nekaj realno obstaja, *deluje*. To pomeni, da po splošnih vzročnih zakonih *proizvaja* ustrezne pojave, do katerih imamo dostop z različnih perspektiv, tj. razlikujemo ‚dejanski predmet‘ (*das wirkliche Ding*) od njegovih pojavov – glede na različne položaje v času in prostoru. To vključuje nekaj trenutkov daljše trajnosti, ki daleč presegajo vsakršno pojmovanje nečesa, kar se nanaša samo na dejanskost.« (Stekeler-Weithofer 2018, 63–64; prim. tudi celotni zbornik, posvečen Heglovemu pojmovanju *Wirklichkeit*: Menegoni in Illetterati 2018).

16 »Nem. *Aktuell*: ‚pomembno za sedanjost, sodobno, aktualno, nujno‘ (sredi 19. stoletja), prej ‚resnično, dejansko, sedanje‘ (prva polovica 18. stoletja), izposojenka iz francoščine *actuel* ‚dejansko, pričujoče, učinkovito‘ (danes tudi ‚sodobno, povezano s sedanjostjo‘). Ta izhaja iz poznolatinskega *actuālis* ‚dejaven, učinkovit, dejanski‘, ki je izpeljan iz glagola lat. *agere* (*āctum*) ‚gnati, delovati‘ (glej *agieren*). Izraz se je po francoskem vzoru sprva uporabljal v pomenu ‚dejanski‘, v drugi polovici 19. stoletja pa je postal modna beseda, ki so jo najraje uporabljali novinarji v pomenu ‚nov, sodoben‘. Pomen v francoščini izhaja iz ‚na tiru‘ in preko ‚namenjen skupni rabi‘ vodi do ‚splošen, trivialen‘.« (Pfeifer *et al.* 1993, s. v. »aktuell«.) Michel Foucault ugotavlja, da Kantov spis »Kaj je razsvetljenstvo?« vzpostavlja povsem novo stališče do aktualnosti in ga povezuje s kasnejšimi Baudelairovimi opisi modernosti: »Ko pomislim znova na Kantov tekst, se sprašujem, ali ne bi mogli modernosti dojeti prej kot držo (*attitude*) kot pa zgodovinsko obdobje. In z ‚držo‘ mislim način navezovanja na sočasno realnost; prostovoljno izbiro, ki jo naredijo določeni ljudje; in nazadnje, način mišljenja in občutenja; tudi način delovanja in vedenja, ki istočasno označuje razmerje pripadnosti in se predstavlja kot naloga. Do neke mere nedvomno podobno tistemu, kar so Grki imenovali etos. In zatorej mislim, da bi bilo bolj koristno kot poskusi razlikovanja ‚moderne dobe‘ od ‚predmoderne‘ ali ‚postmoderne‘, če si prizadevamo ugotoviti, kako se drža modernosti od svojega formiranja naprej spopada z državami ‚protimodernosti‘. Da bi na kratko označil to držo modernosti, bom vzel skorajda nepogrešljiv primer, namreč Baudelaire; kajti njegova zavest o modernosti je široko priznana kot ena najbolj izostrenih v 19. stoletju. // 1. Modernost so pogosto opredeljevali kot zavest o diskontinuiteti časa: prelom s tradicijo, občutek novosti, vrtoglavec pred bežičim trenutkom. In res se zdi, da prav to pove Baudelaire, ko definira modernost kot ‚prehodno, bežno, kontingentno‘ (‘Slikar modernega življenja’, v *Zbrana dela*, zv. 4, Dreieich 1981, str. 286). Toda biti moderen zanj ne pomeni pripoznavanja in sprejemanja tega neprestanega gibanja; nasprotno, pomeni privzetje določene drže do tega gibanja; in ta hotena, težavna drža ni drugo kot ponovno zajetje nečesa večnega,

sveta¹⁷ in da ta zaznamuje naše nihilistično razpoloženje (Ludes 2018), verjetno ni potrebno posebej izpostavljati,¹⁸ tudi ni potrebno posebej navajati tistega, kar je Hannah Arendt v nekem drugem kontekstu izpostavila kot *Banalität des Bösen* skupaj z *Gedankenlosigkeit*, ki karakterizirata totalitaristično zlovest brez vedenja in vesti.

Nivelizacija vsega in vsakogar na aktualno predpostavlja, da ni ničesar zunaj tega, kar se aktualizira, iz česar sledi *nihilizacija sveta*, v katerem vse lahko samo še funkcionira in razen tega nič. V skladu s tem oziroma v tej funkciji se vztrajno in brez razlike brišejo človeške identitete, ki jih nadomeščajo vsakovrstne identifikacije z aktualno družbenim. Naposled tudi moč aktualnega samo še zgineva v nezaznavnosti, neprepoznavnosti in brezvrednosti, z drugo besedo: *v nihilizaciji in nihilizmu*.

46

ki ni onstran sedanjega trenutka, niti za njim, ampak v njem. Modernost je različnost od mode, ki zgolj postavi pod vprašaj tok časa; modernost je drža, ki omogoča, da dojamemo 'heroični' vidik sedanjega trenutka. Modernost ni fenomen občutljivosti za bežečo sedanjost; modernost je volja do 'heroiziranja' sedanjosti.« (Foucault 1987, 42–43,)

17 Radomir Konstantinović v svoji knjigi o *palanki* opredeli banalnost kot »prvo načelo ničā«: »Človek je dejstvo med dejstvi tega dejstvenega sveta, sveta, preverljivega s skrajno hitrostjo in skrajno učinkovitostjo, tako da tu ne more biti niti gibanja preverjanja: svet je preverjen, tudi v tem ,gotov', izčrpan svet, bil je prej, kot je bil. Jaz kot dejstvo dejstvenega sveta sem se zgodil pred samim sabo in zunaj samega sebe, ker zunaj tega ,preverjanja'. Moja senzacija samega sebe je lahko samo hipno razodetje *navzočnosti*, ki, ko se je skušam zavedati, kakor vsakršno absolutno dejstvo, z bliskovito bistrostjo pade v tautologijo kot samo-označenje z brez-izraznostjo.« (Konstantinović 2024, 87.) Kot drugo načelo ničā Konstantinović navaja senzacionalizem.

