

Anthropos

*Revija za filozofijo
in psihologijo*
*Journal of Philosophy
& Psychology*

LETO · YEAR 2023
LETNIK · VOLUME 55
ŠTEVILKA · NUMBER 1
ISSN 0587-5161
E-ISSN 2630-4082

55

Anthropos

Revija za filozofijo in psihologijo
Journal of Philosophy & Psychology

ISSN 0587-5161 | E-ISSN 2630-4082
<https://hippocampus.si/issn/2630-4082>

Glavni urednik Editor in Chief
Tomaz Grušovnik, *University of Primorska,*
Slovenia, tomaz.grusovnik@pef.upr.si

Sourednice Associate Editors
Kaja Hacin Beyazoglu, *University*
of Ljubljana, Slovenia
Reingard Spannring, *University of Innsbruck,*
Austria
Saša Zorjan, *University of Maribor, Slovenia*

Urednik recenzij in tajnik revije
Book Review Editor and Journal Secretary
Igor Černe, *Maribor Public Library, Slovenia*

Urednica tematskih člankov
o jedrskem orožju Editor of Thematic
Papers on the Nuclear Weapons
Nina Cvar, *University of Ljubljana, Slovenia*

Uredniški odbor Editorial Board
Kristian Bjørkdahl, *University of Oslo,*
Norway
Nina Cvar, *University of Ljubljana, Slovenia*
Petra Dolenc, *University of Primorska,*
Slovenia

Russell B. Goodman, *University of New*
Mexico, United States
Başak İnce Çağlar, *King's College London,*
United Kingdom
Hrvoje Jurić, *University of Zagreb, Croatia*
Edvard Kovač, *Institute Catholique*
de Toulouse, France and University
of Ljubljana, Slovenia

Nenad Miščević, *University of Maribor,*
Slovenia
Nina Petek, *University of Ljubljana, Slovenia*
Necj Plohl, *University of Maribor, Slovenia*
Evangelos D. Protopapadakis, *National and*
Kapodistrian University of Athens, Greece
Antti Saari, *Tampere University, Finland*
Sandra Zákutná, *University of Prešov, Slovakia*

Mednarodni indeksi
Indexing and Abstracting
PsycInfo | ErihPlus

Navodila avtorjem ter izjava o etiki
in zlorabah pri objavljanju so dostopni na
Guidelines for Authors and Publishing Ethics
and Malpractice Statement are available at
<https://hippocampus.si/issn/2630-4082>

Uredništvo Editorial Office
UP Pedagoška fakulteta, Cankarjeva 5,
SI-6000 Koper

Založba Univerze na Primorskem
University of Primorska Press
Titov trg 4, SI-6000 Koper
<https://hippocampus.si>

Lektoriranje slovenskih besedil
Davorin Dukič
Lektoriranje angleških besedil
Susan Cook
Oblikovanje in tehnična ureditev
Alen Ježovnik
Oblikovanje ovitka Alen Ježovnik
in Tina Cotič

Tisk · Grafika 3000
Naklada · 150 izvodov
Letna naročnina · 20 EUR

Revija *Anthropos* izdajata Slovensko
filozofsko društvo in Društvo psihologov
Slovenije, izhaja s podporo Javne agencije
za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko
dejavnost Republike Slovenije in Pedagoške
fakultete Univerze na Primorskem.

Anthropos is published by the Slovenian
Philosophical Society and Slovenian
Psychologists' Association with the support
of the Slovene Research and Innovation
Agency and University of Primorska,
Faculty of Education.

Kazalo *Contents*

Introduction

Nina Cvar · 5

Neznosna lahkost vrnitve diskurza o jedrskem orožju
The Unbearable Lightness of the Return of the Nuclear Weapons' Discourse

Sublimno in mondeno atomske bombe: prevračanje dualističnega mišljenja pri feminističnih in postkolonialnih kritikah jedrskega kompleksa

Pia Brezavšček in Katja Čičigoj · 11

The Mother of all BO(m)BS: Apocalyptic Visions in *Twin Peaks: The Return*

Mirt Komel · 31

Konec koncev: konec ali nov začetek?

Lana Zdravković · 45

Nirvana is a Waking Nightmare

Primož Krašovec · 59

Pedagogika in filozofija *Pedagogy and Philosophy*

»O najljubših knjigah se je v šoli težko pogovarjati«: bralno izkustvo pri osmošolcih

Ana Vogrinčič Čepič · 79

Estetika brez filozofije

Varja Štrajn · 107

Miscellanea

Recenzija | Luka Trebežnik, *Svetloba na obzorju*

Igor Černe · 125

Recenzija | Alma Sodnik in njeno filozofsko delo

Marija Švajncer · 129

Recenzija | Raid Al-Daghistani: *Razmišljanja o islamu: zbrani eseji*

Andrej Ule · 139

Conference Report | xxixth Bled Philosophical Conference


Niko Šetar · 145

Introduction

Nina Cvar

Univerza v Ljubljani

nina.cvar@ff.uni-lj.si

 © 2023 Nina Cvar

In one of my seminars, while reading Althusser's seminal work *Ideology and Ideological State Apparatuses*, I introduced students to Bob Dylan's song 'Masters of War' as an example of how (repressive) state apparatus and ideological state apparatus work together. To my surprise, the students were largely unfamiliar with this Dylan song, yet they sat in complete silence after the song played – as if Dylan's anti-war intervention and protest against the nuclear arms buildup in the early 1960s had moved something in them.

Regardless of the current conditions of contemporary global capitalism, these processes of recognition of the subject in representations of the social order still seem to be a viable topography for beginning to engage with the theoretical problem of the subject's relation to the social. This intersection is particularly relevant with the return of the nuclear weapons discourse. Without even flinching, part of the political discourse shamelessly resorts to the mention of these weapons of mass destruction.

But perhaps even more worrying than the proliferation of this discourse is the way it is being spoken – without any real reference to the potential end of the world; or better put, the end does not include those who can cause it, implying that something has shifted in the way the narrative of the end itself is structured. The envisaged end, it seems, has been structured through the complete negation of the Other(ness), urging us to re-question the very structure of the existing social fabric. We should therefore ask ourselves what the implications of these processes are, especially if we want to reflect on the return of the nuclear weapons discourse.

In this regard, dear readers, the latest issue of *Anthropos* presents you with a thematic section on the unbearable lightness of the return of the nuclear weapons discourse. Beginning with Pia Brezavšček and Katja Čičigoj, their contribution offers an intersectional and anti-colonial feminist critique of representations of nuclear infrastructure with Jessica Hurley's aesthetic category of the nuclear monden, which allows them to free

the established discourse on the nuclear from its fixation on a single, supposedly apocalyptic event. As a counterbalance, they map out feminist-utopian treatments of nuclear and environmental catastrophes, which involve complex reflections on possible futures and solidarities in non-ideal environments ravaged by war and environmental disaster. Mirt Komel's analysis focuses on David Lynch and Mark Frost's television series *Twin Peaks: The Return* – specifically episode 8 – to address the issue of past and present nuclear fears, which Komel argues are intrinsically linked to post-World War II geopolitics, the role of class struggle in capitalism, and the problem of sexuality in a patriarchal society. Using a theoretical approach based mainly on (post-)structuralism, combined with other philosophical references, the paper critically reflects on the social anxieties related to the 'return of the repressed' of the nuclear age, and also offers an examination of its aesthetics. Lana Zdravković addresses the theme of the end by presenting the most important and recent eschatological theorizations of radical political-philosophical thought. One of the central arguments of this text is the importance of positing the political emancipatory potential theologically, emphasizing the need to infuse it with theological notions of renunciation, self-control, and self-sacrifice. Primož Krašovec's study on the connection between capitalism and depression rounds off this thematic block by thinking critically about the phenomenon of non-attachment. The elaboration of different versions of non-attachment actually functions as a study of different modalities of subjectivities and their intersections, underlining the unique structural relationship between the social fabric, subjectivity, and the return of the nuclear weapons discourse.

In addition to the central thematic section, this issue also includes two academic texts on the reading experience of eighth-grade students and Wittgenstein's philosophy in relation to aesthetics. Ana Vogrinčič Čepič presents her findings from a study on the reflection on the reading habits of eighth-grade students, which shows a disparity between compulsory school reading and reading for pleasure, so that the author finally tries to formulate more relevant guidelines for understanding reading behavior and to put more emphasis on the discussion of pleasure reading. Varja Štrajn, on the other hand, shows us Wittgenstein's understanding of the philosophy of art, highlighting the fact that aesthetics played an important role in Wittgenstein's life, while he did not pay much attention to it in his theoretical analyses. Of course, this lack in Wittgenstein's work is not accidental: the philosopher's position was that philosophical theory in the

field of art quickly drifted into aestheticism, and that aesthetic questions belonged more in the field of art criticism.

The journal concludes with three reviews, mainly devoted to current Slovenian philosophical books, and a report from the Bled Conference of Analytic Philosophy, which was devoted to apicative epistemology and which ranks among the biggest philosophical events in Slovenia.

Neznosna lahkost vrnitve
diskurza o jedrskem orožju
*The Unbearable Lightness
of the Return of the Nuclear
Weapons' Discourse*

Sublimno in mondeno atomske bombe: prevračanje dualističnega mišljenja pri feminističnih in postkolonialnih kritikah jedrskega kompleksa

Pia Brezavšček

Univerza v Ljubljani in zavod Maska

pia.brezavscek@maska.si

Katja Čičigoj

Univerza v Celovcu

katja.cicigoj@aau.at

 © 2023 Pia Brezavšček in Katja Čičigoj

Povzetek. Po revitalizaciji diskurzov o atomski grožnji v Evropi, ki jo je izzval aktualni rusko-ukrajinski vojaški konflikt, skušava v pričujočem prispevku izoblikovati določeno feministično kritiko atomsko-vojaškega kompleksa. Najin namen pri tem je krmariti med apokaliptičnimi diskurzi na eni strani, ki se predajajo fascinaciji nad bodočim zamišljenim uničenjem, in na drugi strani feministično-esencialističnimi denunciacijami atomske tehnologije kot »bistveno«, tj. po naravi ali ideji, patriarhalne, »androcentrične«, ki ženskosti pripisujejo inherentni pacifizem in orientacijo k slednji vidijo kot rešitev vsakršnih konfliktov. Pri tem je najin namen dvojen. Najprej ponujava intersekcionalno in antikolonialno feministično kritiko reprezentacij atomske infrastrukture z estetsko kategorijo *jedrsko mondenega* Jessice Hurley: ta poudarja vsakdanjost destruktivnih učinkov jedrskega za številne rasno, spolno, ekonomsko deprivilegirane populacije na teritorijih, kjer se razvija in testira jedrska tehnologija. To diskurz o jedrskem razbremenju fiksacije na en, domnevno apokaliptični dogodek, ki napak predpostavlja enako dovtetnost za posledice atomskih detonacij za vse in ki s svojo domnevno *sublimnostjo* utegne prej spodbujati pasivizacijo opazovalk/-cev dogajanja kot kritično analizo. Kot protiutež pokaževa na feministično-utopične obravnave atomskih in okoljskih katastrof: zanimajo naju t. i. *kritične utopije* in ambivalentne distopije, pri katerih ne gre za zamišljanje popolne družbe, temveč za kompleksen premislek o možnih prihodnostih in solidarnih razmerjih v neidealnih, z vojnami in okoljskimi katastrofami razdejanih okoljih.

Drugače rečeno: kritične feministične utopije/ambivalentne distopije ponujava kot odgovor izkustvu *jedrsko mondenega*. V kolikor je bolj kot imaginacija za vse enako razdejalne apokaliptične katastrofe nevarna jedrsko-vojaška infrastruktura sama, ki asimetrično vpliva na različne družbene skupine in populacije, pot naprej vidiva v premisleku možnosti solidarnейšega sobivanja in oblik družbene organizacije ter odnosov v neidealnem, za različne skupine vselej že v različnih merah razdejanem okolju.

Ključne besede: apokaliptični diskurzi, esencializem, jedrsko sublimno, jedrsko mondeno, infrastruktura, kritične utopije in ambivalentne distopije

The Sublime and the Mundane of the Atomic Bomb: Overturning Dualist Thinking in Feminist and Postcolonial Critiques of the Nuclear Complex

Abstract. Following the revitalisation of discourses about an impending atomic disaster in Europe triggered by the current military conflict between Russia and the Ukraine, in this contribution we attempt to shape a specific feminist critique of the nuclear-military complex. With it we intend to steer a course between apocalyptic discourses fascinated by an imagined total future destruction on the one hand, and on the other hand, essentialist feminist denunciations of atomic technology as inherently, i.e. by nature or idea, patriarchal and androcentric, which tend to assume an inherently pacifistic view of femininity and to see turning to the latter as the solution to all conflicts. Our aim is thus twofold. Firstly we offer an intersectional, anti-colonial feminist critique of representations of the atomic infrastructure by deploying the aesthetic category of the nuclear mundane as developed by Jessica Hurley. The latter emphasises the everydayness of the destructive effects of nuclear technology for many racially, economically and sexually exploited and oppressed populations living in territories in which nuclear technology is being developed and tested. This category frees critical discourses about nuclear technology of the fixation on one, supposedly apocalyptic, event, for such a fixation wrongly assumes an undifferentiated vulnerability to the consequences of nuclear detonations for everyone. Furthermore, with its fascination with the sublimity of imagined future nuclear events, such fixations might end up supporting the passivisation of viewers and consumers of these discourses, rather than their critical analysis. To counterbalance our critical analysis, we point at feminist-utopian ways of dealing with atomic and environmental catastrophes. We are interested in so-called critical utopias and ambivalent dystopias, as these do not envision a per-

fect society, but rather develop a complex understanding of possible futures and bonds of solidarity in non-ideal environments ravaged by war and ecological catastrophe. Put otherwise: we propose critical feminist utopias/ambivalent dystopias as an answer to the experience of the nuclear mundane. Inasmuch as the currently operating nuclear infrastructure with its asymmetric effects upon different populations might be more nefarious than an imagined future nuclear catastrophe that would supposedly affect us all equally, we argue in favour of rethinking the possibilities of more solidaristic and convivial forms of social organisation in non-ideal, for different social groups always to different degrees ravaged, environments.

Key Words: apocalyptic discourses, essentialism, the nuclear sublime, the nuclear mundane, infrastructures, critical utopias and ambivalent dystopias

Z ozirom na ponovno aktualnost atomske grožnje v Evropi, ki jo je izzval aktualni rusko-ukrajinski vojaški konflikt, skušava v tem prispevku izoblikovati določeno obliko feministične kritike atomsko-vojaškega kompleksa. Najin namen pri tem je krmariti med apokaliptičnimi diskurzi na eni strani, ki se predajajo fascinaciji nad bodočim zamišljenim uničenjem, in na drugi strani feministično-esencialističnimi denunciacijami atomske tehnologije kot po naravi ali ideji patriarhalne, »androcentrične«, ki ženskosti pripisuje inherentni pacifizem in orientacijo k »ženskim vrednotam«, kot je skrbnost, vidi kot rešitev vsakršnih konfliktov. Pri artikulaciji najine pozicije med tema dvema skrajnostma je najin namen dvojen. V prispevku ponujava interseksionalno in antikolonialno feministično kritiko reprezentacij atomske infrastrukture z estetsko kategorijo *jedrsko mondenega* Jessice Hurley: ta poudarja *vsakdanjost* destruktivnih učinkov jedrskega za številne raso, spolno, ekonomsko deprivilegirane populacije na teritorijih, kjer se razvija in testira jedrska vojaška tehnologija. To diskurz o jedrskem razbremenju fiksacije na en, domnevno apokaliptični dogodek, ki napak predpostavlja enako odgovornost za posledice atomskih detonacij za vse. Kot protiutež pokaževa na feministično-utopične obravnave vojaške tehnologije in atomskih ter okoljskih katastrof: zanimajo naju t. i. *kritične utopije* in ambivalentne distopije, kakor jih najdemo, denimo, v delih Octavie Estelle Butler. Pri slednjih ne gre za zamišljanje popoldne družbe brez konfliktov in nasilja, temveč za kompleksen premislek o možnih prihodnostih in razmerjih solidarnosti v neidealnih, z vojnam in okoljskimi katastrofami razdejanih okoljih. V razmislek ponujava misel, da nam tovrstne reprezentacije

stanja po atomskem in drugačnem razdejanju ali medtem, ko je to v teku, ponujajo več kot pobegi v zamišljanje popolne prihodnosti, več kot upanje, da bi ukinitvev atomske tehnologije človeštvo odrešila nasilne, agresivne rabe tehnologije kot take. Drugače rečeno: kritične feministične utopije/ambivalentne distopije ponujava kot odgovor izkustvu jedrsko mondenega. Ker atomsko vojaško razdejanje ni zgolj imaginarni enkraatni apokaliptični dogodek eksplozije, ki bi bil enako destruktiven za vse, temveč je to prej vojaška infrastruktura in njen konstantni asimetrični vpliv na različne družbene skupine, poti naprej za mišljenje ne vidiva v demonizaciji vsega tehnološkega ali jedrskega, temveč v premisleku možnosti solidarnjšega sobivanja ter pravičnejših oblik družbene organizacije in odnosov v neidealnem, za različne skupine vselej že v različnih merah razdejanem okolju.