18 Izhajajoč iz Aristotelovega pojmovanja *ἐνέργεια* in Heglovega pojmovanja *Wirklichkeit* se Michael Marder v svoji študiji *Energy Dreams. Of Actuality* (2017) ukvarja s preoblikovanjem našega odnosa do aktualnosti, ki ga zaznamuje neomejena poraba energije: »Za nas je realnost le vmesna postaja na avtocesti neomejenih možnosti. Energijo črpamo iz predpostavke, da je potencialnost brezmejna in da jo prav ta brezmejnost sploh omogoča. Za takšnimi predpostavkami se ne skriva le zanemarjanje, ampak uničenje resničnosti. Bolj ko govorimo in delujemo v imenu neskončnih možnosti, bolj negotova in končna postaja končnost. Energijo črpamo iz pomanjkanja energije, tako da uničujemo in razgrajujemo strukturo bivačnega. Največji sovražnik današnjega človeštva, našega planeta in materialnega bivanja kot takega je nebrzdana možnost, ki svet vedno bolj dela nemogoč.« (Marder 2017).

V družbenih teorijah se to opisuje kot učinek modernizacije, seveda brez premisleka tega *učinkovanja* ter njegove učinkovitosti in *učinkovitosti*.

Postavlja se vprašanje, v kolikšni meri je tu sploh še možno povedati karkoli bistvenega, kaj šele izraziti duh časa, ki se mu je nadelo čin subjektivnosti in se ga razlaga na način učinka subjekta ali kot zločin nad njim. V kritičnem razpravljanju, napravljanju, popravljanju in pospravljanju je činovniška *kriza subjekta* (prim. Vattimo 1981; Cadava, Connor in Nancy 1991; Žižek 1999; Klepec 2004; Pippin 2005; Butler 2015; Lubczonok 2017; Gabriel 2024; Plesa 2025), ne *pa sama situacija*, ki aktualizira, aktivira in pritiska na subjekt in ga spravlja v »stisko«. Čas subjekta je minil, pravi aktualna postmoderna teorija, vendar je subjekt, zlasti kritični subjekt, še vedno intenzivno zaposlen s svojimi večjimi in manjšimi krizami ter hipokrizijami in je tudi uspešno kapitaliziral svojo lastno kapitulacijo.

Postmoderni diskurz (iz latinskega *discurrere*, »razteči se«, »razširiti se«) še vedno pluje po *bežeči situaciji modernosti* (Bauman 2002), ki nikjer ne doseže sodobnosti, je samo aktualna, ne pa zgodovinska na način epohalnosti, ki bi *odobrila* dobo sodobnosti, kot jo je nekoč *idea tou agathou*, ideja dobrega, ki po svoji možnosti presega bitnost. *Ali kot jo bo nekdaj dogodje, bitno-zgodovinsko vzdržano (epechein) u-očenje (Er-eignis – Er-äugnung)?*

47

Govoriti o duhu časa in stanju duha je sicer še vedno in morda tudi vedno bolj »privlačno« in »popularno«, a le tako, da pospešuje nivelizacijo, kanalizacijo in devalvacijo aktualnosti v postmoderni aktualizem, ki se ga ne usmili noben duh, in če se slučajno ga, je takoj deležen zasmehovanja ter preobražen v prikazen, vredno pomilovanja. Kritični duh je, kot sta pokazala Valery (2005) in Husserl (1989), postal neduh krize.

Karl Jaspers v prvem poglavju »Nastanek epohalne zavesti« svojega dela *Duhovna situacija časa*, ki je prvič izšlo leta 1931 in je bilo od takrat večkrat ponatisnjeno in dopolnjeno, ugotavlja, da je celotna razprava o krizi modernizma zaznamovana s pomikom časa kritike v *krizo časa*:

V Heglovi dialektiki je bila podoba celotne svetovne zgodovine način, na katerega se je sedanost ovedala same sebe; ostala je druga možnost, da se konkretna zgodovina goji v njenem daljnem bogastvu in se *pozornost* usmeri *izključno na sedanost*. Že Fichte je v svojem delu *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* podal takšno kritiko časa, sicer z metodološkim sredstvom abstraktne konstrukcije svetovne zgodovine

od začetka do končne izpolnitve (kot sekularizacije krščanske filozofije zgodovine), vendar s pogledom na njeno najglobljo točko: na sedanjost kot dobo popolne grešnosti. Prvo celovito kritiko svojega časa, ki se je po svoji resnosti razlikovala od vseh prejšnjih, je podal *Kierkegaard*. Njegovo kritiko prvič slišimo kot kritiko tudi našega časa; kot da bi bila napisana včeraj. Človeka postavi pred nič. *Nietzsche* mu je sledil nekaj desetletij kasneje, ne da bi poznal Kierkegaarda. Videla sta prihod evropskega nihilizma, v katerem sta svojemu času postavila neizprosno diagnozo. Oba filozofa sta bila za svoje sodobnike kurioziteti, ki sta sicer vzbudili senzacionalnost, vendar ju še niso jemali resno. Predvidela sta, kar je že bilo, ne da bi to takrat vzbudilo zaskrbljenost; zato sta šele danes postala povsem aktualna misleca.

Devetnajsto stoletje je zaznamovalo – v primerjavi s Kierkegaardom in Nietzschejem – *mračnejše zavedanje časa*. (Jaspers 1979, 12–13.)

48

Z Jaspersom se vsekakor lahko strinjamo, kar zadeva pionirsko vlogo Kierkegaarda in Nietzscheja – in morda bi lahko dodali še Marxa¹⁹ – za razvoj sodobne filozofije, v kateri je sedanjost v svoji *sodobnosti* sama sebi postala problem, in za s tem povezano *kritiko časa* v nasprotju s časom kritike, kot jo poudarja Kant v predgovoru h *Kritiki čistega razuma*:

Naša doba je prava doba kritike, ki se ji mora podvreči vse. (Kant 2019, 11.).

¹⁹ Jaspers se je v svojem delu *Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung* (*Filozofska vera v luči razodetja*), ki je izšlo leta 1948, sicer nekoliko podrobneje ukvarjal tudi z Marxom in Dostojevskim (zlasti z njegovim romanom *Bratje Karamazovi*). Pri Kierkegaardovi diagnozi časa ni pomemben samo njegov »eksistencialni obrat«, temveč tudi njegovi vpogledi v »oblast množic«: »Da bi izravnavanje res zasedlo svoje mesto, mora najprej biti povzdignjen fantom, duh izravnavanja, pošastna abstrakcija, vseobdajajoče nekaj, kar ni nič, privid – in ta fantom je *javnost*. Samo v brezstrastni, toda razmišljujoči dobi se ta privid lahko razvije s pomočjo tiska, ko tisk sam postane ta fantom. Nič takega, kot je javnost v živahnih, strastnih, burnih časih, ne obstaja, četudi bi ljudje hoteli uresničiti idejo gole puščave, uničiti in demoralizirati vse.« (Kierkegaard 2018, 155; prim. Tuttle 1996).

Po Kantu je sodobnost te dobe in njene filozofije utemeljena v kritičnem duhu. Kantova inavguracija kritičnega duha najde svoj popolni izraz v znameniti Heglovi formuli iz uvoda k *Orisu filozofije pravice* (1821):

*Kar je umno, je dejansko;
in kar je dejansko, je umno.* (Hegel 2013, 23.)

V luči te formule Hegel definira filozofijo kot »svoj čas, zajet v mislih« (Hegel 2013, 24).²⁰ Opredelitev spremlja opomba, ki že meče določeno senco na aktualnost filozofije kot »svoj čas, zajet v mislih«, in sicer:

Če rečemo še besedo o poučevanju, kakšen svet mora biti, pa filozofija tako ali tako vedno pride prepozno. Kot *misel* sveta se v času pojavi šele, ko je dejanskost že dokončala svoj proces omike in se izgotovila. (Hegel 2013, 25–26.)

Seveda smo v skušnjavi, da v tej Heglovi formulaciji prepoznamo določeno nesodobnost filozofije. Nastopi tudi vprašanje, ali je mogoče v Heglovi filozofiji in klasičnem nemškem idealizmu najti predznake dobe nihilizma (prim. Pöggeler 1970; Kobe 2005). Seveda bi lahko dodali še prisotnost nihilizma v duhovni zgodovini 19. stoletja (prim. Stewart 2023) in jo nato primerjali s tisto v 20. in 21. stoletju (Volpi 1999). Ali je takšen interpretativni vidik sam po sebi dovolj, da se ustrezno poda *epohalnost nihilizma*, ki skozi filozofijo zgodovinsko deluje tako, da njeno kritično pozicijo privede v krizo duhovne situacije časa, kakor to formulira Jaspers?

49

20 »*Hic Rhodus, hic saltus*. Pojmiti to, *kar je*, je naloga filozofije, kajti to, *kar je*, je um. Kar zadeva individuum, je tako ali tako vsak *sin svojega časa*; tako je tudi filozofija *svoj čas, zajet v misli*. Prav tako nespametno si je domišljati, da bi katerakoli filozofija lahko segla preko svojega pričujočega sveta, kot da bi individuum preskočil svoj čas, skočil preko Rodosa.« (Hegel 2013, 24.)

Čeprav je vnovična obravnava misli Kanta, Fichteja, Hegla, Schellinga, Schopenhauerja, Kierkegaarda, Marxa, Nietzscheja, Jaspersa, Husserla, Heideggra itd. filozofsko zagotovo ne le spodbudna, marveč tudi zavezujoča, nas lahko neosmislen nagib k aktualizaciji filozofske tradicije oddalji od imanentne zgodovinskosti filozofije, ki vključuje *epohalno izkušnjo nihilizma* kot svoj ključni *dogodek*, ki ga merodajno opredeli Nietzsche v 343. paragrafu *Vesele znanosti* »Kako je z našo vedrostjo«:

Največji novejši dogodek – da je »Bog mrtev«, da je vera v krščanskega Boga postala neverjetna – začenja že metati svoje prve sence na Evropo. Vsaj nekaj redkim, katerih oči, katerih *nezaupljivost* v očeh je zadosti močna in tenkočutna za ta igrokaz, se pač zdi, kakor da je zašlo eno od sonc, kakor da se je nekakšno staro globoko zaupanje spremenilo v dvom: tem se mora naš stari svet dozdevati vsak dan bolj večeren, bolj sumljiv, bolj tuj, »starejši«. V glavnem pa je mogoče reči: dogodek sam je veliko prevelik, preveč oddaljen, preveč ob strani od zmožnosti dojemanja številnih, da bi se smelo reči, kakor da je le glas o tem že prišel; nikar šele, da že številni vedo, kaj se je pravzaprav zgodilo – in kaj vse se mora poslej zgoditi, potem ko je bila ta vera spodkopana, saj je bilo postavljeno na nji, naslonjeno nanjo, vanjo vraslo: na primer naša celotna evropska morala. (Nietzsche 2005, 221.)

50

Epohalna izkušnja nihilizma terja osmislitev, v kateri se mislenje samo zgodovinsko preokrene in s tem nujno postane nesodobno za celotno filozofsko izročilo.²¹ V epohalni izkušnji nihilizma se kot obrat smisla, sledeč 345. paragrafu Nietzschejeve *Vesele znanosti*, naznani, kakor v nekakšni igri senc, prav ta *zadržanost sodobnosti*, ki je *epohalna*, pri čemer je potrebno vzeti v zakup rabo besede *ἐποχή* v grški astronomiji, pri stoikih in skeptikih ter nadalje v Husserlovi transcendentalni fenomenologiji²² in Heideggrovem zasnutku zgodovine biti. Ob tem je treba še poudariti, da se beseda *epoha* od

21 Heidegger v spisu »Konec filozofije in naloga mišljenja« naknadno pripomni: »Epohalno ni času primerno [*Zeitgemäße*], marveč tisto času neprimerno [*Unzeitgemäße*] za epoho.« (Heidegger 2019, 71.)