V tem prispevku se osredotočava predvsem na reprezentacije in diskurze o rabi jedrske tehnologije v vojaške namene ter puščava ob strani podrobnejšo razpravo o civilni rabi atomske tehnologije, denimo za energetsko oskrbo, čeprav ima tudi slednja nezanikljive posledice, najneposrednejšo za okoliško prebivalstvo in ekosisteme, z dolgoročnim vplivom radiacij pa so posledice razvoja in rabe te tehnologije seveda tudi globalne ter daljnosežne. Tej tematski omejitvi botruje več razlogov. Apokaliptične reprezentacije popolnega izničenja sveta in vzvratno fantazije o posedovanju ter upravljanju z nadčloveško uničevalno močjo, ki jih bova kritično obravnavali s pomočjo pojma *jedrsko sublimno*, se največkrat vežejo prav na vprašanje razvoja in rabe *vojaške* jedrske tehnologije, katere inherentna funkcija, zapisana v njeno tehnološko zasnovo, je *uničenje* (ne glede na to, s kakšnimi političnimi nameni se to orožje v konkretnih primerih dejansko razvija). Zato je vojaška jedrska tehnologija tudi bila privilegirana tarča feminističnih kritik, ki jih tu obravnavava. V primeru jedrskih katastrof, kakršni sta bili Černobil ali Fukušima, je uničenje pogosteje razumljeno kot rezultat *nesreče*: naravne katastrofe, tragične človeške napake in/ali nepravilnega, neetičnega ali nestrokovnega ravnanja odgovornih. Kritike civilne rabe jedrske tehnologije se tako vselej že nekoliko bolj osredotočajo na njene vsakdanje, *mondene* vidike, kot je to pri diskurzih o vojaški jedrski tehnologiji: na to, kje se jedrske elektrarne postavljajo, na čigavi zemlji, kje se pridobivajo radioaktivni materiali, kje se odlagajo in kakšne posledice ima to za okoliško prebivalstvo ter ekosisteme, čeprav je tudi tu gotovo še prostor za kritično obravnavo. Poleg tega se zavedava kompleksnosti vprašanja energetske oskrbe, okoljskih učinkov različnih oblik pridobivanja energije in vloge, ki jo te lahko

igrajo pri prehodu k obnovljivim virom. Ta vprašanja gotovo terjajo samostojno obravnavo. Ker je najin namen ravno preseči esencialistične diskurze o jedrskem, meniva, da je slednje treba obravnavati v njegovem vsakokratnem razvoju in rabi ter z vidika specifičnih posledic, ki jih ima ali utegne imeti. Čeprav bi bilo torej vsekakor pomembno zastaviti feministično in dekolonialno kritično obravnavo civilne rabe jedrske energije, nas bodo v nadaljevanju zanimali imaginariji atomske vojne in njihov pogost spregled materialne infrastrukture razvoja, testiranja ter rabe jedrskega orožja.

Atomska bomba in njene reprezentacije

Jedrska vojna kot mogoča apokalipsa ni zgolj specialistično polje varnostnih in obramboslovnih študij. Njeno zamišljanje sproža raznorodne vizualizacije in scenarije mogočega tudi v (pop)kulturnih projekcijah. Različne filmske in literarne distopične naracije prihodnosti pa tudi druge upodobitve atomske vojaške tehnologije so zgovorne obdelave našega razumevanja pritajene prisotnosti atomskega orožja v času pospešenega oboroževanja atomskih velesil ter aktivnega vzdrževanja atomske infrastrukture, kar je že vse od začetka hladne vojne vsakdanjost sveta. A te projekcije so lahko zelo različne, odvisno od tega, s katere perspektive so ustvarjene in čemu so namenjene – spodbujanju strahu, pasivnosti in podrejanja ali gojenju kritične države. Jedrski dogodki so v medijskem diskurzu, leposlovnih tekstih in na filmu najpogosteje prikazani usodno ter sublimno, kot nekaj enkratnega in večjega od nas, kar je stvar groze in čudenja, srha in lepote, ki izžareva iz nenadkriljive moči eksplozije. Pogosto je razumevanje jedrskega orožja in njegove rabe kot nečesa, kar preseka s svetom, kot ga poznamo, ter zato zbuja strah, v obdobjih brez perspektive pa nemara tudi čudno olajšanje in možnost nekakšnega začlenjanja znova – čeprav ta »znova« morebiti ne vključuje življenja, kot ga poznamo. Kot opozarja Jessica Hurley, pa tovrstna oblika estetskega izkustva problematike atomskega kot *jedrskega sublimnega*, ki naj bi bilo inherentno gobastemu oblaku, pri opazovalki/-cu spodbuja podrejanje mogočnosti atomske sile in tistim, ki z njo upravljajo, s tem pa prispeva k suspenziji kritičnega mišljenja (Hurley 2020, 8–9).

Kako problematiko vojaške rabe atomske tehnologije reprezentiramo in kako te reprezentacije estetsko zapopademo, pa je seveda odvisno od naše umeščenosti v mrežah moči, ki krojijo vojaške politike oz. trpijo njihove posledice. Prebojni članek Carol Cohn iz 80. let prejšnjega stoletja poskuša razumeti ameriške obramboslovce in njihov domnevno ra-

cionalni, »tehnostrateški« jezik, ki pod pretvezo strokovnosti za jedrsko orožje in vojaške strategije uporablja seksistične evfemizme (Cohn 1987, 689–690). Eden izmed mnogih primerov je, denimo, rek »potrepljati naboj« (angl. *patting the missile*) (Cohn 1987, 695–96), ki ambivalentno nakazuje tako na posedovanje moči kot tudi razoroževanje in podreditev grozečega objekta lastni moči, saj ta grozeči objekt ob pokroviteljski gesti izgubi sublimno/avtonomno moč (podobno kot pri nadlegovanju žensk). Poseben žargon tako ukroti usodno razsežnost in pritaji etično dimenzijo tem, ki so za te strokovnjake predmet vsakdanjih razprav, po drugi strani pa nakazuje na »homoerotično vznemirjenje, heteroseksualno prevlado, gon po kompetenci in prevladi, užitek v članstvu v elitnem in privilegiranim krožku, ultimativno pomembnost in smisel ob članstvu v nekakšni posvečeni duhovščini in vznemirljivi moči postati Smrt, tisti, ki lahko sesuje svetove« (Cohn 1987, 717) te skoraj izključno fantovske družčine. Carol Cohn pokaže, da ti strokovni diskurzi o jedrskem orožju niso samo objektivni in racionalni: njihov jezik, retorika in metaforika prikrivajo globlje družbene fantazije, ki temeljijo na mizoginiji. Atomska bomba je v teh diskurzih nekakšen fetišizirani, falični objekt, ki je grožnja le pod pogojem, da si njegova pasivna nemočna žrtev. Poseben žargon, ki aktivno oblikuje vojaške strategije, pa opolnomoči tiste, ki ga usvojijo, da niso več žrtve sublimne grožnje, ampak ta moč postane njihov lastni podaljsek.

Da se o atomski bombi sploh lahko fantazira kot o faličnem objektu, pa je seveda pogojeno s privilegijem pozicije moči, kar posebej izpostavljajo postkolonialni pogledi na to problematiko. Hebatalla Taha, denimo, v svojem prispevku k tematskemu sklopu revije *International Affairs* o postkolonialni feministični teoretizaciji atomskega orožja izostri kulturno specifične alternativne vizualizacije in estetizacije atomske bombe v kontekstu jedrsko neoboroženega Egipta v 50. letih minulega stoletja, ko je ta še britanska kolonija, torej zavojevana država (Taha 2022, 1169–1187). Tehnološka inovacija, o kateri je bilo malo znanega, je v tem kontekstu prikazana kot nekakšen čudežni žeton za izhod iz suženjske situacije. Na karikaturah in ilustracijah je bomba prikazana v obliki majhnega in elegantnega jajca, ki nima nič skupnega z velikimi erektilnimi jedrskimi konicami in lahko prispeva celo k postkolonialnemu preporodu. Takšna simbolizacija in vizualizacija je bila mogoča s pozicije zavojevane države. Razmerja moči pa tudi močno ospolijo diskurz, saj so bili, kot pove Taha (2022, 1178), »kolonizirani ljudje in zemlja [...] zgodovinsko feminizirani v razmerju do moške kolonialne moči«. In vendar so bili tudi v Egiptu

nosilci ideje državnega preporoda preko čudežne destruktivne tehnološke inovacije seveda mladi urbani moški, intelektualci srednjega razreda – *effendi* (str. 1174–1177).

Carol Cohn pravi, da dekonstrukcija in razkrinkanje terminologije, ki oblikuje naš vojaško-jedrski imaginarij, še nista dovolj, da bi spremenila racionalistični, matematično hladen način izračunavanja verjetnosti in projiciranja vojaških strateških akcij, ki imajo lahko drastičen vpliv na naše prihodnosti. Drugače rečeno, kritika diskurzov še ni dovolj, da bi odpravili vzroke za nastanek te terminologije, ki tičijo v globljih, mizoginih družbenih fantazijah, pogosto pa tudi, bi lahko dodali, v kolonialnih in rasističnih predpostavkah. Za tovrstno, temeljnejšo kritiko in spremembo je nujna tudi »rekonstrukcijska naloga ustvarjanja alternativnih vizij možnih prihodnosti« (Cohn 1987, 717). Pokazati na drugačno, »mondeno« in ne katastrofično oz. apokaliptično (in s tem falično, orgazmično) razumevanje jedrske realnosti ter mapirati nekatere feministične vizije možnih prihodnosti, ki odgovarjajo nanjo, je tudi namen tega članka.

Jedrsko onkraj »dualističnega mišljenja«

Feministične kritike razvoja in rabe atomskega orožja, zlasti od 70. let dalje, so le-to pogosto videle kot neposreden produkt patriarhalnega mišljenja. Tekma v oboroževanju (angl. *arms race*) v času hladne vojne in razumevanje varnosti kot nečesa, kar lahko zagotovimo samo s posedovanjem močnejšega in bolj uničujočega orožja ter z grožnjo njegove uporabe (politika »deterrence«), naj bi bili tako neizpodbiten izraz fetišizacije močatosti, suverenosti, moči. Medtem pa so skrb za razoroževanje, svetovni mir, ogibanje okoljski katastrofi in razdejanju, ki ga raba tega orožja lahko prinese, tako zagovornice/-ki orožja, kot aktivistke/-i, ki so se mu zoperstavljale/-i, pogosto razumele/-i kot poudarjanje tipično ženskih vrlin skrbi in pozornosti za ranljivost – okolja, bodočih generacij, zemlje, itn. Bell Hooks je že l. 1985 (str. 126) svarila pred tovrstnim »dualističnim mišljenjem«:

Tako dualistično mišljenje najdemo v temelju vseh oblik družbenega gospodstva v zahodni družbi. Tudi če ga obrnemo in uporabimo za smiseln namen, kot je jedrsko razoroževanje, je vseeno nevarno, saj utrjuje kulturno osnovo seksizma in drugih oblik skupinskega zatiranja. Podpira stereotipno predstavo inherentnih razlik med moškimi in ženskami, kar predpostavlja, da ženske zaradi svojega spola niso igrale nobene ključne vloge pri podpiranju in ohranjanju impe-

rializma (in militarizma, ki služi ohranjanju imperialistične oblasti) ali drugih sistemov gospostva. [...] Večina tekočih razprav o feminizmu in militarizmu nadalje mistificira vlogo žensk.

Diskurzi glede razvoja in rabe atomskega orožja ter jedrske tehnologije in njune kritike, ob katere se je Bell Hooks spotaknila l. 1985, v določenih kontekstih vztrajajo še danes. Pri tem želiva poudariti, da so tovrstni diskurzi lahko seveda v določenih kontekstih tudi strateško nadvse uporabni. Mednarodna ženska liga za mir in svobodo (Women's International League for Peace and Freedom – WILPF), organizacija, ustanovljena l. 1915 z namenom agitacije v podporo ustavitvi oboroževanja in koncu prve svetovne vojne, v zapisu »What Do Feminists Think of Nuclear Weapons?« tako piše, da je atomsko orožje inherentno »patriarhalno orodje«, »simbol moške moči«, »orodje gospostva in nadzora«, pri čemer je »vsakdo, ki se zavzema za razoroževanje, zatrt kot čustven in šibek« (WILPF International Secretariat 2019). In vendar tudi nedavne feministične raziskave diskurzov, infrastrukture ter globalnih učinkov razvoja orožja in jedrskih detonacij pod vprašaj postavljajo tovrsten »dualistični« diskurz, kot ga je imenovala Bell Hooks, ali bolje rečeno, ga do neke mere provincializirajo. Tako se zdi, da je enačenje jedrskega z možato močjo, zavzemanja za mir pa z ženstveno skrbnostjo krojilo zlasti diskurz o jedrskem v napetosti med »prvim« in »drugim« svetom v času hladne vojne in nemara ga v nadaljevanju teh geopolitičnih napetosti ter konfliktov kroji še danes. Tudi onkraj Zahoda sicer tak diskurz še vedno oblikuje določene feministične pozicije, denimo na način *strateškega esencializma*, kakor ga je opredelila Gayatri Spivak in ga v feminističnih antijedrskih bojih v Indiji danes zagovarja Anand Sreekumar (2022, 1206–1207), ki se zavzema za spajanje feminizma in gandizma kljub esencialističnim tendencam slednjega. Obe doktrini namreč povezujejo skupne vrednote intersubjektivnosti, pripisovanja vrednosti čustvom in nenasilje (str. 1200).

A ravno onkraj ZDA in rusocentričnosti obstaja tudi drugačen pogled, ki pokaže na bolj diferencirano rabo spolno zaznamovanih toposov v debatah o razvoju jedrskega orožja in nasprotovanju le-temu. Zanimivo pa je, da je taka raba pogostejša v kontekstih, ki bodisi zaradi ekonomskih bodisi etično-političnih razlogov nimajo razvitega programa jedrskega orožja. Emma Rosengren, denimo, v svojem članku »Gendering Sweden's Nuclear Renunciation: A Historical Analysis« poroča o tem, kako so se v času hladne vojne argumenti v prid odpovedi razvijanju atomskega orožja na Švedskem oblikovali prav s sklicevanjem na podobo razumske, odgo-

vorne in tehnološko napredne moškosti; države globalnega Juga, ki so medtem začele razvijati svoje atomsko orožje, so bile v švedskem javnem diskurzu rasizirane in infantilizirane kot neodgovorne pa tudi tehnološko nedorasle temu podvigu (Rosengren 2022). Že omenjena Hebatalla Taha (2022) pa piše o tem, kako je bila v kontekstu dekolonialnih prizadevanj Egipta za emancipacijo od vpliva nekdanjega britanskega imperija atomska bomba pogosto predstavljena kot privlačna ženska ali kot nekaj majhnega, elegantnega in čistega. Urednici tematskega sklopa časopisa *International Affairs*, v katerem sta izšla oba omenjena članka, tako zapišeta, da bi »ta članka, brana skupaj, morala spodbuditi premislek o tem, ali je verjetno, da bi povzdigovanje ženstvenih vrlin in simbolov lahko bila uspešna strategija za razoroževanje« (Choi in Eschle 2022).

Z analizo različnih nacionalnih diskurzov o jedrskem oboroževanju in razoroževanju skuša tematski sklop v omenjenem časopisu artikulirati dekolonialno feministično perspektivo. Z raziskavami vpliva razvoja in testiranja jedrskega orožja na staroselske populacije ter političnoaktivističnega in umetniškega odziva teh populacij nanj (denimo Hogue in Maurer 2022; Runyan 2022) skuša ta tematski sklop tako »disciplino študija mednarodnih odnosov potisniti onkraj osredotočenosti na ZDA in Veliko Britanijo« (Choi in Eschle 2022) pa tudi prebiti pogosto predstavo, da je jedrsko enako razdejalno za vse. Tako predstavo, denimo, mobilizira tudi že omenjena Ženska mednarodna liga za mir in svobodo, ki poudarja, da je »cilj [atomskega orožja] »čisto in enostavno izničenje« človeških bitij. Slednje ne razlikuje med bogatimi in revnimi, ali pa med zdravniki, civilisti ali otroki. Je ekocidno, samomorilsko in genocidno orožje« (WILPF International Secretariat 2019). Tovrstna univerzalizacija učinkov atomskega orožja lahko nedvomno igra strateško vlogo pri pridobivanju privrženk/-cev boja za razoroževanje, zlasti med boljše situirano zahodno populacijo, ki je nemara bliže globalnim centrom politične moči – dejansko pa je ta populacija tudi tista, ki se je učinki razvoja in rabe atomskega orožja najmanj dotikajo. Kot poudarja vse več feminističnih raziskav, so učinki razvoja, testiranja in rabe atomskega orožja distribuirani skrajno asimetrično glede na geopolitično lokacijo, razredno pripadnost, raso, spol itn. (Choi in Eschle 2022). Atomsko uničenje ni enkrat eno apokaliptični dogodek, ki bi na enak način z obličja zemlje izbrisal bogate in revne, zdravnike in otroke, kot se zdi, da predpostavljajo nekatere/-i kritičarke/-ki tega orožja; je mreža rudnikov za ekstrakcijo surovin, raziskovalnih institucij, birokratskih strojev, nekdanj koloniziranih ali pa neokoloniziranih področij, kjer se izvajajo testi, zdravstvenih ustanov pa tudi

obdelovalk/-cev zemlje, živinorejč/-cev, družin in skupnosti, ki na teh območjih in v okolici živijo ter so se nato desetletja, vede ali ne, primorane/-i ukvarjati z učinki detonacij, raziskav in razvoja tega orožja. Kot sta že leta 2004 zapisali Carol Cohn in Sara Ruddick v članku »A Feminist Ethical Perspective on Weapons of Mass Destruction«:

V praksi feministke vojne ne razumejo kot nečesa, kar se začne s prvim strelom in konča s podpisom pogodb. Pred prvim strelom so tu raziskave, razvoj in namestitev orožja; vzdrževanje vojska v pripravljenosti; kulturno povelečevanje oborožene sile; družbena konstrukcija moškosti in ženskosti, ki podpira militarizirano državo. Po koncu organiziranega nasilja vojne ostane pretrgano družbeno tkivo; opustošenje telesne, ekonomske in družbene infrastrukture, s katero ljudje preskrbujejo sebe in svoje družine [...].

Jedrsko mondeno: implikacije vzdrževanja atomske infrastrukture

Podoba velikanskega grozečega, gomazečega gobastega oblaka nad velikimi mesti, ki naenkrat in enkrat za vselej pokonča civilizacijo, kot jo poznamo, je fantazija absolutne dominacije in vrhunec predstavljive moči. Kot premišljujeva zgoraj, atomsko katastrofo najpogosteje dojemamo skozi estetsko kategorijo sublimnega kot nečesa, kar je večje od nas in nad čimer nimamo kontrole, kar nas dela podrejene in nemočne, ta presežek moči pa je zato tudi predmet fascinacije. Tako predstavo podpira tudi glavni tok kulturne produkcije, kot sva pokazali zgoraj, pa tudi številni strokovni in kritični diskurzi o jedrskem. A absoluten izbris življenja, čeprav obstaja kot androcentrična fantazija dominacije in akumulacije moči, ni najverjetnejši scenarij apokalipse. Ta je že v teku – opustošena ozemlja, ljudstva in ekonomsko ali drugače deprivilegirane skupine ljudi jo živijo vsak dan. Nenazadnje sta ravno kopičenje bogastva in moči ter vlaganje v potratno atomsko infrastrukturo in njeno vzdrževanje, četudi zavoljo argumenta obrambe, pripomogla k izčrpavanju ljudi in ekosistemov ter zaščitila in poglobila obstoječe privilegije ter razmerja dominacije. Jessica Hurley v svoji knjigi *Infrastructures of Apocalypse* zato diskurz o jedrskem sublimnem, ki v imenu varnosti ščiti privilegije peščice in pogloblja razlike, zamenja z diskurzom o *jedrskem mondenem*. »Jedrsko mondeno se loteva atomske dobe s poslušom za njene materialne realnosti, osredotoča se na okoljske, infrastrukturne, telesne in socialne učinke jedrskih tehnologij ter politik« (Hurley 2020, 9).

Obstoj jedrskega kompleksa ni naključen in terja jasne politične odlo-

čitve, saj je za vzdrževanje infrastrukture potrebnih ogromno resursov, ki torej niso investirani drugam. Jedrska doba tako ustvarja počasno nasilje, ki »kot vsa počasna nasilja dela škodo na nepravičen način. Revni, temnopolti, staroselci, kvir ljudje in ženske imajo najmanj od jedrskega kompleksa ter so najbolj izpostavljeni njegovim škodljivim učinkom: najbolj strupene atomsko tehnološke lokacije se nahajajo na ozemlju staroselcev in v bližini skupnosti revnih in temnopolnih« (Hurley 2020, 37–38). Težko je doumeti statistično razsežnost atomske dejavnosti, ki je glede na realne in dolgoročne učinke na ljudi ter okolje, ki jih ima, ne glede na to, ali gre za testno ali vojaško detonacijo, čudno nevidna. Ameriška vlada je v razponu petdesetih let po drugi svetovni vojni testno odvrгла skoraj tisoč atomskih bomb na lastnem ozemlju in še dvesto izven svojega ozemlja, kar pomeni pol stoletja detonacij s frekvenco dve na mesec – in ta podatek ne jemlje v ozir eksplozij v Hirošimi in Nagasakiju. Skupaj z Rusijo in s Francijo, ki po številu testnih detonacij od l. 1945 sledita ZDA, ter z Veliko Britanijo, s Kitajsko, z Indijo, s Pakistanom in Severno Korejo, ki poleg teh treh še posedujejo in razvijajo atomsko orožje, je bilo od sredine minulega stoletja skupaj izvedenih več kot 2.000 testnih eksplozij, kar vključuje atmosferske in podzemne eksplozije, ki za seboj puščajo dobesedno radioaktivno ozračje in toksično zemljo (Arms Control Association 2023). Kot poroča nevladna organizacija Armscontrol, so zlasti nekdanje in neokolonialne zahodne sile teste pogosto opravljale na koloniziranih ozemljih – Francija, denimo, v Alžiriji pred neodvisnostjo, Velika Britanija v zahodni Afriki itn. –, vse pa na ozemljih, kjer večinoma živijo staroselske in/ali revnejše skupnosti, npr. na otokih Pacifika (Arms Control Association 2023). Ker izpostavljenost sevanju na živa bitja nima nujno takojšnjega učinka, se marsikaj izmuzne statistikam, a kakor poroča Jessica Hurley (2020, 6), je nedavna statistična analiza odkrila, da so atmosferski testi (torej tiste eksplozije, ki so se zgodile na stolpih, balonih, barkah ali otokih, eksplozije zaradi bomb, odvrženih z letal, in bombe, zakopane tako globoko, da so ustvarile krater, ki je prebil površino) med letoma 1952 in 1988 ubili med 145.300 in 429.400 Američanov. Naj ponovno poudariva, da pri tem ne gre za naključne posameznike, ampak za infrastrukturno vnaprej predvidene »žrtvene« populacije. Nixonova administracija je tako, denimo, vzpostavila »nacionalne cone žrtvovanja« in sistematično odlagala jedrske odpadke na ozemlja staroselskih rezervatov (str. 2020, 15). Dikcija žrtvovanja za državo in narod je tako diskurzivno upravičevala genocid. Prav tako je bilo v tistem obdobju sistemsko spodbujano črnsko naseljevanje centrov mest, med drugim tudi zato, da bi

vzpostavili t. i. atomsko vabo in zaščitili pretežno belska premožna predmestja. Ocenjeno je bilo, da bi bilo sledeč demografski sliki leta 1984 ob atomski katastrofi polnih razsežnosti v prvih minutah izbrisanih 88 odstotkov afriškoameriške populacije (str. 14).

Ambivalenca in kompleksnost feminističnih kritičnih utopij

V svojem uvodniku k zgoraj omenjenemu tematskemu sklopu urednici Shine Choi in Catherine Eschle naslovita tudi vprašanje narativne forme ter imaginacije pri spopadanju z jedrskim – tj. tega, kar je v akademskih diskurzih glavnega toka o militarizaciji in jedrskem pogosto postavljeno ob stran. Pri tem se vprašata (2022, 1141), »*kako* naj poteka feministična teoretizacija na načine, ki so bolj samokritični do uveljavljenih akademskih praks proizvodnje vednosti. Teoretičarke, na katere se sklicujeva [...] – Teaiwa, Trinh, Trask, Khanmalek in Rhodes –, pišejo s pozicije, ki akademske raziskovalne metode, področja in tekste kreativno preusmerijo, zato da ostanejo blizu načinom vednosti in biti v svetu, ki jim grozi kolonialno uničenje«. Pri tem ne gre zgolj za eksperimentiranje z žanri in retoriko; imaginacija v odnosu do diskurzov o jedrskem ima tudi politično funkcijo: »Gre za to, da prepoznamo pomen ohranjanja domišljije o tem, kam lahko potujemo skupaj kot ranljiva, bolehnata, omejena človeška bitja. Ranljivost kot oblika vednosti in način ohranjanja odprtosti tudi pomeni vzdržati se sodbe in se posvetiti temu, kako zgodovina, boji in spreminjajoči se pogoji oblikujejo osebne zgodbe ljudi. [...] Skratka, revitalizirati feministična prevpraševanja globalne jedrske politike je nemara prav toliko vezano na inovacije v obliki, načinu izjavljanja in pozicionalnosti kot na razvoj konkretnega fokusa na odnos med spolom ter atomsko kolonialnostjo« (Choi in Eschle 2022, 1142).

Številne feministične teoretičarke danes tako ali drugače delijo to dvojno osredotočanje na artikulacijo kompleksnejše feministične kritike atomske dobe, ki v ozir vzame infrastrukturno vpletenost rasne, geopolitične in drugih oblik umeščenosti posameznic/-kov in skupnosti kot tudi premišljuje o načinih artikulacije teh vprašanj ter intelektualne pobude išče v diskurzih onkraj političnega in politološkega pa tudi onkraj striktno akademskega, zlasti v tistih diskurzih, ki so bili v pretežno zahodno-, belo- in moškocentričnih diskurzih o jedrskem povečini prezrti. Jessica Hurley se v *Infrastrukturah apokalipse* (2022) tako osredotoča na literarno produkcijo temnopoltih, staroselskih, kvir avtoric/-jev, med njimi so, denimo, James Baldwin, Leslie Marmon Silko in Ruth Ozeki, s katerimi skuša razsrediščiti dominantno univerzalizirajočo naracijo o atom-

ski apokalipsi kot velikem dogodku, enakem za vse, o katerem piševa zgoraj. Že omenjeni Rebecca H. Hogue in Anaïs Maurer pa prinašata (2022) refleksijo poetičnih odzivov pacifiških žensk na učinke atomskih detonacij.

V izteku tega prispevka želiva v skladu s tem razpreti razmislek o ambivalentnih/kritičnih feminističnih utopijah kot možnem plodnem polju za razmestitev prevladujočih univerzalizirajočih predstav in diskurzov o jedrskem ter za obračanje pozornosti na kompleksna razmerja moči, ki jih jedrskem infrastrukturi v mondenem življenju posameznic/-kov in skupnosti oblikujejo, podpirajo, ohranjajo. Politična filozofinja Kathi Weeks s pojmom »kritične utopije« označi besedila avtoric – kot je, denimo, tudi Dialektika spola Shulamith Firestone –, ki so si skušale zamisliti drugačno prihodnost od obstoječe, brez iluzije, da lahko ustvarimo ali si sploh zamislimo popolno družbo brez antagonizmov, brez razmerij moči ali konec koncev brez vsakršnega nasilja in uničenja (Weeks 2013; 2015). V nasprotju z besedili, ki so se v zahodnem kanonu uveljavila kot standard za utopije, tj. zamišljanja idealnega ne-kraja, denimo Platonova *Država* ali *Utopija* Thomasa Moora, se kritične utopije zavedajo, z besedami Shulamith Firestone, da je vsako zamišljanje drugačne družbe nujno »omejeno, kakor vsak načrt, ki ga na papirju oblikuje samotni posameznik« (Firestone 2019, 265), in da je drugačno družbo možno ustvariti zgolj v praksi, preko antagonističnega preigravanja različnih vizij, saj »mora vsaka posebna usmeritev organsko izhajati iz revolucionarnega delovanja samega« (str. 265). Nemara, kot piše Weeks, gre pri oznaki kritična utopija (ali tudi »kritični manifest«) bolj za način branja, za »protokol interpretacije« kot vrsto teksta (Weeks 2013, 229), in vendar je težko zanikati, da določena besedila vključujejo več dvoma v možnost zamišljanja v vseh pogledih in za vse udeležene popolne družbe kot druga. To velja tudi, ko gre za feministične utopije: gotovo je v besedilih, kot so, denimo, *Herland* Charlotte Perkins Stetson Gilman (1992) ali *Sultana's Dream* Begum Rokeye (Sakhawat Hossain 2005), možno z natančnim kritičnim branjem najti družbene napetosti in ambivalentna vrednotenja; in vendar obe besedili v osnovi ponujata podobo domnevno popolne družbe, ki bi jo ustvarile ženske, če bi le prišle na oblast in bodisi popolnoma izključile moške (*Herland*), ali jih postavile v podrejeno vlogo (*Sultana's Dream*). Novi družbi v obeh besedilih sta zamišljeni kot tehnološko napredni, povsem ekološki, do živali, otrok, bolnih, starejših prijazni, brez revščine, izkoriščanja in zatiranja – z izjemo moških, ki so zaradi svoje domnevno inherentne agresivnosti in nasilnosti v *Sultana's Dream* zaprti v hareme, po si-

cer do neke mere razumni logiki, da je smiselneje omejiti svobodo tistim, ki so statistično gledano pogostejše krvniki (denimo spolnega, domačega, in konec koncev tudi vojaškega nasilja), kot pa tistim, ki pogostejše pripadajo družbeni skupni žrtev, kar je sicer z omejevanjem svobode in gibanja dekletom ter ženskam (ne same, ne ponoči, ne po velikih mestih ...) prevladujoči način njihovega »ščitenja« pred nasiljem v obstoječih patriarhalnih družbah. Če se naveževa na premislek o feminističnih kritikah atomskega oboroževanja z začetka tega prispevka, lahko rečemo, da feministične utopije, kot sta *Herland* in *Sultana's Dream*, vsaj do neke mere zaznamuje to, kar Bell Hooks imenuje »dualistično mišljenje«, po katerem naj bi bile ženske po naravi miroljubne, napredne, skrbne, ekološke itn. ter zato tudi sposobne ustvariti boljše družbe, moški pa po naravi nasilni, agresivni, nagnjeni k merjenju moči v vojnah, k uničenju, eksploataciji narave in izkoriščanju ljudi.

Več dejanske ambivalentnosti lahko najdemo v romanih Marge Piercy, v katerih alternativne družbene realnosti vselej vključujejo tudi notranje napetosti in zunanje grožnje, pri čemer še vedno ponujajo potujitev obstoječe družbene realnosti in premislek o tem, kakšne vrste družbenih odnosov so lahko pravičnejše od drugih. V delu *Woman on the Edge of Time* (Piercy 2016b) v psihiatrično bolnišnico strpana Latinoameričanka Connie potuje v alternativno realnost, ki je po koncu človeško proizvedene katastrofe in uničenja uspela ustvariti drugačno družbo: ukinila je spol in nuklearno družino ter živi brez proizvajanja kakršnih koli odpadkov (na vprašanje, ali ničesar ne odvržejo, ji vodič/-ka v tem svetu odgovori: »Kam pa naj bi kaj odvrgli? Zemlja je vendar okrogla!«). A tudi ta svet pozna vojskovanje – braniti se morajo pred grožnjo drugih družb v drugih dimenzijah; ker ne želijo imeti zaporniškega sistema, večkratne prestopnike »preprosto« usmrtiljo; Connie pa je šokirana nad tem, da nihče ne more oz. ne sme rojevati in skrbeti za »svoje« biološke potomce: otroci so skupni, rojevajo se iz skupne »valilnice«. Še ambivalentnejši v zamišljanju prihodnosti je avtoričin roman *He, She and It* (Piercy 2016a), v katerem na različnih planetih obstajajo različne družbe, ki se lahko bojujejo med sabo kot tudi s korporacijami ali »multiji«, ki obvladujejo večino virov; v tem svetu določene skupnosti temeljijo na enakopravnejših vezeh kot druge, a nobeni ni dana popolna odsotnost antagonizmov in ambivalentnosti.

Posebej plodni za razmislek o kompleksnih odnosih moči, ki oblikujejo vsakdan naše jedrske mondenosti, pa so, tako meniva, romani afroameriške pisateljice Octavie Estelle Butler. V slednjih ni nič enoznačnega: redko

je jasno, kdo je krvnik in kdo žrtev; veliko odnosov se tke na meji med benevolentno skrbjo in zatiralskim nadzorom ter izkoriščanjem. Poglejmo, denimo, trilogijo *Xenogenesis*, kasneje objavljeno kot *Lilith's Brood* (Butler 2000), ki je po kasnejših besedah avtorice nastala kot neposreden odziv na Reaganove izjave o rabi atomskega orožja in možnosti »zmage« v atomski vojni v času hladne vojne (Brown 2000; Sanders 2004). V tej trojici znanstveno-fantastičnih romanov sledimo zgodbi Lilith in njenih potomk/-cev, ki se odvija v času po tem, ko je človeško povzročena velika eksplozija razdejala okolje in pobila večino življenja na Zemlji. Lilith se znajde na ladji nezemeljskega ljudstva Oankali, ki je rešilo nekaj ljudi in skušalo Zemljo ponovno narediti ugodno za preživetje – a zlasti za preživetje nove vrste bitij, ki bi v skladu z biološkim gonom po rekombinaciji genskega materiala, ki je lasten Oankalijem, nastala z združenjem pripadnic/-kov Oankalijev in ljudi, katerega namen je iz človeške vrste karseda odstraniti nagnjenje k hierarhičnosti in agresivnosti, ki naj bi ponovno vodila v omenjeno preteklo množično uničenje življenja. Gre za izkoriščanje, določeno obliko reproduktivnega suženjstva, ali za rešitev Zemlje in človeške vrste – ki se lahko reši le tako, da se v temelju, torej genetsko, spremeni? Medtem ko Lilith sčasoma sprejme to od Oankalijev diktirano »usodo« in uvidi prednost tega aranžmaja, pa se posamezne skupnosti rešenih ljudi uprejo: bojujejo se proti Oankalijem, proti človeškim »izdajalcem«, ki so se jim pridružili; želijo ohraniti »čisto« človeško raso in si pridržati pravico do nasilnosti ter medsebojnega uničenja, če je treba. V drugem delu trilogije se boji izidejo v kompromis – skupine upornih »čistih« človeških bitij dobijo možnost ustanovitve kolonije na Marsu –, v tretjem delu pa, kljub prepričanju Oankalijev, da se bodo ljudje med sabo pobili in uničili pogoje za bivanje na novem planetu, izvemo, da jim gre »v redu«: popolno uničenje se bodisi še ni zgodilo bodisi ni nujno. Octavia Estelle Butler pušča to vprašanje odprto, kar njena dela osvobaja vsake enoznačnosti in jih pretvarja v slike kompleksnih situacij, ki terjajo temeljit premislek onkraj dogmatičnih prepričanj.