22 Prim. Held 2013. »Tako ugotovimo, da na začetku svoje zgodovine ta beseda, ki bo za Husserla postala odločilna – in sicer prav zaradi svoje skrivnostnosti –, pomeni ‚prestane svetlobe‘.« (Rovatti 1989, 278.)

18. stoletja naprej uporabljaj v smislu začetka časovne faze, obdobja, razdobja, dobe.²³ Da bi lahko čas in prostor miselno prosto dojemali, je potrebna izkušnja epohalnosti. O zgodovinskosti aktualnosti, resničnosti, realnosti, prisotnosti, položaju in situaciji lahko govorimo le *pod plastjo epohalnosti*.

V svojih prvih predavanjih po drugi svetovni vojni v študijskem letu 1951/52 z naslovom *Kaj se pravi misliti?*, ki se navezujejo na njegov premislek dovršenega nihilizma kot *dobe zapuščenosti (od) biti*, Heidegger opozarja na posebno zadržanost misli, ki določilno zaznamuje naš čas:

Najpomiselnejše v našem pomisljivem času je, da še ne mislimo.
(Heidegger 2017, 13.)

Seveda bi Heideggrovo konstatcijo, da v našem negotovem času še ne mislimo, lahko vzeli za potrditev Heglove teze, da filozofsko razmišljanje nujno zamuja to, kar se odvija kot zgodovinski proces. Toda Heidegger ne govori o zamudi teorije v primerjavi z realnostjo, ampak o *zgodnosti mišljenja*, ki *pred časom* odločilno določa nesodobno situacijo filozofije. Heidegger ne kritizira časa in ne išče izhoda iz krize kritičnega mišljenja. Prav tako se ne pritožuje nad banalnostjo našega časa, v katerem nihče ne razmišlja. V tem primeru bi bil to brezmiselni čas, ne pa pomisljivi čas. Ugotovitev, da danes še ne mislimo, vsekakor daje misliti, lahko jo pa seveda tudi gladko zavrnamo kot navadno filozofsko domisljico in ekskluzivizem.

51

23 »*Epoche* f. 'časovno obdobje'. Sr.-lat. *epocha*, grško *epoché* (ἐποχή) 'določena točka v času, po kateri se meri čas', dejansko 'zaustavitev, zadrževanje, zaviranje, prekinitev, točka mirovanja, fiksna točka', iz grškega *epéchein* (ἐπέχειν) 'ustaviti se, zadržati se, počakati', v 17. stoletju prevzeto v nemški jezik. Vendar samostalnik v nemščini, tako kot v sodobni francoščini (v nasprotju z grščino in latinščino), označuje 'časovno obdobje pomembnih zgodovinskih dogodkov'. Samo v fiksni povezavi *Epoche machen* (18. stoletje), ki prevaja francoski izraz *faire époque*, je še mogoče prepoznati pomen, ki je bil v francoščini na prelomu iz 17. v 18. stoletje običajen, in sicer 'čas, v katerem se zgodi nekaj pomembnega (in ki se zato lahko obravnava kot začetek novega časovnega obdobja)'; v tej povezavi *epochemachend* part. adj. 'uvajanje nove epohe, pomembno' (18. stoletje); *epochal* adj. 'pomemben', latinizirana izpeljanka iz 20. stoletja.« (Pfeifer *et al.* 1993, s. v. »Epoche«). Prim. tudi Rovatti 1989, 277–278.

Če sploh kaj, potem lahko Heideggru gotovo priznamo to, da se je zavedal, kako je »mišljenje« danes vsemogočno in človek brez vsakršnih pomislov računa z njim. Izumlja celo superinteligentne stroje, da bi lahko računsko razpolagal z vsem in vsakim (prim. Gabriel 2018). Vendar v to aktualiziranje bivajočega v njegovi bivajočnosti kot v aktualno metafiziko ni vračunana izguba biti, ki sama po sebi ni nič bivajočega in epohalno z njo sploh »ni nič«, kot Heidegger poudari v svojem premisleku bitnozgodovinske dovršitve nihilizma (prim. Heidegger 1971). Dovršena metafizika nihilizma se izvršuje kot *nihilizacija* in ima v tem pogledu izvršilno moč *perfektizacije*. V tej luči oziroma zatemnitvi Heidegger razglasi skrajno nesodobnost filozofije danes v smislu njenega *konca*.²⁴ Dovršitev nihilizma in nihilizacija sveta *spravita filozofijo do konca*, vendar tega konca ne gre razumeti na način, da v našem času ne mislimo več filozofsko, marveč da še ne mislimo tistega, kar daje misliti, namreč da *končno* mislimo bit na *kraju* razlike biti in bivajočega, ki jo metafizično izvrševanje nihilizacije kot tako zatira in zastira. *Konec filozofije je epohalni kraj razlike*.²⁵ *Konec biti, ne bivajočega*, skriva v sebi začetek mislenja s konca filozofije.

52 Prav tako bi bilo napačno razumeti, da takoj, ko mislimo bit samo, že *mislimo*. Misliti o biti sami pomeni isti, čeprav ne povsem enak nihilizem, kot tisti, ki vse reducira na računanje z bivajočim, saj uveljavlja višjo aktualnost biti proti aktualizaciji bivajočega. Potrebno je razmišljanje *v in skozi* razliko

24 »Kaj pomeni govor o koncu filozofije? Konec nečesa prehitro razumemo v negativnem smislu, kot golo prenehanje, kot izostanek nekega napredovanja, če ne celo kot propad in nezmožnost. V nasprotju s tem pa govor o koncu filozofije pomeni dovršitev metafizike. A dovršitev ne pomeni popolnosti, tako da bi morala filozofija ob svojem koncu doseči najvišjo popolnost. Ne manjka nam samo vsakršno merilo, ki bi nam dovoljevalo, da bi popolnost neke epohe metafizike ocenjevali glede na kako drugo. Sploh nimamo pravice, da bi ocenjevali na tak način. Platonovo mišljenje ni popolnejše od Parmenidovega. Heglova filozofija ni popolnejša od Kantove. Vsaka epoha filozofije ima lastno nujnost. Da neka filozofija je, kar je, moramo preprosto priznati. Saj vendar ne gre, da bi eni dajali prednost pred drugo, kakor je to možno glede različnih svetovnih nazorov. Stari pomen naše besede ‚konec‘ pomeni isto kot kraj: ‚od enega konca do drugega‘ pomeni: od enega kraja do drugega. Konec filozofije je kraj, tisto, v čemer se celota njene zgodovine zbira v svoji skrajni možnosti. Konec kot dovršitev pomeni to zbiranje.« (Heidegger 2019, 70–71.)

25 »Notrina raz-ločenja je tisto zedinjajoče Διαφορά, skozi-nosečega iznosa. Raz-ločenje iznaša svet v njegovo svetenje, iznaša reči v njihovo zaročanje. Z iznašanjem nosi eno k drugemu.« (Heidegger 1995, 22.)

med bitjo in bivajočim, ki predpostavlja epohalno nesodobnost »še-nemisliti«. Ne gre torej za mislenje, ki še ni prišlo do misli, ki še ni doseglo identitete s seboj, ampak za mislenje, ki je na poti k razliki in tako epohalno zmisli na predčasnost »še-ne«. Tako odmerjanje mislenja nima nič opraviti z odmerki aktualnega v času, marveč ga določa in o njem odloča *mera časa*, to pomeni: *razlika*, ki se vmes epohalno odpira kot »še ne«. »Še ne« povezuje v sebi *nesodobnost filozofije* in *epohalnost nihilizma*. Razmik raz-like odmakne tisto, kar se aktualno vsiljuje, drugam, tako da ga je mogoče izkusiti in misliti še na drug način. V »še ne« se odvija epohalni odmik od nihilističnega zagona k aktualnemu.

Epoha dovršenega nihilizma od filozofije terja, da potegne epohalno potezo v odnosu do sebe same, do konstelacije svoje lastne situacije. Beseda »epohalnost« tu nastopi v dveh ozirih, in sicer v smislu »zdržnosti« ter »zadržanosti« in v smislu »začetka dobe«. Oboje je vsebovano v reklu »še ne mislimo«. Ključno je, da se epohalnost odstre kot kontrapunkt aktualizaciji, ki sprosti *kontrado filozofije*, kolikor je ta, po Heideggru, *prišla do konca* (Heidegger 2019).

53

V primerjavi s Heideggrom, namerno, še vedno ohranjamo poimenovanje *filozofija*. Njegovo razločitev filozofije in mislenja je sicer mogoče razumeti v smislu epohalnega preloma, vendar lahko hkrati zastre odločilno zadevo, namreč da filozofija z epohalnim okretom mislenja vendar *ostane ista*. Heidegger to po svoje izpove z naznačitvijo, da je *Ereignis*, dogodje, potrebno »misliti iz istega po istem k istemu« (Heidegger 2019, 34), ki jo podpre še z opredelitvijo fenomenologije kot tautološkega mislenja – *Tautòphasis* (Heidegger 2025). To zveni »paradokсно«, vendar gre za epohalno pra-dokso *zgodovinskosti* filozofije v smislu *usojanja dogodka* mislenja samega. Istost kot so-dobnost.

Poudarili smo, da se nihilizem pojavi v prilogi opolnomočenja moči nad vsem, kolikor sproži nihilizacijo obzorja sveta, ki se razprši v nesorazmernosti aktualizacije. Kako lahko filozofija epohalno izide iz tega kroga moči nihilističnega praznega teka, če se, vsaj tako se zdi, vedno bolj zapleta v tisto, kar lahko tako ali drugače pomeni njen propad? Toda takšen sodoben propad nima nič opraviti z nesodobno situacijo konca filozofije kot njenega epohalnega mesta.

Ta zapletenost in zaplet, ta aporija, odpira še en moment epohalnosti, ki ga doslej v povezavi z nesodobno situacijo filozofije še nismo posebej poudarili. Filozofskega mislenja ni mogoče obravnavati kot kognitivne dispozicije človeka, čeprav ga je v določeni meri mogoče predpostavljati pri vsakem od nas. Filozofsko misljenje ne izhaja iz tega, kar nas opredeljuje v biološkem, antropološkem, kognitivističnem in tehnološkem smislu. Ne izhaja niti iz razumevanja človeka kot družbenega bitja. Vprašanje, kaj človeka kot človeka določa in opredeljuje, je *zadeva filozofije same* in hkrati *prizadevanje človeka*, da bi mislil filozofsko. To velja tudi za nesodobno situacijo filozofije v dobi nihilistične mahinacije, ki jo prestajamo v naši človeškosti in je še ne zmoremo izrecno misliti, mislimo pa jo lahko šele, ko jo *do*-mislimo.

Kot poudarja Heidegger v svojem predavanju »Kaj je to – filozofija?«, filozofsko misljenje določilno izhaja iz tega, kar prestajamo v naši človeškosti (prim. Rocha de la Torre 2019), to je iz nedoločnega, a vendar odločilnega razpoloženja ali patosa, ki nas prevzame v našem svetnem pre-bivanju:

54

Že grška misleca Platon in Aristoteles sta opozarjala na to, da sodita filozofija in filozofiranje v tisto dimenzijo človeka, ki jo mi imenujemo razpoloženje [Stimmung] v smislu ubranosti in odmerjenosti-uglašenosti.

Platon pravi (*Teajtet*, 155d): μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. »Prav zelo namreč je filozofov ta πάθος – čudenje; ni namreč kakega drugega obvladujočega Odkod za filozofijo razen tega.«²⁶

Danes morda ni več ničesar, kar bi nas lahko začudilo in spričo česar bi obstrmeli. Čudenje je nadomestilo strmenje v zaslone kot praksa neprestanega posodabljanja življenja. Svetna antipatija filozofije kot epohalno nerazpoloženje v njeni nesodobni situaciji je danes – če *dandanes* sploh še je kak »danes«, in ne

26 Prim. Heidegger 2006, 22 in Heidegger 1967, 403. Urbančič prevede »im Sinne der Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit« kot »v smislu ubranosti in odmerjenosti uglašenosti«, kar je pomenljivo v pogledu razvitja v zaključku našega razpravljanja. Glede nemškega besednega sklopa *Stimme* (glas) – *Stimmung* (razpoloženje) – *Bestimmung* (določitev) – Übereinstimmung (soglasje) prim. Komel 1996, 140.