V svojih romanih Octavia Butler tako ponuja podobe kompleksne postapokaliptične prihodnosti. V nasprotju s prevladujočimi imaginariji o popolnem uničenju, ki naj bi ga prinesel veliki dogodek jedrske apokalipse, *tabula rasa*, po kateri bi nemara bilo mogoče začeti povsem znova in bolje, Octavia Estelle Butler ostaja s posledicami uničenja in se posveča ambivalentnim razmerjem moči, ki bi se še naprej pa tudi na novo vzpostavljala med preživeli. S tem, predlagava v razmislek, ponuja domišljijško spopadanje z danostjo in s posledicami oblik uničenja, kot je jedr-

sko, ki je blizu tistemu, ki ga Jessica Hurley (2020, 16) najdeva v besedilih in pri avtoricah/-jih oz. estetikah »vročih točk«, torej »tistih prostorov in subjektivnih pozicij, ki so historično in strukturno umeščeni tako, da jim jedrski kompleks najbolj škodi«. Ta besedila niso niti utopična niti distopična: ponujajo kritično podobo sedanosti, ki s preteklostjo niti ni povsem prekinila – na način radikalnega reza velikega atomskega dogodka – niti ni z njo za vselej določena. Besedil, ki jih obravnava Jessica Hurley, in po najinem branju tudi besedil Octavie Estelle Butler, ne zanima demonizacija vsakega nasilja in zamišljanje popolne, pacifistične družbe; nasprotno, pozornost obračajo k skupnostim in posameznicam/-kom, ki jedrsko mondeno živijo vsak dan, na različne, z razmerji moči določene načine. Bolj kot fantazijam o popolni družbi brez nasilja, vojskovanja in orožja, kjer bi bila vsa tehnologija uporabljena le v miroljubne namene in ne bi imela nikakršnega ekološkega bremena, se besedila Octavie Estelle Butler in pisateljic/-jev »vročih točk« osredotočajo na strategije preživetja, grajenja skupnosti ter solidarnosti v nepopolnih, od vojn in klimatskih sprememb razdejanih okoljih.

S tem želiva tudi v tem prispevku pozvati k preseganju ali vsaj dopolnitvi diskurzov, ki svarijo pred popolnim uničenjem, ki naj bi ga prinesla raba atomskega orožja in ki bi bilo za vse enako, in k osredotočanju na načine, na katere vojaško-jedrski infrastrukture že sedaj ter pravzaprav vseskozi od prvih jedrskih detonacij sredi minulega stoletja podpirajo kolonialno ekspropriacijo surovin in eksploatacijo dela staroselskega prebivalstva. Drugače rečeno, pozivava h kritičnemu premisleku načinov, na katere že obstoječi jedrski kompleksi asimetrično vplivajo na skupine, podvržene rasiziranemu in spolno zaznamovanemu zatiranju; načinov, na katere Zemljo in ozračje infrastrukture, ki te komplekse omogočata, že sedaj delajo radioaktivna in vse manj ugodna za življenje.

Sklep

Najin članek je pokazal, da prevladujoča podoba jedrske apokalipse kot skupka gobastih oblakov, ki izničijo civilizacijo, ni nevtralna, ampak služi določenemu namenu, namreč pasivizaciji gledalca, ki se podredi strahu pred sublimnim. A jedrski kompleks je vse prej kot zgolj bombastična uničujoča eksplozija: za vzdrževanje njegove potencialne možnosti je potrebno ogromno infrastrukture, kar pa terja zelo človeško odločitev za enormne stroške njenega vzdrževanja, nadgrajevanja in potenciranja. Da bi se borili proti nuklearizmu, je nemara najprej treba zamenjati kulturne podobe njegove reprezentacije in ga narediti mondenega, kar pre-

dlaga Jessica Hurley: to pa je tudi vstop v feministično kritiko jedrskega kompleksa, ki jo zagovarjava v članku. Pokazali sva, da diskurz, ki atomsko bombo esencializira kot falično in jedrsko oboroževanje kot inherentno maskulino protekcionistično dejanje, pogloblja prepad do pacifistične kritike, ki se jo esencializira kot feminilno, neracionalno in torej nerelevantno. Alternativno, neesencialistično razumevanje atomskega kompleksa, kakršno je jedrsko mondeno, sprosti imaginarije pritiskov esencializma in tako omogoča kompleksnejša razumevanja, kakšna feministična kritika jedrskega kompleksa onkraj na domnevno ženskih lastnostih (skrbnost, nežnost, miroljubnost itd.) utemeljene kritike je še mogoča. Pokaževa, da so nekateri postkolonialni interseksionalni pogledi naredili mnogo za deesencializacijo diskurza o jedrskem kompleksu. Opravili so pomembno nalogo dekonstrukcije povezave med pacifizmom in ženskostjo ter atomskim orožjem kot maskulino zatiralsko silo. Poleg tega se je s temi perspektivami odprla tudi možnost ne zgolj razumeti katastrofične učinke morebitne eksplozije, ki naj bi bili za vse enaki, ampak uvideti razsežnost škode, ki jo vzdrževanje tovrstne infrastrukture že sedaj pušča na deprivilegiranih skupinah ljudi, za katere je zavoljo vzdrževanja privilegijev in varnosti nekaterih vsakdanje življenje že postapokaličnih razsežnosti.

Ker, kot pravi Carol Cohn in z njo se strinjava, dekonstrukcija še ni dovolj, v članku najdeva rekonstrukcijske naracije v t. i. feminističnih kritičnih utopijah in ambivalentnih distopijah. To niso niti utopije, ki si po nekakšnem (apokaličnem atomskem) rezu s sedanostjo predstavljajo popolne nove svetove, niti to niso distopije, ki iz najbolj nevalgičnih točk družbene sedanosti potegnejo dosledne sklepe o neobhodno pogubni prihodnosti. Gre za pisanje s pozicije, kakor temu reče Jessica Hurley, t. i. vročih točk, s perspektive zatiranih populacij (temnopolte, kvirovske, domorodske, ljudi z ovirami itd.), zaznamovanih s kontinuiranim uničenjem, za katero se žal ne zdi, da se ima v prihodnosti čudežno izboljšati. Pri zamišljanju drugačnih prihodnosti tu tako ne gre za saniranje vsakršnih antagonizmov, ampak prej za izumljanje feminističnih strateginj za krmarjenje med njimi, kot je to, denimo, v svetovih Octavie Estelle Butler. Te strategije niso uporabne samo za neko nedoločljivo prihodnost, ampak, tako predlagava, že sedaj. Razširjajo predstavljivost in domišljijo, ki pripomore k aktivnemu načinu gradnje novih svetov na način spreminjanja obstoječih odnosov in razmerij moči. Znanja o tem, kako se tega lotiti, izhajajo iz vednosti, ki je lastna tlačenim skupinam ljudi in nam lahko paradokсно predstavlja element upanja v času brez prihodnosti ter

perspektive. S posvečanjem pozornosti nadvse različnim, skrajno asimetričnim načinom, na katere »jedrsko mondeno« oblikuje naša življenja, tako meniva, lahko razpremo premislek o tem, kako bi lahko že sedaj – in ne šele po velikem jedrskem dogodku, po selitvi na Mars, po svetovni revoluciji, ali po udejanjeni svetovni jedrski razorožitvi – živele/-i bolje.

Literatura

- Arms Control Association. 2023. »Nuclear Testing Telly: Fact Sheets and Briefs.« <https://www.armscontrol.org/factsheets/nucleartesttally>.
- Brown, Charles. 2000. »Octavia E. Butler: Persistence.« *Locus Magazine*, junij.
- Butler, Octavia Estelle. 2000. *Lilith's Brood*. New York: Grand Central Publishing.
- Choi, Shine, in Catherine Eschle. 2022. »Rethinking Global Nuclear Politics, Rethinking Feminism.« *International Affairs* 98 (4): 1129–1147.
- Cohn, Carol. 1987. »Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals.« *Signs* 12 (4): 687–718.
- Cohn, Carol, in Sara Ruddick. 2004. »A Feminist Ethical Perspective on Weapons of Mass Destruction.« V *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*, uredila Sohail H. Hashmi in Steven P. Lee, 405–435. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firestone, Shulamith. 2019. *Dialektika spola: zagovor feministične revolucije*. Prevedla Katja Čičigoj. Ljubljana: Založba I*cf.
- Hogue, Rebecca H., in Anaïs Maurer. 2022. »Pacific Women's Anti-Nuclear Poetry: Centring Indigenous Knowledges.« *International Affairs* 98 (4): 1267–1288.
- Hooks, Bell. 1984. *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston, MA: South End.
- Hurley, Jessica. 2020. *Infrastructures of Apocalypse: American Literature and the Nuclear Complex*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Perkins Stetson Gilman, Charlotte. 1992. *Herland*. Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/32/32-h/32-h.htm>.
- Piercy, Marge. 2016a. *He, She and It*. London: Del Rey.
- . 2016b. *Woman on the Edge of Time*. London: Del Rey.
- Rosengren, Emma. 2022. »Gendering Sweden's Nuclear Renunciation: A Historical Analysis.« *International Affairs* 98 (4): 1231–1248.
- Runyan, Anne Sisson. 2022. »Indigenous Women's Resistances at the Start and End of the Nuclear Fuel Chain.« *International Affairs* 98 (4): 1149–1167.
- Sakhawat Hossain, Rokeya. 2005. *Sultana's Dream and Padmarag: Two Feminist Utopias*. Prevedla Barnita Bagchi. New Delhi: Penguin.
- Sanders, Joshunda. 2004. »Interview with Octavia Butler.« *Motion Magazine*, 14. marec. <https://inmotionmagazine.com/aco4/obutler.html>.
- Sreekumar, Anand. 2022. »Feminism and Gandhi: Imagining Alternatives Beyond Indian Nuclearism.« *International Affairs* 98 (4): 1189–1209.
- Taha, Hebatalla. 2022. »Atomic Aesthetics: Gender, Visualization and Popular Culture in Egypt.« *International Affairs* 98 (4): 1169–1187.

Weeks, Kathi. 2013. »The Critical Manifesto: Marx and Engels, Haraway, and Utopian Politics.« *Utopian Studies* 24 (2): 216–231.

———. 2015. »The Vanishing Dialectic: Shulamith Firestone and the Future of the Feminist 1970s.« *The South Atlantic Quarterly* 110 (4): 735–754.


WILPF International Secretariat. 2019. »What Do Feminists Think of Nuclear Weapons?« Women's International League for Peace and Freedom, 6. august. <https://www.wilpf.org/what-do-feminists-think-of-nuclear-weapons/>.

The Mother of all BO(m)BS: Apocalyptic Visions in *Twin Peaks: The Return*

Mirt Komel

University of Ljubljana

komelm@fdv.uni-lj.si

 © 2023 Mirt Komel

Abstract. The article focuses on David Lynch and Mark Frost's TV-series *Twin Peaks: The Return* – especially on episode 8 where we can see the ancestral goddess Joudy giving birth to the evil entity BOB during the Trinity nuclear test from July 16th of 1945 – in order to tackle the issue of past and present atomic anxieties (which are intrinsically linked to post-WWII geopolitics, the role of class-struggle in capitalism, and the problem of sexuality in a patriarchal society) while employing a theoretical approach that is mainly grounded in (post-)structuralism combined with other philosophical references as well, but also drawing from various approaches made towards the specific topic of the *Twin Peaks* phenomena as advanced in the field of cultural studies.

Key Words: Twin Peaks, David Lynch, atomic bomb, post-modernism, post-structuralism

Mati vseh BO(m)B-ov: apokaliptične vizije v *Twin Peaksu*: vrnitvi

Povzetek. Članek se osredotoča na tretjo sezono TV-serije *Twin Peaks: vrnitev* – še zlasti na osmo epizodo, v kateri lahko vidimo pravadno božanstvo Joudy, kako porodi zlobno entiteto BOB tekom jedrskega testa Trinity s 16. julija 1945 –, da bi s pomočjo teoretskega pristopa, ki je (povečini) utemeljen v (post-)strukturalizmu in drugih filozofskih ter kulturoloških referencah, zapopadel pretekle in sedanje atomske tesnobe (intrinzično vezane na geopolitično situacijo, kakor se je vzpostavila po drugi svetovni vojni, na vlogo razrednega boja v kapitalizmu in na problem seksualnosti v patriarharni družbi).

Ključne besede: *Twin Peaks*, David Lynch, atomska bomba, postmodernizem, poststrukturalizem

It seems that almost since the dawn of humanity, visions of the dusk of civilisation haunt human imagination during day and night, be it in the

religious shape of shining angels descending from the sky, as envisioned by John of Patmos in his *Apokalypsis*, or in the more modern cinematic form of atomic bombs flying across the oceans, as imagined by James Cameron in the *Terminator*. And then, half-way from the sacral to the secular, there is David Lynch, whom we can see, in a scene from *Twin Peaks: The Return*, whistling *Engel* by Rammstein with a black and white poster of the atomic bomb in the background.

Lynch and Frost re-imagined the end of humanity as a beginning in the legendary episode 8 – perhaps one of the most stunning, disturbing, mesmerizing pieces of cinematic art ever aired on television – where the Trinity nuclear test on July 16th of 1945 is depicted as giving birth to the evil entity called BOB via the ancestral goddess Joudy. Lynch being Lynch, the *Twin Peaks* universe is of course saturated with such cryptograms, which are accessible only to the cult of the initiated, the ‘Peakfreaks’ that followed the series from its beginnings in the 1990s, and patiently waited for its return 25 years later, as foreshadowed by Laura Palmer in the famous dream sequence: ‘I’ll see you in 25 years’.

I am here to guide the un-initiated through one such cryptogram, the above-mentioned Trinity test that allowed the ancient mother Joudy to give birth to the evil BOB, for in this scene one can not only find an eerie foreshadowing of the ‘return of the repressed’ that we are facing in this precise historical moment when atomic weapons are back in the geopolitical game, but also a condensation of mutually interconnected topics, ranging from sexuality in our age-old patriarchal society to class-struggle in contemporary capitalism.

Therefore, I propose to tackle all these issues, as raised by *The Return* in general and episode 8 in particular, through a theoretical approach based on post-structuralism (Deleuze, Lacan, Žižek), combined with other philosophical references as well (Eco, Jameson, Arendt), but also drawing from various approaches made towards the specific topic of the *Twin Peaks* phenomena as advanced especially in the field of cultural studies.

The Return of the Repressed

On the 3rd of October 2014, exactly at 0830 hours to be precise, Lynch (2014) and Frost (2014) simultaneously tweeted a cryptic quote: ‘Dear Tweeter friends: that gum you like is going to come back in style.’ The quote is, as we all know, or should know, taken from the original *Twin Peaks* series that held the promise to ‘change television forever’, more pre-

cisely from the same dream sequence that the above '25 years later' quote is taken, when at the end of the second episode of the first season the Dwarf is foretelling Cooper: 'I've got good news. That gum you like is going to come back in style' (Dunham 1990). In view of *The Return*, the 'gum' is obviously the show on which at least cult viewers chewed our brains out, over and over again throughout the years, and the 'good news' is that it is 'coming back in style', meaning the return of *Twin Peaks*.

Twin Peaks, the series that held the promise to 'change television', and indeed did just that, becoming a 'cult TV' phenomena that inaugurated what was later on conceived as 'quality-TV'¹ thus paving the way for TV shows like *X-files*, *Lost*, *Carnivale*, *Leftovers*, *Hannibal*, etc. – and even video-games like, perhaps most notably, *Alan Wake* – that were directly or indirectly inspired by it. *Twin Peaks*'s status of 'cult object' is perhaps most telling in terms of what does it mean to engage in its interpretative reading, for if we use the criteria as delineated by Umberto Eco we can clearly see how it adheres completely to at least three of them (cf. Eco 1986, 198–199; Lavery 1995, 1–21):² first, it possesses such a lively 'living textuality' that it created its own intertextuality (and its own clique of cult followers that perpetuated it in what become known as 'peak-speak' or the ability to 'speak Twin Peaks'); second, it comes with a tertiary 'completely furnished world' in the form of its 'commodity intertexts' (as most emblematically embodied by the *Secret Diary of Laura Palmer*, written by Jennifer Lynch, and the *Autobiography of FBI Special Agent Dale Cooper*, written by Mark Frost); and third, its quality of 'detachability' or its susceptibility to remain alive even if broken into separate parts (quotes, characters, images). And many of these features, combined with other innovative elements – most notably the layering of various TV and film genres

¹ Robert J. Thompson defines 'quality TV' as: everything that is not 'ordinary' television, as TV that violates all written and unwritten rules, contradicts established genre forms and shapes new, unseen narrative maps. Moreover, according to Thompson, quality television is defined by an extensive cast of actors or a number of subjective perspectives, it introduces formation of a new genre through combining old ones, it applies self-reflexivity, a tendency towards realism that accompanies allusion to the film form, and it is based on a unique design of the script, usually questioning more or less controversial themes, etc. (Thompson 1997).

² Umberto Eco's essay entitled *Travels in Hyper Reality*, where he describes in detail how contemporary culture re-creates reality as 'hyperreality' – to be sure, a term first coined and conceptualised by Jean Baudrillard – via a postmodern amalgamation of historical references, could indeed be read also as a theoretical introduction to *Twin Peaks*, the first TV show that embodies the concept of postmodern pastiche.

on top of the main detective story (horror, comedy, noir, soap-opera, etc.) – made *Twin Peaks* one of the most interpreted pieces of postmodern artwork (cf. Reeves et al. 1995). One can only imagine, with such a cult-status of postmodern phenomena paving the way to the ‘quality TV’ of the 2000s and onward, how high were the expectations for *The Return*.