zgolj in samo še *danzadnevnost* – vnaprej opredeljena z *nihilizacijo*. Nihilizem je tisto, kar filozofija brez danes, včeraj in jutri najde v sebi, in način, kako se sama nahaja, tako da na obzorju vidi *le nič od nič* (prim. Bunta 2007). Nihilizacija sveta v nas in med nami ne pomeni le bivanjske in sobivanjske nerazpoloženosti, marveč predvsem razpoložljivost, ki je na oblasti, *da omogoča totalizacijo moči in nič drugega kot neizmernost te moči*. Ostaja odločilno vprašanje, ki kot »neodločeno« vse prepogosto podlega pasivnosti, patetiki, patologiji ter splošni antipatiji in le izjemoma vzbudi *filozofski patos*: v kakšni situaciji se nahajamo in kje se nahaja mera, ali sploh še kaj najdemo, predvsem pa, kam iščemo? Tako vprašujoči se brez glasu iztrgamo iz pritiska situacije časa v *tišino filozofije*.

Vprašanje nas iztrga iz svetovnih razmerij, v katera smo vpeti, čas in prostor za *trenutek prestaneta*. Ta trenutek je v epohalnem smislu mogoče razumeti iz bližine tega, kar Platon v dialogu *Parmenides* opisuje z ἐξαιφνης, namreč: »dieses wunderbare Wesen [φύσις ἄτοπος], der Augenblick, liegt zwischen Bewegung und Ruhe als außer aller Zeit«, »to čudovito/čudežno bitje [φύσις ἄτοπος], trenutek, leži med gibanjem in mirovanjem kot zunaj vsega časa« (Platon, *Parmenides*, 156d–e; Platon 1991, 96–97, namenoma ohranjamo Schleiermacherjev prevod). »Zunaj vsega časa«, »kar ni v nobenem času« (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα), tu ne pomeni preprosto nečesa, kar obstaja zunaj in mimo časa, ampak neki *iz-ven časa in sebe* samega, *ekstatiko*, ki *nas potegne s seboj*. Kam? Tja, kjer srečamo mero časa, po katerem razumemo tudi našo človeško eksistenco kot u-časnjeno. A zakaj le *ekstatično* v trenutku? *Kraj trenutka*²⁷ je *onkraj* konca in *tokraj* začetka. Vpad v tisto, v kar vedno že padamo kot najlastnejši čas brez lasti, bi lahko razlagali kot »transcendenco«, »eros«, »entuziazem« ali kot »dionizično opojnost« v nasprotju z »apolonsko jasnostjo«. Vendar v tem tiči nevarnost, da našnjo filozofije v iz-nosu mislenja v od-nos biti, ki edino lahko *pridobi dobo sveta*, razumemo kot skok v neznano in nepoznano. Filozofsko mislenje *zadržano naprej skače nazaj* ter v svojem epohalnem začenjanju sprostre dobo našega prebivanja in sobivanja v svetu. Sprostrtje tu ni toliko povezano z vznemirjenostjo vznesenosti in navdušenja,

27 Heidegger se posluži poimenovanja *Augenblickstätte* (Heidegger 1989, 437). Prim. tudi Barbarić 2004; Nielsen 2022.

kakor z *odmerjenostjo*, ki *jemlje od mere časa*. Samo *odmerjenost* lahko epohalno vzdrži neizmerno mahinacijo nihilizacije.²⁸

Odmerjenost ni le ključno obeležje filozofskega mislenja, marveč sam njegov *ključ*, ki odpira okna človeške duše in duhovna vrata sveta v razved, tako težko, tako lahko. *Odmerjenost* celi mero sveta in ji podarja relevantno, da vsemirje ne potone v irelevantno.

Mera odmerjenosti razmejuje notranje in zunanje, s tem da povleče notri in hkrati izvleče ven – *tja proti obzorju sveta*. Zato k njej spada čezmerje *premaknjenosti*. Kako bi se sicer lahko zazrli v *samo naš notranji svet* ter se hkrati ozirali po *svetu okoli nas* in *svetu za obzorjem*?

Bibliography | Bibliografija

Agamben, Giorgio. 2008. *Che cos'è il contemporaneo e altri scritti*. Roma: Nottetempo.

Arendt, Hannah. 2007. *Eichmann v Jeruzalemu. Poročilo o banalnosti zla*. Prev. J.

Zorn. Ljubljana: Študentska založba.

Badiou, Alain. 2018. *Der zeitgenössische Nihilismus. Bilder der Gegenwart I. Seminar 2001–2004*. Prev. M. Born. Wien: Passagen Verlag.

Badiou, Alain, in Slavoj Žižek. 2012. *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*.

Prev. M. Probst und S. Raedler. Ur. P. Engelmann. Wien: Passagen Verlag.

Barbarić, Damir. 2004. *Pogled, trenutek, blisk. Filozofski osnutek o izvoru biti*. Prev. M. Šetinc. Ljubljana: Nova revija.

---. 2011. *Im Angesicht des Unendlichen. Zur Metaphysikkritik Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 2023. »Die moderne Barbarei«. *Phainomena* 32 (126-127): 7–26.

---. 2025. *Ubrzanje*. Zagreb: Naklada Breza.

Bauman, Zygmunt. 2002. Prev. B. Cajnko. Ljubljana: Založba /*cf.

Bednarik, Jan. 2000. »Premišljevanje o zgodovinskem smislu evropskosti pri E.

Severinu.« *Phainomena* 9 (31-32): 303–315.

Bunta, Aleš. 2007. *Uničiti nič?* Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Butler, Judith. 2015. *Senses of the Subject*. New York: Fordham University Press.

28 *Odmerjenost* nam podaja napis *Μηδὲν ἄγαν* (*Ničesar preveč*), ki je skupaj z napisom *Γνῶθι σεαυτὸν* (*Spoznaj samega sebe*) stal na vhodu v Apolonov tempelj v Delfih (prim. Platon, *Protagoras*, 343a–b). Napis se nanaša na nič kot *ključno mero*. Nihilizacija pa poteka onkraj vseh mer in se hrani iz neizmerne moči nad vsem, kjer »nikoli ni ničesar preveč«.