The third season of *Twin Peaks*, known also as *Twin Peaks: The Return*, and *Twin Peaks: A Limited Event Series*, premiered on Showtime³ on 21st May 2017, and consisted of 18 approximately one-hour-long episodes, that take over the story 25 years later from the season finale, thus starting with Cooper trying to find his way out of the Black Lodge, while in the real world replaced by his *doppelgänger* Mr. C., both magnificently enacted by Kyle MacLachlan, the original idiosyncratic FBI agent from the series. Retaining all the above-mentioned elements from the original show, especially the post-modernistic pastiche of genres, but with a new visual and musical design, *The Return* was a veritable ‘repetition’ of *Twin Peaks* in the strict philosophical sense of the word as gradually (re-)conceptualized first by Kierkegaard and Nietzsche, and then by Deleuze and Lacan, although of course in a very different way. For Kierkegaard a.k.a. Constantin Constantius and his *Gjentagelsen*, what repeats is first and foremost the impossibility of repetition itself (cf. Kierkegaard 1983), while for Nietzsche a.k.a. Zarathustra and his *Thus spoke Zarathustra*, repetition is ‘the eternal return’ of the same, the necessity of repetition (cf. Nietzsche 2022). Deleuze, in his *Difference and Repetition*, tried to reconcile these two very different philosophies of repetition by reversing the usual relation between copy and original in the sense that repetition is not an affirmation of identity, but rather of difference, and what repetition actually does, is a production of something new, i.e. repetition repeats itself anew (cf. Deleuze 1995). Lacan proceeded similarly, although in a very different context, when in his *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* he tackled the concept of repetition through an idiosyncratic reading of Aristotle’s difference between *automaton* and *tyche*, where the former is understood as the ‘automatic’ repetition that one can find in the milieu of natural necessity, while the latter is a specifically human ‘chance’ encounter with the Real (cf. Lacan 1998).⁴

³ Showtime was founded in 1976. It is a subsidiary of CBS. Besides *Twin Peaks: The Return*, and *Twin Peaks: A Limited Event Series*, it has established itself on the account of the original content of TV series like *Dexter* and *Homeland*.

⁴ Intriguingly enough, at least for a further philosophical discussion in a different context,

Thus, *The Return* – instead of merely mimicking the unrepeatability of the original *Twin Peaks* – made us experience the impossibility of repetition by breaking the circle of ‘eternal recurrence’ and thus repeating it completely anew as an encounter with the Real.

The story turned all expectations upside down while slowly and cryptically, but also steadily and linearly, unfolding from episode to episode, returning to the fates of the old, now aged characters from the first two seasons of the series, and at the same time introducing new ones and their side-stories, thus connecting the old generation with the new, as if passing the torch of the past to the future, where, however, the fantasies about how a ‘repetition’ of *Twin Peaks* should look like were completely shattered. As we can learn already from Freudian and especially Lacanian psychoanalysis, enacting a fantasy is always already a tricky business, for the pleasure obtained in its actualization is never the same as the one imagined beforehand (cf. Žižek 2009). As Lacan points out in his already mentioned *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, the difference between the *aim* and *goal* of desire means that the desiring subject aims at the object of their desire, but by inevitably missing it achieves a completely different goal instead (cf. Lacan 1998, 174–186). Or as Dale Cooper himself, the protagonist of the whole TV series, points out: ‘What I want and what I need are two different things, Audrey’ (Deschanel 1990). A phrase repeated later on by his evil doppelgänger Mr. C, characterized precisely by the insistence on desire detached from need: ‘Want, not need. I don’t need anything’ (Lynch 2017a). Or, if I take a slightly different example, namely, the album by Public Image Ltd., *This is what you Want ... This is What you Get* that can be read in two ways: what you want and what you get is ‘this’, for sure, the problem being that ‘this’, repeated twice, can mean either the same thing or something completely different.

The Return shattered the fantasies one might have had about what a veritable ‘repetition’ of the original show should be, and just as the viewers barely adapted to the ‘new’ *Twin Peaks*, episode 8 happened. As with the movie *Fire Walk With Me* that was released after the original Season Two finale and its breath-taking cliff-hanger, when everybody was expecting

is that despite all their differences, what all the referenced authors have in common is a certain conception of ‘repetition’ that distinguishes between ‘repetition’ in the ordinary sense of the world, where a copy is produced based on the original as in Plato’s and Aristotle’s theory of *mimesis*, and ‘repetition’ in its developed, dialectical sense, where the copy produced is as ‘original’ as the original – hence the formulation: ‘repetition anew’ – and thus leading us back to Hegel’s and Marx’s theory of history.

if not a continuation of the series, at least its wrapping-up in form of the feature film, but got a sequel in the form of a prequel (the story of Laura Palmer up until her murder), so did episode 8 (Lynch 2017b) of *The Return* overturn its own structure by being a surreal depiction of nothing short than its own origin. The detonation of the first atomic bomb, visualized and acoustically imagined by Lynch, annihilating and creative at the same time, as a retro-futuristic white-noise, gives Joudy or the 'Experiment', a white humanoid goddess from times immemorial, to vomit a stream of primordial fluid, with BOB as one of its darkest globules, while in another dimension the Giant, now re-baptized as the 'Fireman', together with Señorita Dido, spawn a golden orb with Laura Palmer in order to counter the birth of evil. The origin of Twin Peaks is therefore here with episode 8 re-interpreted as the age-old, perhaps the oldest battle of humanity – the one between good vs evil – which is, however, itself completely reshaped in the following 8 episodes.

If we leave everything else aside and focus on what is most important for our present discussion, one of the most striking facts about this scene from episode 8 is the date and location – July 16th of 1945, New Mexico – for we have very rarely, at least in the *Twin Peaks* universe, such precise temporal and spatial references, and even less any references to historical events. It is in this sense that we ought look upon episode 8 of *The Return* as a veritable 'return of the repressed' that is, as we know, one of the distinctive symptoms of postmodernism.

Atomic BO(m)B

The creation and detonation of the atomic bomb was oxymoronicly intended to achieve peace through a war-weapon of ultimate destruction, and because of the precipice that opened between means and purpose it perhaps comes as no surprise that the results were quite the opposite, for the world did not achieve peace, but rather drifted from an open global conflict into a latent one, marked by a perennial threat of nuclear warfare of apocalyptic proportions.

As Hannah Arendt pointed out in her 'On Violence': 'The Second World War was not followed by peace but by a cold war and the establishment of the military-industrial-labor complex' (Arendt 1972, 111). Arendt articulated the consequences of the establishment of the capitalistic military-industrial-labour complex in precise political terms: 'The practice of violence, like all action, changes the world, but the most probable change is to a more violent world' (Arendt 1972, 177). And *Twin*

Peaks: The Return reflects this ‘more violent world’ of ours accurately, in its extreme scenes of ‘sex and violence’, depicting rape, murder, etc., as well as, and perhaps more importantly, in its ‘violent’ aesthetic form, as best exemplified precisely by the depiction of the detonation of the atomic bomb in episode 8, a most violent aesthetic form rendering a most extreme form of violence. Moreover, considering the historical situation we are in, one can indeed say that history is far from over as Fukuyama imagined it in his liberal manifesto *The End of History* (cf. Fukuyama 1992). History is rather ‘repeating itself’ in the most general sense of the word, but this time not as a ‘repetition of the same’ and neither as a ‘repetition of something anew’ as previously discussed, but rather as a veritable, violent ‘return of the repressed.’⁵ Fredric Jameson says that one of the most distinctive features of postmodernism is its anachronistic ‘repression of historicity’ – to be sure, a Marxist application of the Freudian theory of *Verdrängung* (Jameson 1991, 27) – upon which he bases a ‘general observation about the tendency of ‘foundations’ to return via some extreme form of the return of the repressed within the most anti-foundational outlooks’ (Jameson 1991, 135). And the Trinity nuclear test in New Mexico on 16th July 1945 can thus be read precisely as such a fundamental ‘return of the repressed’ in the milieu of this great postmodernist artwork that is *Twin Peaks* as a whole.

The imagery of cold war, including its anxieties and paranoias related to the threat of an atomic warfare on a grand scale, is depicted not only in episode 8 of *The Return*, but also in its two intertextual compendiums written by Mark Frost under the titles of *The Secret History of Twin Peaks* (2016) and *Twin Peaks: The Final Dossier* (2017), both books being brilliant examples of experimental, fragmental, postmodern story-telling: while the *Secret History* attempts to imagine a history of the town of Twin Peaks reintegrated into ‘real’ US history via its most enigmatic, intriguing chapters – ranging from actual history (Native American History) to plain conspiracy theories (UFO sightings) –, *The Final Dossier* functions as a series of dossiers about the main characters of *Twin Peaks* that complement the whole story as narrated and reinterpreted by *The Return*.

⁵ Hegel was allegedly the first to articulate the thought of ‘history repeating itself’ in his *Lectures on History*, where, however, one cannot find any reference to this (cf. Hegel (1975)). The confusion about Hegel’s concept of history is perhaps due to Marx’s famous statement from the beginning of *The Eighteen Brumaire of Louis Bonaparte*: ‘Hegel remarks somewhere that all great world-historic facts and personages appear, so to speak, twice. He forgot to add: the first time as tragedy, the second time as farce’ (Marx 1937, 5).

And it is here that we learn, among other things, that the entity known as 'Joudy', first discovered by agent Philip Jeffries, one of the members of the FBI 'Blue Rose' Taskforce (played by none other than David Bowie), links past and future, the beginning and the end (Frost 2017, 121–122):

Joudy, it turns out, is also the name of an ancient entity in Sumerian mythology. (This dates back to at least 3000 BC) The name was used to describe a species of wandering demon – also generically known as an *utukku* – that had 'escaped from the underworld' and roamed freely throughout the earth, where they feasted on human flesh and, allegedly, ripped the souls from their victims, which provided even more meaningful nourishment. They particularly thrived while feeding – and I quote – 'on human suffering'. These beings were said to appear in both male and female forms – 'Joudy' indicated the female, and the male was known as 'Ba'al' – and while they were considered beyond dangerous individually, if a male and female ever united while on the earth, the ancient text claimed, their resulting 'marriage' would create something far more perilous. As in: the end of the world as we know it.

Furthermore, linking the knowledge one can acquire through the accompanying books with the TV series one finds out that the girl from the very last scene from episode 8 is none other than Sarah Palmer (Laura's mother, played by Grace Zabriskie), who is 'impregnated' – in a sort of scene of birth in reverse – with an insect-like creature that spawned from the atomic explosion that gave birth to BOB, another reference to the eternal forces of creation and destruction connected to the topic of sexuality and violence as most emblematically embodied by Joudy herself: 'To beget and to give birth are no more creative than to die is annihilating; they are but different phases of the same, ever-recurring cycle in which all living things are held as though they were spellbound' (Arendt 1972, 179). And thus Joudy paradoxically embodies not only creation and destruction, but also both 'feminine ideals' of motherhood and sexuality.

As Leigh Kolb points out while discussing the link between war-mongering patriarchy, emancipatory feminism, and the role of women in *Twin Peaks*, conflicting views of 'American womanhood' could be best grasped if we take into consideration the fear of women's emancipation through labour in the aftermath of WWII, resulting also in their sexual liberation, and their persistent sexual idolization in the arts and pop-culture. The ambivalence of 'fear and love' is best illustrated by certain iconic images

from both world wars and their long military aftermath (cf. Kolb 2018, 128–129): ‘bombshell’ as synonymous for a beautiful woman that began in the 1930s/40s; fighter planes from the same period had artwork of half-naked women depicted on their bodies, sometimes the women riding bombs, and sometimes on the bombs themselves; the American bomber that dropped the first atomic bomb on Hiroshima was named ‘Enola Gay’ after the pilot’s mother, etc.

History definitely has a sense of irony, for much later on, just at the turn of the millennium, the Americans developed the MOAB (‘Massive Ordnance Air Blast’), nicknamed the ‘Mother of All Bombs’ (inspired by none other than Saddam Hussein, who invoked the *Umm al-Maʿarik* or ‘mother of all battles’ during the Gulf War of 1991), allegedly the most devastating non-nuclear bomb ever created, that was dropped in Afghanistan in 2017 ... the very year that *Twin Peaks: The Return* was unleashed upon television.

Above the Convenience Store

All the striking imagery of episode 8, and indeed the whole of *The Return* should not only be watched carefully following its explicit symbolism, but it should first and foremost be *read* in order to grasp its allegorical meaning.

Walter Benjamin famously stated that contrary to the established aesthetical difference between symbol and allegory – and the related hierarchy of image and language – the latter is ‘not a playful illustrative technique, but a form of expression, just as speech is expression, and, indeed, just as writing is’ (Benjamin 2003, 162).⁶ From the point of view of language, the symbol is a process of encoding that fixes meaning and thus produces meaning, while the allegory is a process of constant recoding of meaning through destruction and creation: ‘Whereas in the symbol destruction is idealized and the transfigured face of nature is fleetingly revealed in the light of redemption, in allegory the observer is confronted with the facies hippocratica of history as a petrified, primordial landscape’ (Benjamin 2003, 166). The town of Twin Peaks itself, at least in

⁶ Walter Benjamin, while exploring *The Origin of German Tragic Drama*, distinguishes baroque allegory from romantic symbol by saying that a symbol is a language of fixed meanings that are supposed to reflect the idea of a natural language, while allegory is the humanistic wet dream of the Renaissance, a chaotic form of expression that always reinvents its language and where the use is correct every time precisely because there is no original canon to which it would be possible to refer.

the first two seasons, is such an allegorically petrified 'primordial landscape', where on the facade it looks like the 'air is clean', where 'nature and industry go hand in hand', and where 'yellow light still means slow down', while at the same time, *Twin Peaks* deconstructs obvious meanings into cryptic enigmas ready to be deciphered and redefined, best exemplified by the famous: 'The owls are not what they seem' (Hunter 1990).

Sheli Ayers, in her article 'Twin Peaks, Weak Language and the Resurrection of Affects', develops a Benjaminian distinction between the 'weak' language of allegory and the 'strong' language of the symbol: 'If the symbol has 'strong' metaphysical pretensions, then allegory represents its 'weak side.' Allegory as weak language institutes the regime of arbitrary signs' (Ayers 2005, 94). The theoretical issue at stake here is that the symbol embodies the 'strong' side of language, its aspect of being a system of codified meanings, while allegory deconstructs the rigidity of such a system precisely by evoking its inherent non-meaning. A similar approach towards language could be discerned in Lacan's 'hyperstructuralistic' replacement – based on Jakobson's elaboration of Saussure's theory of language – of the linguistic concept of sign with that of the signifier in toto, where the concept of *lalangue* denotes precisely this reversal of the relation between meaning and non-meaning: since meaning arises from the material interplay of phonetic non-meaning, *lalangue* constitutes not a poetic derivate of language, but rather its fundament (cf. Milner 2002). Thus, allegory stands in the same relation towards symbol as does *lalangue* in relation to language as such, and if we consider the idiosyncratic 'PeakSpeak' of *Twin Peaks*, we can clearly see towards which side it is leaning.

Dale Cooper first arrives in Twin Peaks on February the 24th, 1989 while talking to Diane on his iconic tape-recorder, where, along with giving his expert opinion on the cherry pie that he ate at a restaurant on the way, and the intention to find a 'clean room with reasonable prices', is a certain curious desire to find a name for the trees that pass him in the car: 'Gotta find out what these trees are. They're really something' (Lynch 1990). Cooper acts like Adam in the Garden of Eden, feeling the need to name things, but it soon turns out that his desire is insatiable and that he is hungry for new and new names: after he learns their name (Douglas Fir), the trees retreat into anonymity again, and he himself pursues the name of the white rabbit (Snowshoe Rabbit). In the allegorical 'weak' language the value of things change constantly, change position and levels of meaning, up to the point where they risk mutual disintegration. In this regard,

it is definitely significant that the *ouroboros*, i.e. the image of a snake biting its own tail, was an extremely popular symbol at the time when the renaissance allegory was born. Although it is somewhat contradictory to express the meaning of an allegory through a symbol, I believe that the *ouroboros* not only perfectly reflects the withdrawal of symbolic representation and the rise of allegorical self-destruction through self-reflection, but also describes perfectly the function that *Fire Walk With Me* has in relation to the *Twin Peaks* series: at the time of the series' run, all that was perceived as 'symbolism' actually functioned as an allegorical regime of arbitrary signs open to various meta-discursive interpretations, while the film, as the sequel in form of a prequel, fixed fragmented meanings into a meaningful whole, which is exactly the function of the symbol as a *point de captation* or the 'stitching of an endless chain of ordinary signifiers' (cf. Lacan 1999). And what *The Return* did was precisely a further allegorization – through self-reflection and self-destruction – of the symbolic order that was thus fixed with *Fire Walk With Me* into an endless 'golden circle of appetite and satisfaction' for the Peakfreak community.

All of the supernatural residents of the Black Lodge, from 'killer' BOB to the 'one-armed-man' MIKE, have an appetite for *garmonbozia*, a corn-like soup translated as 'pain and sorrow' that they themselves must incite in their victims before consuming their souls. Moreover, in *Fire Walk With Me* we learn from an allusion by Phillip Jeffries, that he was 'at one of their meetings', which the residents held 'above a convenience store', itself depicted as a dirty and spare room, with covered windows and disparate furniture. This crucial location returns later on in *The Return* in a most meaningful way when 'The Woodsmen', a collateral of the same nuclear explosion that gave birth to BOB, approach a gas station with a, how convenient, 'convenience store above': '*The Return* shows the Convenience Store as a hub of oil, capitalism, masculinity, darkness, and decay. The Woodsmen – perhaps prophetic relics of an American economy that relied upon coal mining – revive Mr. C, attempting to keep whole a destructive American masculinity based on the burning of fossil fuels' (Kolb 2018, 134). The depiction of the Trinity Test that gave birth to the atomic BO(m)B as a symptom of the 'military-industrial-labor complex' is thus directly linked to collateral emergence of 'The Woodsmen' as an allegorical representation of the dialectics of labour and capital and the related issue of class-struggle, as best testified by their residence, the gas station and its convenience store above.

The post-WWII era of 'American Greatness' could thus be defined as the

military 'cold war' that followed on the outside, but also in terms of consumerism on the inside, both processes being fuelled by a growing, and at the same time life-consuming and earth-devouring capitalist economy, that one can now easily identify as – and nickname – 'Joudy'.

Conclusion

Lynch being Lynch, eccentric painter of surrealistic dreamscapes that turn into horrific nightmares, who already transformed the 'American Dream' into a nightmare explicitly in many (*Blue Velvet*, *Mulholland drive*, *Inland Empire*) and implicitly in most (*Eraserhead*, *Straight Story*, *Lost Highway*) of his movies, did so – together with Mark Frost – also with *Twin Peaks* in general, and *The Return* in particular, especially with episode 8.

Combining a variety of texts and meta-texts, ranging from ancient Sumerian mythology to post-WWII technology and contemporary capitalist ideology, Lynch and Frost tackled many of the most pertinent issues of our own human condition, ranging from sex, violence, and sexual violence in everyday life, to ecological issues and nuclear anxieties, and, perhaps not so obviously, also the problem of arts and artistic creativity in an 'age of mechanical reproduction' (cf. Benjamin 1969). As we have already seen and tried to demonstrate, 'Joudy' is herself the allegorical representation of how the creative and destructive processes that take place in human action are interlinked, thus linking the destructive military and consumerism industry, to which one can and indeed must add also the 'culture industry' (cf. Adorno 1991), in present times re-labelled as 'creative industries'. Perhaps it is not a coincidence that Lynch himself saw even in industry 'a symbol of creation that takes place through the same organic processes as in nature' (Rodley 2005), and was of course very well aware that destruction is the flip side of creation, as attested by his distinctive aesthetical taste. One cannot but recall the good old post-industrial landscape as depicted in *Eraserhead*, or his avant-garde musical performance entitled *Industrial Symphony*, or, perhaps most significantly, the opening scene of *Twin Peaks*, where images of wood-industry are overlaid upon natural imagery, both condensing in the eerie neon-green font used for the legendary title. However, the problem we are facing nowadays is that the processes of destructions outweigh the creative processes by far, for we are insisting on an unsustainable economic system that is burning out the natural resources of our world – quite literary 'burning out'. Even in the face of complete annihilation – be it all at once with an

atomic war on a global scale, or long-term via a pending ecological disaster –, we are simply unable to stop this global capitalist machinery that is eating the planet and us in it alive if we do not rely on what Arendt, for instance, denotes as ‘political action’, which implies free political subjects acting not as individual heroic figures, but rather together as a political community (cf. Arendt 1958). However, the problem of how to act as a political community in a global capitalistic context defined by geopolitical powers is an issue that far exceeds the purpose of this article.

Here, the scope was much more modest; in order to show how certain societal anxieties are related to the ‘return of the repressed’, the atomic age is not only artistically represented, but also critically reflected and aesthetically subverted in *The Return*.

References

- Adorno, Theodor. 1991. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Edited by J. M. Bernstein. London: Routledge.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- . 1972. ‘On Violence.’ In Hannah Arendt, *Crisis of the Republic*, 103–184. New York: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- Ayers, Sheli. 2005. ‘Twin Peaks, Weak Language and the Resurrection of Affect.’ In *The Cinema of David Lynch: American Dreams, Nightmare Visions*, edited by Erica Sheen and Annette Davison, 93–106. London: Wallflower.
- Benjamin, Walter. 1969. *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. New York: Schocken.
- . 2003. *The Origin of German Tragic Drama*. New York: Verso.
- Deleuze, Gilles. 1995. *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press.
- Deschanel, Caleb, dir. 1990. *Twin Peaks*. Season 1, episode 7, ‘Realization Time.’ Written by Mark Frost, David Lynch, and Harley Peyton. Aired May 17, on ABC.
- Dunham, Duwayne Robert, dir. 1990. *Twin Peaks*. Season 1, episode 2, ‘Traces to Nowhere.’ Written by Mark Frost and David Lynch. Aired April 12, on ABC.
- Eco, Umberto. 1986. *Travels in Hyper Reality: Essays*. Translated by William Weaver. New York: Harcourt.
- Frost, Mark (@mfrost11). 2014. ‘Dear Tweeter Friends: That gum you like is going to come back in style.’ Twitter, 3 October. <https://twitter.com/mfrost11/status/518060486156230656>.
- Frost, Mark. 2016. *The Secret History of Twin Peaks*. London: Macmillan.
- . 2017. *Twin Peaks: The Final Dossier*. London: Macmillan.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1975. *Lectures on the Philosophy of World His-*


- tory*. Translated by Hugh Barr Nisbet. New York: Cambridge University Press.
- Hunter, Tim, dir. 1990. *Twin Peaks*. Season 2, episode 9, 'Arbitrary Law.' Written by Mark Frost, David Lynch, and Harley Peyton. Aired December 1, on ABC.
- Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kierkegaard, Soren. 1983. *Kierkegaard's Writings*. Vol. 6, *Fear and Trembling/Repetition*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kolb, Leigh. 2018. 'The Mother of All Bombs.' In *Twin Peaks and Philosophy: That's Damn Fine Philosophy!*, edited by Richard Greene and Rachel Robinson-Greene, 123–136. Chicago, IL: Open Court.
- Lacan, Jacques. 1998. *The Seminar of Jacques Lacan: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Book 11. Edited by Jacques-Allain Miller, translated by Alan Sheridan. New York: Norton.
- . 1999. 'Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien.' In *Écrits 11*, edited by Jacques-Alain Miller, 273–308. Paris: Éditions Seuil.
- Lavery, David, ur. 1995. *Full of Secrets: Critical Approaches to Twin Peaks*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Lynch, David (@DAVID_LYNCH). 2014. 'Dear Tweeter Friends: That gum you like is going to come back in style.' Twitter, October 3. https://twitter.com/DAVID_LYNCH/status/518060411690569730.
- Lynch, David, dir. 1990. *Twin Peaks*. Season 1, episode 1, 'Pilot.' Written by Mark Frost and David Lynch. Aired April 8, on ABC.
- . 2017a. *Twin Peaks*. Season 3, episode 1, 'Part 1.' Written by Mark Frost and David Lynch. Aired May 21, on Showtime.
- . 2017b. *Twin Peaks*. Season 3, episode 8, 'Part 8.' Written by Mark Frost and David Lynch. Aired June 25, on Showtime.
- Marx, Karl. 1937. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Translated by Saul K. Padover et al. Moscow: Progress.
- Milner, Jean-Claude. 2002. *Le periple structural: figures et paradigmes*. Paris: Seuil.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2022. *Thus Spake Zarathustra: A Book for All and None*. Translated by Thomas Common. Kendal: Notting Hill Editions.
- Reeves, Jimmie L., Elizabeth Brent, Richard Campbell, Herb Eagle, Jennifer Jenkins, Marc C. Rogers, Lisa Saaf, and Nabel Zuberi. 1995. 'Postmodernism and Television: Speaking of Twin Peaks.' In *Full of Secrets: Critical Approaches to Twin Peaks*, edited by David Lavery, 173–195. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Rodley, Chris, ed. 2005. *Lynch on Lynch*. Revised edition. London: Faber and Faber.
- Thompson, James Robert. 1997. *Television's Second Golden Age: From Hill Street Blues to ER*. New York: Syracuse University Press.
- Žižek, Slavoj. 2009. *The Plague of Fantasies*. London: Verso.

Konec koncev: konec ali nov začetek?

Lana Zdravković

Mirovni inštitut

lana.zdravkovic@mirovni-institut.si

 © 2023 Lana Zdravković

Povzetek. Tekst obravnava specifično modalnost konca, ki se kaže kot vsesplošno prisoten občutek nenehne, neposredne in realne grožnje totalnega uničenja planeta, globalnega spopada ter izginotja človeške vrste (virusi in pandemije ter naravne katastrofe, jedrska grožnja, grožnja umetne inteligence). Tematiko konca umesti skozi predstavitve najpomembnejših in najaktualnejših eshatoloških teoretizacij radikalne politično-filozofske misli predvsem leve, postmarksistične provinience, kamor sodijo avtorji, kot so W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben, S. Žižek, A. Badiou, ki pri svoji politični teologiji izhajajo iz sv. Pavla. Namen teksta je pokazati, kako se v situaciji, ko se je izčrpal emancipatorni potencial konceptov, ki bi lahko ponudili konstrukcijo nekega političnega nadaljevanja v času konca, najradikalnejši politični misleci premikajo na efemerno onkrajpolitično področje, kjer politično upanje gradijo na teoloških konceptih. V nadaljevanju tekst prinaša premislek o tem, kakšno politično dinamiko, implikacije in posledice lahko takšne teoretizacije vzpostavijo ter kako nam le-te lahko pomagajo pri premišljevanju današnjega časa konca. V zaključnem delu tekst trdi, da se koncu lahko izognemo le, če politični emancipatorni potencial zastavimo teološko, to je če ga napolnimo s teološkimi pojmi odrekanje, samokontrola, samožrtvovanje. To pomeni, da je za konstrukcijo nekega možnega nadaljevanja v času konca ključno iznajti načine za izstop iz ekonomske logike, ki se je globoko zažrla v vse vidike življenja. Le konstrukcija užitka onkraj kapitalistične logike nas lahko iztrga nihilizmu sedanjega časa. Za razliko od ideje množične (kot zbira, kvantitete) kulture individualnosti, ki temelji na razliki, na ideji Drugega, je treba ponovno utemeljiti emancipatorno pojmovanje politike, ki temelji na ideji, da »obstaja en sam svet«, ki ga soustvarjamo vsi in ki se gradi na ideji skupnosti, kolektivitete (kot kvalitete), na ideji Istosti.

Ključne besede: konec, politična teologija, politična eshatologija

After All: The End Or a New Beginning?

Abstract. The text deals with the specific modality of the end, manifested as a pervasive sense of the constant, immediate and real threat of

total destruction of the planet, global conflict and the extinction of the human species (viruses and pandemics and natural disasters, the nuclear threat, the threat of artificial intelligence). The theme of the end is introduced by presenting the most important and up-to-date eschatological theorisations of radical political-philosophical thought, especially of the left-wing, post-Marxist province: W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben, S. Žižek, and A. Badiou, who derive their political theology from St. Paul. The aim of the text is to show how, in a situation where the emancipatory potential of concepts that could offer a construction of a political continuation in the time of the end has been exhausted, the most radical political thinkers move into an ephemeral beyond-political realm, where political hope is built on theological concepts. After that, the text offers a reflection on what political dynamics, implications and consequences such theorizations can establish and how they can help us to think through the present time of the end. In the concluding section, the text argues that the end can only be avoided if we posit the political emancipatory potential theologically, that is, if we infuse it with theological notions of renunciation, self-control, and self-sacrifice. It means that in order to construct some possible continuation in the time of the end, it is crucial to find ways to exit from the economic logic that has become deeply embedded in all aspects of life. Only the construction of pleasure beyond the capitalist logic can deliver us from the nihilism of the present time. It means that, unlike the idea of a mass (as a collection, a quantity) culture of individuality based on difference, on the idea of the Other, it is necessary to re-ground an emancipatory conception of politics based on the idea that 'there is one world', co-created by all of us, and which is built on the idea of community, of collectivity (as a quality), on the idea of the Same.

Key Words: the end, political theology, political eschatology

V knjigi *Konec*, ki je izšla le nekaj mesecev pred začetkom pandemije koronavirusa, Alenka Zupančič (2019, 7) današnji čas opredeli kot čas, ki ga determinira specifično in generalno »vzdušje konca«, ki niha med »občutkom konca kot takega«, »koncem konca« ter občutkom »nezmožnosti in nedoločenosti konca«. Pomenljivo ugotavlja, da nismo več soočeni s koncem (kot takšnim), temveč natanko z njegovo mutacijo. Ta mutacija konca se kaže skozi nenehno perpetuiranje kriz: politične, ekonomske, socialne, podnebne, zdravstvene, moralne. Multiplikacija kriz je postala značilna za naša življenja in oblikuje eksistencialni občutek pospešitve katastrofe. Da živimo z nenehno neposredno in realno grožnjo totalnega

uničenja planeta, globalnega spopada ter izginotja človeške vrste (virusi in pandemije ter naravne katastrofe, jedrska grožnja, grožnja umetne inteligence), je za nas do dandanes postalo popolnoma normalno.¹

Apokalipsa zdaj

Ta vsesplošni občutek konca, ki generira dominantno občutje današnjega časa, se je, kot izpostavi Alain Badiou (2005), vzpostavil tekom »dolgega 20. stoletja«² – v katerem so se že zgodili nekateri najstrašnejši dogodki v zgodovini človeštva (dve svetovni vojni, izum in uporaba jedrske bombe, izum koncentracijskega taborišča kot mesta popolne dehumanizacije, pandemija španske gripe, če omenim le nekatere) –, ki je, kot poudari, okarakterizirano s »strastjo do realnega« (str. 50). Kulminacija tega procesa, ki se je začel s koncem hladne vojne in padcem Berlinskega zidu leta 1989, je bila vzpostavitev postideološkega obdobja, ki je razglasilo zmago nad *totalitarizmi 20. stoletja* (in njihovo izenačitev), kar naj bi zagotavljalo »večni mir«³ in konec družbenih ter političnih antagonizmov.

Konec zgodovine, ki ga je ob triumfu liberalne parlamentarne demokracije zahodnega tipa in kapitalističnega načina proizvodnje razglasil Francis Fukuyama (1992), je utrdilo »postmoderno stanje« (Lyotard 2002), ki, kot definira Francois Lyotard – ki je izdelal nekakšen melanholičen sloves od modernosti 20. stoletja –, prinaša »konec velikih pripovedi« (str. 31). Vstop v postindustrijsko, postfordistično, prekarno dobo zaznamuje izguba vere v iskanje resnice, saj osnovno vlogo vednosti prevzamejo »jezikovne igre«, ki temeljijo na heterogenosti, sporu in nesoglasju (str. 9). Dokončna uresničitev politike v podobi tistega, kar Badiou (2006, 239) definira kot »kapitalo-parlamentarizem«, to je »preveč objektivistično sparjenje tržne ekonomije in volilnega rituala«, oblikuje

¹ Za podrobno analizo aktualnega fenomena »postčloveštva«, ki predpostavlja povezavo človeških možganov in digitalnega stroja (t. i. nevpovezava) ter da lahko ta digitalizacija življenja pripelje do konca človeštva (in sveta), kot ga poznamo, gl. Žižek (2019).

² Izraz, ki ga ponovno aktualizira Badiou, izvira iz znamenite knjige *Dolgo dvajseto stoletje: kapitalizem, denar in moč* (Arrighi 2009).

³ Kantov razmislek o vojni in miru je sprožil številne nadaljnje razprave, prinesel nov pogled na problematiko mednarodne varnosti in posredno pripomogel k nastanku Organizacije združenih narodov. Njegova ideja o večnem miru je predpostavljala, da bi lahko ustavna ureditev, po kateri za začetek novega vojaškega spopada ne bi bila dovolj volja vladarja, ampak bi moralo vodstvo države pridobiti tudi soglasje državljanov, preprečevala nove vojne. Žal pa v razsvetljenem duhu ni dovolj upošteval dejstva, da se ljudje ne vedemo nujno kot razumna bitja, tudi ko nas pri odločanju nič ne ovira (Kant 1937).

situacijo odsotnosti dialektike kot ultimativnega pospeševalca zgodovine oz. »situacijo nedialektičnega nasprotja med destrukcijo in utemeljitvijo« (Badiou 2005, 57). »Sloviti 'konec ideologij', s katerim označujemo našo skromnost, našo humanitarno pieteto, pomeni zgolj odpoved vsaki novosti človeka« (str. 50).

Badiou torej zagovarja modernistični internacionalizem 20. stoletja in kritizira postmoderni občutek konca ideologij, ki vse ideologije, ki se ne predstavljajo kot liberalne, razglša za totalitarne. Tudi Slavoj Žižek – globalno najbolj znani revolucionarni apokaliptik – je pred skoraj petnajstimi leti, v knjigi *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*, zatrnil, da je po desetletjih zazibanosti v fukuyamovski sen o »koncu zgodovine« zgodovina ponovno vstala od mrtvih. S kombinacijo Marxove razredne analize družbe in Heglove ideje o nujnosti ponavljanja v zgodovini tako obdela dogodka, ki sta zaznamovala začetek in konec prvega desetletja 21. stoletja: 11. september 2001 (kot tragedijo) in finančni zlom 2008 (kot farsa) (Žižek 2010). 11. september je dogodek, ki označuje simbolni konec določene postmoderitete in vrnitev velikih ideologij, ki zaostrujejo svetovno geopolitiko in krepijo apokaliptični občutek (do)končnega spopada. V iracionalnosti globalnega kapitalizma, ki z reševanjem bank in ne ljudi vrhunec doseže leta 2008, Žižek prepozna apokaliptična znamenja, ki jih tržna ekonomija kot taka ne more odpraviti, saj so pogoj za njeno existenco.