- Cadava, Eduardo, Peter Connor in Jean-Luc Nancy (ur.). 1991. *Who Comes After the Subject?* New York in London: Routledge.
- Deleuze, Gilles. 2011. »Aktualno in virtualno.« Prev. P. Klepec. *Problemi* 49 (9-10): 11–15.
- Dostojevski, Fjodor M. 1976. *Bratje Karamazovi*. Prev. V. Levstik. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Esposito, Costantino. 2024. *The New Nihilism. The Existential Crisis of Our Time*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Foucault, Michel. 1987. »Kaj je razsvetljenstvo?« Prev. T. Erzar. *Vestnik Inštituta za marksistične študije* 8 (1): 38–49.
- Fragmenti predsokratikov. 2012. Prev. D. Benko, Ž. Borak, J. Ciglencečki, I. J. Fridl, M. Horvat, G. Kocijančič, D. Movrin, B. Vezjak, S. Weiss in F. Zore. Ur. G. Kocijančič. Ljubljana: Študentska založba.
- Gabriel, Markus. 2024. *Sense, Nonsense, and Subjectivity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gertz, Nolen. 2024. *Nihilism and Technology*. London in New York: Rowman & Littlefield.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 1991. »Die Postmoderne ist (eher) keine Epoche.« In *Postmoderne – globale Differenz*, ur. H. U. Gumbrecht in R. Weimann, 366–369. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke* 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2013. *Oris filozofije pravice*. Prev. Z. Kobe. Ljubljana: Krtina.
- . 2023. *Enciklopedija filozofskih znanosti. III: Filozofija duha*. Prev. M. Bratina, Z. Kobe, U. Šrmpf in G. Vranešević. Ljubljana: Krtina.
- Heidegger, Martin. 1960/61. »Doba podobe sveta.« Prev. P. Kozak. *Perspektive* 1 (4): 421–441.
- . 1967. »Kaj je to – filozofija?« V M. Heidegger, *Izbrane razprave*, prev. I. Urbančič, 382–408. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1971. *Evropski nihilizem*. Prev. I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1977. »Der Spruch des Anaximander.« V M. Heidegger, *Holzwege*. GA 5, ur. F.-W. von Herrmann, 321–373. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1995. *Na poti do govornice*. Prev. D. Komel, A. Košar, S. Krušič in V. Snoj. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Ur. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2003. »Znanost in osmislitev.« Prev. T. Hribar. V M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, 47–78. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2006. »Was ist das – die Philosophie?« V M. Heidegger, *Identität und Differenz*. GA 11, ur. F.-W. von Herrmann, 3–26. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2017. *Kaj se pravi misliti?* Prev. A. Košar. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

- . 2019. »Konec filozofije in naloga mišljenja.« V M. Heidegger, *O stvari mišljenja*, prev. T. Hribar, 69–98. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2025. *Vermächtnis der Seinsfrage. GA 105. Ergänzungsband III*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Held, Klaus. 2013. »Von Pyrrhon zu Husserl. Zur Vorgeschichte der phänomenologischen Epoché.« *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 1 (2): 233–244.
- Hillebrand, Bruno. 1991. *Asthetik des Nihilismus. Von der Romantik zum Modernismus*. Stuttgart: Metzler.
- Husserl, Edmund. 1989. *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Obzorja.
- Jaspers, Karl. 1979. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin in New York: Walter de Gruyter.
- . 1984. *Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper.
- Kant, Immanuel. 2019. *Kritika čistega uma*. Prev. Z. Kobe. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kierkegaard, Søren. 2018. *Dve dobi: čas revolucije in sodobnost*. Prev. P. Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Klepec, Peter. 2004. *Vznik subjekta*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kobe, Zdravko. 2005. »Die Auferstehung des Begriffs aus dem Geiste des Nihilismus oder Hegels spekulativer Karfreitag.« *Filozofski vestnik* 26 (2): 113–128.
- Kolić, Jonel. 2023. »Prisotnost in prostor.« Prev. A. Koželj. *Phainomena* 32 (126-127): 271–307.
- Komel, Dean. 1996. *Razprtost prebivanja. O razmejitvi hermenevitične fenomenologije in filozofske antropologije*. Ljubljana: Nova revija.
- . 2016. »Petsto let utopije.« V D. Komel, *Obeležja smisla*, 79–86. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- . 2019. »Dovršitev metafizike v totalu virtualnosti.« V D. Komel, *Totalitarium*, 155–126. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- . 2024. »Die unzeitgemäße Situation der Philosophie in der Epoche des Nihilismus.« *Phainomena* 33 (130-131): 397–423.
- . 2025. »Between the History of Nihilism and the Nihilism of History.« *Human Affairs* 35 (4) 634–642.
- Komel, Dean, Alfredo Rocha de la Torre in Adriano Fabris (ur.). 2024. *Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism / Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus*. *Phainomena* 33 (130-131).
- Konstantinović, Radomir. 2024. *Filozofija majhnega kraja*. Prev. Đ. Strsoglavac. Ljubljana: Beletrina.
- Kosovel, Srečko. 1977. *Zbrano delo III*. Ur. A. Ocvirk. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Lubczonok, Bartosz. 2017. *The Apotheosis of Nullity. A Transhistorical Genealogy of Human Subjectivity*. New York: Peter Lang.
- Ludes, Peter. 2018. *Brutalisierung und Banalisierung*. Wiesbaden: Springer VS.