V svoji naslednji, obsežni knjigi *Življenje v času konca* Žižek ponovno poudari (2012, x), kako imperativ globalizacije tržnega gospodarstva pripelje globalni kapitalistični sistem do »apokaliptične ničelne točke«. Pokaže na krhanje stabilnosti svetovnega reda, ki je temeljila na hipokriziji in dvojnih standardih, ter na premik od unipolarnega k multipolarnemu svetu.⁴

»Ameriško stoletje« se je končalo in vstopamo v obdobje, za katerega je značilno oblikovanje več centrov globalnega kapitalizma s specifičnim lokalnim zasukom: ZDA z neoliberalizmom; Evropa s tistim, kar je ostalo od socialne države; Kitajska z »vzhodnimi vredno-

⁴ Žižek izpostavi, da so skladno s tihim paktom iz 90. let prejšnjega stoletja, ki je urejal odnose med zahodnimi silami in Rusijo, zahodne države Rusijo kot veliko silo obravnavale pod pogojem, da se le-ta dejansko tako ne bi obnašala. Težava pa seveda nastane, ko tisti, ki mu je določena ponudba dana samo zato, da bi jo zavrnil, le-to dejansko sprejme. »Kaj če bi se Rusija res začela obnašati kot velika sila?« se takrat sprašuje Žižek (2012, 167) in danes smo najbrž priče odgovoru na to vprašanje.

tami« in avtoritarnim kapitalizmom; Latinska Amerika s populističnim kapitalizmom. Po neuspehu ZDA, da bi se uveljavile kot edina velesila (»globalni policist«), je zdaj treba vzpostaviti pravila interakcije med temi lokalnimi centri moči v primeru nasprotujočih si interesov. Zato je trenutna situacija potencialno bolj nevarna, kot se morda zdi. [Žižek 2012, str. 166]

Preko aplikacije modela petih faz žalovanja Elisabeth Kübler-Ross (zanikanje, jeza, pogajanje, depresija in sprejemanje)⁵ na soočanje naše družbene zavesti z apokalipso Žižek pokaže, kako se postopoma normalizira nemogoče, to je, kako ideja konca počasi postaja sestavni del naših življenj. Proces univerzalizacije globalnega trga, ki ga Žižek poimenuje »vortex globalizacije« (2012, viii), je odprl postopno krnitev socialne države, ki je zagotavljala varnost, stabilnost in blaginjo, in to dejstvo čedalje bolj sprejemamo kot normalno, nujno ter nespremenljivo. S pogojevanjem svobode, pravičnosti in materialnega izobilja z nastankom »družbe tveganja« (Beck, 2009; Giddens, 1990), svobodnega tržnega gospodarstva je kapitalizem postal norma v »post-politični demokraciji« (Žižek 2012, ix). Sklicujoč se na Freudovo »nelagodje v kulturi« Žižek ta pojav poimenuje »nelagodje v liberalnem kapitalizmu«.

Nova, specifična modalnost konca se torej kaže v tem, da nismo pred apokalipso, temveč natanko znotraj nje. »Apokalipsa se je že začela in postaja aktivni del naših življenj in sveta, takšnega, kot je, ne čaka na nas neke v prihodnosti, temveč že ta hip narekuje družbene, ekonomske, okoljske pogoje sveta« (Zupančič 2019, 78–79). Ta situacija poraja globalni občutek nemoči, melanholije in letargije. Kapitalistični način proizvodnje, kot, sklicujoč se na Paola Virna, izpostavi Alenka Zupančič, generira določeno zgodovinsko zaporo, občutek konca zgodovine, svoj lastni *déjà vu* oz. »občutek nezgodovinskosti zgodovinskega trenutka« (str. 27). Kot glavna karakteristika »postzgodovine« (Virno 2019, 116) *déjà vu* ali »napačno prepoznanje« (str. 91) oz. »spominjanje sedanosti« sovpada s stanjem apatije in ravnodušja. Vendar ne gre za individualno, temveč kolektivno, javno, zgodovinsko patologijo, gre za kolektiven občutek »zaprtja zgodovine«. Oz., kot poudari Alenka Zupančič (2019, 13), gre za konstrukcijo »neke bizarne časovnosti, v kateri so se kot da zataknille sodobne zahodne družbe: kot da bi tekli na mestu; stvari, ki jih počnemo – zlasti v politiki in umetnosti – nimajo pravih konsekvenc in učinka, nikogar

⁵ Model petih faz žalovanja je v svoji knjigi *On Death and Dying* iz leta 1969 razvila švicarsko-ameriška psihiatrinja Elisabeth Kübler-Ross.

ne zmorejo zares prestrašiti in ničesar zares premakniti, kot da se ne bi uspele zares dotakniti realnega, ki mirno in ravnodušno ubira svojo pot«.

Mesija

Čas, v katerem se nahajamo danes, v svoji knjigi *Čas, ki ostaja: komentar k pismu Rimljanom* tematizira tudi Giorgio Agamben, in sicer na podlagi temeljite analize pisem sv. Pavla, še posebej »Pisma Rimljanom«. Pavlov mesijanski čas, »čas zdajšnjosti« (gr. *ho nyn kairós*), je za Agambena (2008, 17) paradigma zgodovinskega časa, to je današnjega časa konca. Kot pojasni, mesijanski čas ni ne kronološki čas (gr. *chrónos*) ne apokaliptični čas (gr. *éschaton*) oz. konec časa, kjer čas preide v večnost, temveč je to kratek čas med tema dvema časoma, ko nastane radikalno skrajšanje, skrčenje, pospešek časa. Kot operativni čas je mesijanski čas, preostali čas in za Pavla edini realni čas, je torej »čas, ki ga čas potrebuje, da se izteče« (str. 85), in iz tega Agamben skonstruira koncept »časa, ki nam ostaja« ter v katerem lahko delujemo.⁶

Agamben koncept mesijanskega časa kot »časa, ki ostaja«, razvija navdihnjen z Jacobom Taubesom, ki mu svojo knjigo tudi posveča.⁷ Čeprav

⁶ Kot osrednja figura sodobne politične teologije in filozofije zgodovine se pri omenjenih avtorjih tako pogosto znajde figura sv. Pavla. Med razlogi zatekanja k slednjemu je zagotovo dejstvo, da so njegova pisma po naravi eshatološka. Kot del zgodnje krščanske skupnosti je sv. Pavel pričakoval skorajšnji konec časa in ta konec je tematiziral ob značilni »eshatološki indiferentnosti« (Agamben 2008, 35). Ob tem je značilno tudi to, da je bil Pavel spreobrnjenec in »veliki cerkveni trouble-maker« (Kocijančič 2008, 226), ki je pridigal revolucionarne, subverzivne in antidogmatične načine za prestop iz poti mesa v pot duha, iz kraljestva zemeljskega v kraljestvo nebeško in iz poslušnosti tuzemskemu zakonu v izničenje vsakršnega zakona v veri. Sv. Pavel je tako v sodobni politični filozofiji postal paradigma upornega subjekta in invokacije revolucionarne emancipatorne politike (Žižek), egalitarnega univerzalizma (Badiou), konstrukcije kontramoči v mesijanskem (Agamben, Taubes), šibke mesijanske moči (Benjamin). Glej odlično študijo, ki v primerjalni perspektivi pokaže, kako so trije sodobni politični misleci (Taubes, Badiou, Agamben) skozi branje sv. Pavla izoblikovali svojo eshatološko misel oz. formulirali odnos subjekta do dogodka, univerzalnega in zgodovine (Gignac 2002).

⁷ Rabijev sin in tudi sam rabi, sociolog religije in filozof, predavatelj na Svobodni univerzi v Berlinu, je imel leta 1987, malo pred koncem svojega življenja, v zadnjem stadiju raka, sklop predavanj o »Pavlovi politični teologiji« v Protestantnem inštitutu za interdisciplinarna raziskovanja v Heidelbergu. Na podlagi transkriptov štiridnevnega seminarja je nastala istoimenska knjiga. Uvodoma Taubes pove (2008, 13): »Ko sem se strinjal da pridem, nisem imel pojma, da se čas tako izteka. Mislim sem, da se izteka bolj apokaliptično; nisem vedel, da se izteka tako osebnostno, namreč v obliki neozdravljive bolezni.« Taubesova misel se je izoblikovala pod velikim vplivom njegovega profesorja Gershoma Sholema, izraelskega filozofa in zgodovinarja, ki se je ukvarjal z judovskim misticizmom, in (tudi

je navdušen nad mesijansko interpretacijo sv. Pavla pri Taubesu, je tudi kritičen do Taubesovega razumevanja sv. Pavla kot utemeljitelja univerzalizma in to kritiko bo kasneje nadaljeval tudi v zvezi z Badioujem.

Pri konceptualizaciji revolucionarnega družbenega delovanja, ki ga razume kot mesijansko, se tako Agamben opira predvsem na »dialektično teologijo« (Taubes 2008, 140) Walterja Benjamina, katerega politična misel je globoko prežeta s teološkimi motivi. Svoje mesijansko pojmovanje zgodovine oz. globoko apokaliptično razumevanje svetovne politike, ki jo razume kot nihilizem, Benjamin pokaže že na začetku svojega »Teološko-političnega fragmenta« (2006, 61): »Šele mesija sam dovrši vse historično dogajanje, in sicer v smislu, da sam šele odreši, dovrši, ustvari njegovo navezavo na mesijansko. Zato se nič historičnega ne more samo iz sebe nanašati na mesijansko«. Šele s tem v mislih je mogoče natanko razumeti njegovo slovito deveto tezo *Zgodovinsko-filozofskih tez*, ki se glasi (Benjamin 1989, 219):

Ena izmed Kleejevih slik se imenuje *Angelus Novus*. Na njej je upodobljen angel, ki se namerava – tako je videti – odmakniti od nečesa, v kar strmi. Njegove oči so razširjene, usta odprta in peruti razpete. Tak mora biti videti angel zgodovine. Njegovo obličje je obrnjeno v preteklost. Kje se pred *nami* kaže veriga dogodkov, tam vidi *on* eno samo katastrofo, ki nepretrgano kopiči ruševine na ruševine in mu jih luča pred noge. Gotovo bi rad zastal, obudil mrtve in razbito zložil skupaj. Toda iz raja veje vihar, ki se je ujel v njegove peruti in je tako močan, da jih ne more več zložiti. Ta vihar ga nezadržno žene v prihodnost, ki ji obrača hrbet, medtem ko kup razvalin pred njim raste v nebo. *Ta* vihar je tisto, čemur pravimo napredek.

V svojem »mesijanskem pojmovanju zgodovine« (Agamben 2008, 161), Benjamin kot eden prvih marksističnih mislecev postavi pod vprašaj materialistično idejo napredka oz. slednjo poveže s pojmom konec zgodovine. *Teze* pomenijo zadnje dramatično soočenje Benjaminove teološke metafizike in njegovega historičnega materializma ter predpostavljajo, da se materializem iz teologije lahko nauči, da je ideja zgodovinskega napredka utvara. Benjaminovo mesijansko pojmovanje časa se pokaže kot kritika zgodovinskega napredka v imenu nedoločenega apokaliptičnega mesijanizma. Zaključek *Tez* tako ne pušča nobenih dvomov, da se mora,

po lastnem priznanju) Carla Schmitta, ki ga poimenuje »apokaliptik kontrarevolucije« (str. 129), s katerim se je leta 1978 tudi osebno srečal.

po Benjaminu, materializem zdaj z »meniško disciplino« (Benjamin 1998, 225) umakniti iz te vere v progresivni zgodovinski kontinuum (»bordel historizma«) in jo nadomestiti s pojmovanjem zgodovine, ki je bližje konceptu tradicionalnega judovstva, saj ohranja »šibko mesijansko upanje«, da je »vsaka sekunda ozka vratca, skozi katera utegne stopiti Mesija«.

Tudi za Badiouja predstavlja politično-teološka filozofija pot, ki jo je treba zasledovati v času konca.⁸ V svoji knjigi *Sveti Pavel* (1998) se fokusira na del iz Pavlovega »Pisma Galačanom« (3, 28), ki se glasi: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.« Iz te Pavlove izjave Badiou razvije filozofski temelj univerzalne singularnosti. Vendar, medtem ko Agambenovo interpretacijo sv. Pavla, ki slednjega postavi v benjaminovski horizont, lahko beremo kot liberalno-protestantsko eksegetsko delo, polno navdušenja nad apostolom in njegovim oznanilom, čeprav kritično do poznejše cerkvene prisvojitve njegovega nauka, Badiou na samem začetku svoje knjige o Pavlu precej vulgarno zatrdi, da je vsebina krščanskega verovanja »bajka«, izmišljotina. Za njega je Pavel, ki »raziskuje, kateri zakon lahko strukturira subjekt, ki je brez vsake identitete in ki visi na nekem dogodku, katerega edini ›dokaz‹ je ravno to, da ga nek subjekt deklarira« (Badiou 1998, 8), simbol utemeljitelja univerzalizma. »Ta paradoksalna zveza med subjektom brez identitete in zakonom brez opore, ki jo razglasi Pavel, v zgodovini utemelji možnost univerzalnega oznanjevanja.« Iz Pavlovega pisma namreč sledi, da ni pomembna identiteta, temveč zvestoba postopku resnice, ki temelji na veri in ne na zakonu; singularni dogodek pa individuume, ne glede na njihovo raso, spol, družbeni razred ali kakršno koli drugo identiteto, univerzalno interpelira v subjekte. Zvestoba dogodku kot stanje odsotnosti zakona je značilnost mesijanskega, kar omogoči delovanje po milosti in se upira vsakršni avtoriteti. Zakon (gr. *nomos*) predpostavlja neko razliko, milost pa je translegalna, je nasprotje zakona in pride, ne da bi bila dolžna (priti). »Njegovo, strogo vzeto, revolucionarno prepričanje« – zapiše Badiou (1998, 79) za Pavla – »je v tem, da je znamenje Enega ›za vse‹ ali ›brez izjem«. Da obstaja en sam Bog, moramo razumeti ne kot filozofsko spekulacijo o substanci

⁸ Oz. kot zapiše drugje (Badiou 2012, 153): »V svojih delih rad uporabljam velike metafore s področja religije: čudež, milost, odrešenje, povečano telo, spreobrnitev itn. Na podlagi tega so nekateri sklepali, da je moja filozofija zamaskirano krščanstvo. Knjigi o svetem Pavlu [...] ni uspelo spremeniti tega mnenja. V celoti gledano sem raje revolucionarni ateist, ki se skriva pod religioznim jezikom, kakor pa zahodni 'demokrat', ki pod krinko laičnega feminista preganja musliman(k)e.«

ali vrhovnem bitju, temveč izhajajoč iz strukture naslavljanja. Eno je tisto, kar v subjekte, na katere se nanaša, ne vpiše nobene razlike. Maksima univerzalnosti, kadar je njena korenina dogodkovna, je sledeča: Eno obstaja le, v kolikor je za vse. Monoteizem je mogoče razumeti zgolj ob upoštevanju celotnega človeštva. Če ni naslovljeno na vse, se Eno razkroji in umakne.«

Do takšne interpretacije sv. Pavla kot utemeljitelja univerzalizma je, podobno kot pri Taubesu, še posebej kritičen Agamben, ki Badiouju očita, da Pavlov univerzalizem izvaja iz povsem nemesijanskega pojma tolerance. Pavlu pa, trdi Agamben, ne gre za to, da bi toleriral razlike, ampak skuša ravno razkriti, da identitete ne morejo biti istovetne s seboj. Četudi tako Taubes in Agamben kot tudi Badiou uspešno deteologizirajo sv. Pavla ter v njem skušajo najti politični navdih za konstrukcijo nekega nadaljevanja v času konca, to počnejo na precej drugačne načine in z drugačno teoretsko ter ideološko senzibiliteto.

Za Agambena (in Taubesa) je politično akcijo mogoče skonstruirati le kot benjaminovsko pobarvano »šibko revolucionarno politiko« (Agamben 2008, 255), to je z zavedanjem, da smo v mesijanskem času, ki se izteka, in odločnostjo, da je treba *delovati* zdaj. Po Badiouju se koncu lahko izognemo le, če sprejmemo možnost univerzalnega interpeliranja, ki jo pridiga Pavel in ki se je izgubila v dveh dominantnih režimih sodobnega časa: na eni strani je tu kontinuirano širjenje avtomatizmov kapitala in abstraktne homogenizacije, ki je dovršeno, izdelano kot svetovni trg, kjer velja enakost kapitala in številke ter ljudi, na drugi strani pa proces fragmentiranja na zaprte identitete, ki ga spremljata multikulturalistična ideologija ter relativizem. Tako kapitalo-parlamentarizem na eni kot identitetne in komunitarne »politike priznanja« na drugi strani sta antipolitična in onemogočata uresničenje potenciala ljudi kot »neštevne neskončnosti« (Badiou 1998, 15). Prav tako onemogočata proizvodnjo resnice, katere pogoji so za Badiouja znanost, umetnost, ljubezen in politika.