- Lyotard, Jean-François. 2002. *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*. Prev. S. Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Marder, Michael. 2017. *Energy Dreams. Of Actuality*. New York: Columbia University Press.
- Menegoni, Francesca, in Luca Illetterati (ur.). 2018. *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Michel, Sascha. 2024. *Leere. Eine Kulturgeschichte*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Nancy, Jean-Luc. 1993. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée.
- Nielsen, Cathrin. 2007. »Wirklichkeit als unendlicher Progress.« *Phainomena* 16 (60-61): 257–275.
- . 2022. »‘Torweg Augenblick’. Zu Finks Nietzsche-Deutung.« *Phainomena* 31 (122-123): 37–63.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. *Vesela znanost*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2007. *Času neprimerna premišljevanja*. Prev. V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- Norris, Christopher. 1982. *Deconstruction. Theory and Practice*. London in New York: Methuen.
- Paić, Žarko. 2021. *Nihilizam i suvremenost. Na Nietzscheovu tragu*. Zagreb: Litteris.
- . 2022. *Mišljenje in brezno zgodovine. Od metafizike do tehnosfere*. Prev. S. Krušič. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- Pfeifer, Wolfgang et al. 1993. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Digitalisierte und von W. Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/d/wb-etymwb>. Zadnji dostop: 13. maj 2026.
- Pippin, Robert. 1991 *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Basil Blackwell.
- . 2005. *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. 1991. *Parmenides. Sophistes. Politikos*. Ur. K. Hülser. Frankfurt am Main in Leipzig: Insel Verlag.
- . 2006. *Zbrana dela*. Prev. in ur. G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Plesa, Patric. 2025. *Subjectivity and Neonihilism. Constituting a Self in a Meaningless World*. Cham: Springer Nature.
- Pöggeler, Otto. 1970. »Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion.« *Man and World* 3: 163–199.
- Prole, Dragan. 2023. »Nihilismus als operativer Begriff.« *Phainomena* 32 (126-127): 27–39.
- Rocha de la Torre, Alfredo. 2019. »Stimmung und Verstehen.« *Phainomena* 28 (108-109): 57–81.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- . 2010. *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Aarhus: Nordisk Sommeruniversitet NSU Press.
- . 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2018. *Unverfügbarkeit (Unruhe bewahren)*. Salzburg: Residenz.
- . 2026. *Situation und Konstellation. Vom Verschwinden des Spielraums*. Berlin: Suhrkamp.
- Rovatti, Pier Aldo. 1989. »Das Rätsel der Epoché.« V *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Ur. O. Pöggeler in C. Jamme. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 277–290.
- Severino, Emanuele. 1982. *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.
- . 2023. »Čas in odtujitev.« Prev. M. D. Žorga. *Phainomena* 32 (126-127): 261–270.
- Sloterdijk, Peter. 1989. *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*. Prev. S. Šerc. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Smith, Stewart. 2018. *Nietzsche and Modernism. Nihilism and Suffering in Lawrence, Kafka, and Beckett*. Cham: Springer Verlag.
- Sousa de, Luís Aguiar, in Paolo Stellino (ur.). 2002. *Violence and Nihilism*. Berlin in Boston: Walter de Gruyter.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008. »Can the Subaltern Speak?« V *Marxism and the Interpretation of Culture*, ur. C. Nelson in L. Grossberg, 271–313. Basingstoke: Macmillan.
- 60 Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2018. »The concept of reality. On Hegel's disambiguation of *Energieia*.« V *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015*, ur. F. Menegoni in L. Illetterati, 59–78. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Stellino, Paolo. 2015. *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*. Bern: Lang.
- Stewart, Jon. 2023. *A History of Nihilism in the Nineteenth Century. Confrontations with Nothingness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stiegler, Bernard. 2015. *La Société automatique: 1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard.
- Tartaglia, James, in Tracy Llanera. 2021. *A Defence of Nihilism*. Abingdon in New York: Routledge.
- Theunissen, Michael. 2000. *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*. München: C. H. Beck.
- Tuttle, Howard N. 1996. *The Crowd is Untruth. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*. New York: Peter Lang.
- Urbančič Ivan. 2011. *Zgodovina nihilizma. Od začetka do konca zgodovine filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Valéry, Paul. 2005. »La crise de l'esprit (1919).« V P. Valéry, *Variété I et II*, 13–53. Paris: Gallimard.
- Vattimo, Gianni. 1980. *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.
- . 1981. *Al di là del soggetto*. Milano: Feltrinelli.
- . 1997. *Konec moderne*. Prev. S. Kutoš. Ljubljana: LUD Literatura.

- Volpi, Franco. 1999. *Il nichilismo*. Roma: Laterza.
- Weimann, Robert, in Hans Ulrich Gumbrecht (ur.). 1991. *Postmoderne – globale Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang (ur.). 2002. *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Berlin: Akademie Verlag.
- . 2009. *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- Woodward, Ashley. 2009. *Nihilism in Postmodernity. Lyotard, Baudrillard, Vattimo*. Aurora: The Davies Group Publishers.
- Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject*. London: Verso.



Phainomena 34 | 134-135 | November 2025

Witold Plotka – Andrej Božič (Eds.)

The Thought of Leopold Blaustein in Context. Critical Essays and Materials

Witold Plotka | Aleksandra Gomulczak | Amadeusz Citlak
| Wojciech Starzyński | Hicham Jakha | Daniele Nuccilli
| Magdalena Gilicka | Filip Borek | Filip Gołaszewski | Leopold
Blaustein | Małgorzata Hołda



Phainomena 34 | 132-133 | June 2025

Transitions | Prehajanja

Dean Komel | Paulina Sosnowska | Jaroslava Vydrová | Da-
vid-Augustin Mândruț | Manca Erzetič | Dragan Prole | Min-
daugas Briedis | Irakli Batiashvili | Dragan Jakovljević | Jo-
hannes Vorlauffer | Petar Šegedin | Željko Radinković | René
Dentz | Malwina Rolka | Mimoza Hasani Pllana | Audran
Aulanier | Robert Gugutzer | Damir Smiljanić | Silvia Dadà



Phainomena 33 | 130-131 | November 2024

Dean Komel – Alfredo Rocha de la Torre – Adriano Fabris (Eds.)

Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism

Damir Barbarić | Jon Stewart | Cathrin Nielsen | Ilia Inishev
| Petar Bojanić | Holger Zaborowski | Dragan D. Prole | Su-
sanna Lindberg | Jeff Malpas | Azelarabe Lahkim Bennani |
Josef Estermann | Chung-Chi Yu | Alfredo Rocha de la Torre
| Jesús Adrián Escudero | Veronica Neri | Žarko Pačić | Werner
Stegmaier | Adriano Fabris | Dean Komel