Sodobni svet je tako dvojno sovražen procesom resnice. Simptom te sovražnosti se oblikuje prek nominalnih prekrivanj: tja, kjer bi se moralo nahajati ime nekega postopka resnice, pride drugo ime, ki ga potlači. Ime kultura zabriše ime umetnost. Beseda tehnika zabriše besedo znanost. Beseda upravljanje zabriše besedo politika. Beseda seksualnost zabriše ljubezen. Sistem *kultura-tehnika-upravljanje-seksualnost*, katerega velika prednost je, da je homogen trgu,

in katerega vsi člani označujejo neko rubriko trgovske prezentacije, je moderno nominalno prekritje sistema *umetnost-znanost-politikaljubezen*, ki topološko identificira postopke resnice. [Badiou 1998, 15]

Konec ... ali nov začetek

Ne glede na medsebojne ideološke, politične in filozofske razlike se nekaj najpomembnejših sodobnih radikalnih političnih filozofov strinja, da živimo v specifičnem času konca in da mora biti politično delovanje skonstruirano eshatološko, kot zavest o tem, da se svet, v katerem živimo, približuje svojemu koncu.⁹ To dejstvo je zaskrbljujoče samo po sebi in bi nam moralo dati misliti. Omenjeni se prav tako strinjajo, da je to stanje konca neposredno povezano z globalno prevlado kapitalizma kot agresivnega produkcijskega načina, ki se vsiljuje ne le kot najboljši, temveč tudi kot edini možni produkcijski način. S pomočjo apokaliptičnega mišljenja zato kličejo k radikalni revolucionarni transformaciji sodobne civilizacije, v kateri dominira liberalni Zahod s svojimi koncepti demokracije, pravne države in parlamentarizma, uokvirjen s kapitalističnim načinom proizvodnje. Še posebej zato, ker Zahod te postulate kot najboljše in celo edine možne načine oblikovanja družbe s kulturno hegemonijo, z ekonomskim izsiljevanjem in nazadnje tudi nenehnimi vojnami vsiljuje celotnemu svetu. Ideja »There is no alternative«, torej da ni alternative kapitalizmu, je pripeljala do distopije, v kateri živimo danes. Z globaliziranjem kapitalizma pa je tudi občutek strahu, tesnobe in negotovosti postal globalen. Nezmožnost skonstruirati izhod, prihodnost, nadaljevanje je postala univerzalizirana konstanta današnjega časa. Rek »Danes si je lažje predstavljati konec sveta kot konec kapitalizma« razkrije zaskrbljujoče dejstvo, da kot človeštvo nismo zmožni izumiti pravičnejšega ekonomskega sistema, čeprav nas obstoječi kolektivno pelje v propad.

Ker se omenjeni teoretiki strinjajo tudi, da je globalni kapitalizem uničujoč produkcijski način, kajti temelji na ideji nenehne gospodarske rasti, ki je nevzdržna, saj dokončno uničuje naravo, resurse in življenje kot takšno, menijo, da boljši svet lahko nastane le na pogorišču kapitalizma. Zato si vsi zamišljajo apokalipso kot nek transformativni dogodek, ki bo pripeljal do uničenja kapitalizma in izuma novega, pravičnejšega produkcijskega modela. Tako se Žižek zavzema za novo izumljanje revolu-

⁹ Ob tem je na omenjene avtorje zaznati vpliv C. Schmitta in njegove slovite teze iz Politične teologije, da so vsi najpomembnejši koncepti moderne doktrine države pravzaprav sekularizirani teološki koncepti (Schmitt 2005).

cionarnega potenciala levece kot nadaljevanje razsvetljenskega projekta z jakobinsko-boljševiški elementi. Badiou zagovarja obujanje ideje komunizma kot reinencijo emancipatorne politike na načelih radikalnega egalitarnega univerzalizma. Politično akcijo je za Agambena in Taubesa mogoče skonstruirati le z zavedanjem, da smo v mesijanskem času, ki se izteka, zato je treba sistem uničiti tako, da se ga ne nadomesti skozi učinkovito konstrukcijo kontramoči. Pri vseh pa je (latentno) prisotna kombinacija Benjaminovih idej, od božanskega nasilja¹⁰ preko kritike ideje napredka do šibke mesijanske moči.

Kot izpostavi tudi Alenka Zupančič (2019, 79), apokalipsa, v katero nas pelje globalni kapitalizem, ni toliko konec sveta, kot je sama najprej in predvsem *nek nov svet*, nekakšen »grozni novi svet«. Vse jasneje je, da sta konec sveta in konec kapitalizma notranje povezana ter da bi projekt iskanja rešitve za svet potreboval iskanje novega, pravičnejšega produkcijskega načina. »Zgodovina se je spet začela, a začela se je kot začetek konca (sveta). Ne toliko v smislu, da si je lažje predstavljati konec sveta kot konec kapitalizma, ampak bolj v smislu, da sta morda eno in isto« (str. 43–44).

Za konstrukcijo nekega možnega nadaljevanja v času konca je zato ključno iznajti načine za izstop iz ekonomske logike, ki se je globoko zažrla v vse vidike življenja in kjer je človek razumljen le še kot »človeški vir«, kot nosilec vrednosti in generator produktivnosti. Pomembno je iznajti načine za konstrukcijo življenja onkraj blagovne tržne logike, kjer je vse prepuščeno osebni svobodni izbiri posameznika v neskončni ponudbi različnih možnosti; kjer je želja reducirana na zahtevo, ki jo uravnava ponudba in povpraševanje na trgu, užitka pa ne uravnava več prepoved, pač pa pravo skrajne individualizacije, ki subjektu dopušča, da kot eno izmed temeljnih človekovih pravic zahteva takorekoč pravico do svojega posebnega načina uživanja. Ker kapitalizem temelji na izrabljanju strukture želečega subjekta, tako, da kateri koli objekt, ki ga je mogoče dobiti na trgu, predstavi kot vzrok želje, bi bilo nujno iztrgati resnični užitek iz te ekonomske zanke. Kot to pokaže Jacques Lacan, je resnični užitek paradigma antivrednosti, antiproduktivnosti, antiprofita; njegova kanonska definicija užitka je (1985, 6): »Užitek je to, kar ne služi ničemur.« Le konstrukcija užitka onkraj kapitalistične logike nas lahko iztrga nihilizmu sedanjega časa.

Vendar resnični užitek ni izpolnjevanje vsake, še tako bizarne, perver-

¹⁰ Glej poglavje o božanskem nasilju v Žižek (2007).

zne ali nespodobne želje egoističnega, narcisističnega, vase osrediščenega posameznika, kot nam to sedaj ponuja sodobna, visoko razvita, globalizirana kapitalistična ideologija, ki odlično utrjuje identitetni kulturni boj za prepoznanje drugačnosti. Ta fenomen je posledica natanko nekega postpolitičnega stanja konca, ki temelji na paradigmi permisivne družbe z imperativom individualnih svoboščin, kjer je vse dovoljeno in je izginjanje vseh meja razumljeno kot politika. V takšnem postideološkem stanju je transgresija sama postala norma in z vodilom »nič ni nemogoče« razglašala, da smemo ter moramo uživati do skrajnih meja naše imaginacije, ne glede na posledice. Toda takšno razumevanje užitka ni prineslo kolapsa kapitalizma, temveč, ravno nasprotno, popolno poglobljenje užitka in razširitev blagovnega fetišizma na najintimnejša področja življenja. Fetišistični digitalni kapitalizem je dobil novi pospešek, saj je vsako še tako izprieno transgresijo spremenil v nov izdelek, ki ga lahko kupimo na trgu. Ta situacija proizvaja »solipsistično egoistične« (Žižek 2007, 33), narcistične, brezčutne posameznike, ki utrjujejo specifičen simptom vseplošnega strahu pred Drugim, ki proizvaja apatijo in antisocialno, anti-kolektivno ter torej antipolitično stanje.

Za razliko od ideje množične (kot zbira, kvantitete) kulture individualnosti, ki temelji na razliki, na ideji Drugega, je treba ponovno utemeljiti emancipatorno pojmovanje politike, ki temelji na ideji, da »obstaja en sam svet« (Badiou 2008, 53), ki ga soustvarjamo vsi in ki se gradi na ideji skupnosti, kolektivitete (kot kvalitete), na ideji Istosti. Nasprotno zahtevi po različnosti, na kateri temelji antipolitični boj za osebne pravice razvajenega individuuma, je politični emancipatorni potencial tisti, ki ga je mogoče treba napolniti s teološkimi pojmi odrekane, samokontrola, samožrtvovanje. Kot je pokazal Lacan (1985, 6), je libidinalna ekonomija povezana z družbeno ekonomijo – tvorita kratek stik v kontekstu kapitalistične ekonomije. Oz., kot poudarita tudi Deleuze in Guattari (2017, 21), sta družbena ter želeča produkcija v kapitalizmu eno in isto. Konceptualizacija novega produkcijskega načina, v katerega je všteta omejenost naravnih (in človeških) virov in ki v nasprotju s kapitalizmom – ki upravlja ekonomijo želje v skladu z nenehno rastjo – promovira, da ne moremo in ne smemo imeti vsega (tj. koncepti odrasti, manj proizvodnje, manj potrošnje), bi bila lahko pomemben korak.¹¹ Temeljiti pa bi morala na zave-

¹¹ Teorija odrasti temelji na kritiki koncepta gospodarske rasti (kapitalističnega ali socialističnega) in bruto domačega proizvoda kot pglavitnega merila za uspešnost človeškega razvoja. Je interdisciplinarni (ekonomija, antropologija, ekologija, okoljske vede) pogled,

danju, da nam ni treba zadovoljiti vseh želja, vseh potreb, vseh nagonov. To pomeni, da se moramo naučiti (*spomniti?*) zgraditi užitek onkraj konceptov potrošnje/vrednosti/produkcije. Benjaminova ideja »šibke mesijanske moči«, ki izhaja iz sv. Pavla, tako v današnjem času ne pomeni, da potrebujemo novega Mesijo, ki nas bo popeljal do izobilja, temveč da je mesijanska moč v nas samih. In da je skrajni čas, da jo uporabimo. Apokalipso torej lahko z lastno odločitvijo in angažmajem zadržimo le mi sami, kar pomeni našo odločitev za življenje *tukaj in zdaj*. Odgovornost za odločitev, da spremenimo ta svet na bolje. Takšna odločitev lahko vodi v konec sveta ali v njegov nov začetek.

Literatura

- Agamben, Giorgio. 2008. *Čas, ki ostaja: komentar k Pismu Rimljanom*. Prevedla Vera Troha. Ljubljana: Študentska založba.
- Arrighi, Giovanni. 2009. *Dolgo dvajseto stoletje: kapitalizem, denar in moč*. Prevedel Marjan Sedmak. Ljubljana: Sophia.
- Badiou, Alain. 1998. *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalnosti*. Prevedla Alenka Zupančič. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- . 2005. *20. stoletje*. Prevedla Ana Žerjav. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo
- . 2006. *Pogoji*. Prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2008. *Ime česa je Sarkozy?* Prevedla Miranda Bobnar. Ljubljana: Sophia.
- . 2012. *Deleuze, hrumenje biti; Drugi manifest za filozofijo*. Prevedli Samo Tomšič, Rok Benčin, Vojslav Likar in Miranda Bobnar. Ljubljana: Založba ZRC.
- Beck, Ulrich. 2009. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*. Prevedla Mojca Savski. Ljubljana: Krtina.
- Benjamin, Walter. 1998. *Izbrani spisi*. Prevedli Frane Jerman, Alenka Mercina, Rapa Šuklje, Janez Vrečko in Jaka Žuraj. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
- . 2006. »Teološko politični fragment.« *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 44 (5–6): 61–63.
- D'Alisa, Giacomo, Federico Demaria in Giorgos Kallis. 2019. *Odrast: besednjak za novo dobo*. Prevedel Tadej Turnšek. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Deleuze, Gilles, in Felix Guattari. 2017. *Anti-Ojdip: kapitalizem in shizofrenija*. Prevedla Jelka Kernev Štrajn. Ljubljana: Krtina.

ki trdi, da enotna osredotočenost na rast v smislu denarne vrednosti agregatnih dobrin in storitev ter neskončna širitev gospodarstva nista vzdržna, sta v nasprotju z omejenostjo materialnih virov na Zemlji ter povzročata obsežno ekološko škodo. Namesto tega teorija kontrolirane rasti predlaga osredotočenost na pričakovano življenjsko dobo, zdravje, izobrazbo, dostop do stanovanja in do dela kot kazalnike blaginje ljudi. Glej Kallis idr. (2022) in D'Alisa, Demaria in Kallis (2019).


- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin.
- Giddens, Anthony. 1990. *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Gignac, Alain. 2002. »Taubes, Badiou, Agamben: Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today.« *Seminar Papers* 41:74–110.
- Kallis, Giorgos, Susan Paulson, Giacomo D'Alisa in Federico Demaria. 2022. *Zagovor odrasti*. Prevedel Marko Hočevar. Ljubljana: Inštitut za ekologijo in Inštitut Časopis za kritiko znanosti
- Kant, Immanuel. 1937. »K večnemu miru.« V Immanuel Kant, *Dve razpravi*, 53–99. Prevedel Izidor Cankar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kocijančič, Gorazd. 2008. »O razpotju razlage (Spremna beseda).« V Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja: komentar k Pismu Rimljanom*, 221–285. Prevedla Vera Troha. Ljubljana: Študentska založba.
- Kübler-Ross, Elizabeth. 1969. *On Death and Dying*. Hoboken, NJ: Routledge.
- Lacan, Jacques. 1985. *Seminar Jacquesa Lacana. Še: 1972–1973*, Knjiga 20. Prevedli Miran Božovič idr. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Liotard, Jean-François. 2002. *Postmoderno stanje: poročilo o vednosti*. Prevedla Simona P. Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Schmitt, Carl. 2005. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Taubes, Jacob. 2008. *Pavlova politička teologija*. Prevedel Roman Karlovič. Reka: Ex libris.
- Virno, Paolo. 2019. »Fenomen 'dèjà vu' in konec zgodovine.« *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 57 (7–8): 85–135.
- Zupančič, Alenka. 2019. *Konec*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Žižek, Slavoj. 2007. *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- . 2010. *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- . 2012. *Življenje v času konca*. Prevedla Simon Hajdini in Lidija Šumah. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2019. »Apokalipsa ožičenih možganov.« *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 57 (7–8): 5–29

Nirvana is a Waking Nightmare

Primož Krašovec

University of Ljubljana

primoz.krasovec@ff.uni-lj.si

 © 2023 Primož Krašovec

Abstract. The connection between capitalism and depression, which has already been established and documented in recent critical social and cultural theory, can be developed further. In existing literature, depression is seen as an affective disengagement from capitalist imperatives when capitalism's colonisation of the psychic and affective space reaches a critical point. Our main original contribution to the further development of this theory would be that, firstly, since depression is a disengagement from capitalism, capitalism no longer determines it, which means it can develop in other ways; and, secondly, that this further development of depression under capitalism is, at least in some respect, similar to Buddhist spiritual practices, especially its characteristic *non-attachment*. In the first section of the article we frame capital's indifference to materiality as a specific form of *non-attachment* on both the objective and subjective side of capitalism. On its subjective side this non-attachment can be either compensated by a new attachment to *non-attachment* or it can lead to depression, which involves a further *non-attachment*. In the second and third section we explore two modes of such complete depressive *non-attachment*: the first is a violent form of depression that strikes outwards at society, although in a non-attached and impersonal way; the second is a suicidal form of depression that aims to exit the social world to which all attachment is severed. In the fourth section we present a sort of a prequel and a historical alternative to Western capitalist depressive *non-attachment*, a mid-twentieth century Japanese Buddhist *non-attachment*, which is still violent and suicidal, but not as a reaction to an already developed capitalism, rather as an attempt of a preventive measure against it, which was subsequently met with a nuclear solution.

Key Words: Buddhism, *non-attachment*, depression, violence, suicide, nuclear solution

Nirvana je dnevna mora

Povzetek. Povezavo med kapitalizmom in depresijo, ki jo je nedavna kritična družbena in kulturna teorija že zaznala ter opisala, je mogoče

še razširiti. V obstoječi literaturi depresija nastopa kot afektiven umik od kapitalističnih imperativov, do katerega pride, ko je dosežena kritična točka kapitalistične kolonizacije psihičnega in afektivnega prostora. Naš glavni izvirni prispevek k nadaljnjemu razvoju te teorije bi bil, da, prvič, ker je depresija umik iz kapitalizma, je kapitalizem ne določa več, kar pomeni, da se lahko razvija na drugačne načine; in, drugič, da je ta nadaljnji razvoj depresije v kapitalizmu, vsaj v nekaterih vidikih, podoben budističnim duhovnim praksam, še posebej zanje značilni nenavezanosti. V prvem razdelku članka za kapital značilno indiferentnost do materialnosti označimo kot posebno obliko nenavezanosti, ki velja za tako objektivno kot subjektivno stran kapitalizma. Na njegovi subjektivni strani je mogoče to nenavezanost nadomestiti z novo navezanostjo na nenavezanost, lahko pa vodi v depresijo, kar pomeni poglobitev nenavezanosti. V drugem in tretjem razdelku raziskujemo dve obliki takšne popolne depresivne nenavezanosti: prva je nasilna oblika depresije, ki je usmerjena navzven, proti družbi, a na nenavezen in neoseben način; medtem ko je druga samomorilska oblika depresije, ki poskuša izstopiti iz socialnega sveta, s katerim je pretrgala vse vezi. V četrtem razdelku predstavimo neke vrsto predzgodbo in hkrati zgodovinsko alternativo zahodni depresivni nenavezanosti – japonsko budistično nenavezanost iz sredine 20. stoletja, ki je ravno tako nasilna in samomorilska, a ne kot reakcija na že vzpostavljeni kapitalizem, temveč kot poskus njegove preprečitve, ki pa jo je onemogočila jedrska rešitev.

Ključne besede: budizem, nenavezanost, depresija, nasilje, samomor, jedrska rešitev

Capitalism, *Non-Attachment* and Depression

Contrary to its common critiques, capitalism is not excessively materialistic but, if anything, excessively spiritual in its complete disdain towards material things and materiality as such. Even at the most elementary level of its structure – if we understand it as Marx's basic formula $M-M'$ – there is something spiritual about capitalism. This spirituality is expressed in a neglect of the material dimension of the economy. In order for free exchange of commodities to take place, there has to be a real abstraction (Sohn-Rethel 2021)¹ from their material properties, since different commodities have nothing in common on the material level. Capitalism becomes possible only when commodities express their value in money, this

¹ An abstraction that takes place in reality as opposed to mental abstractions that take place in thought.

unusual abstract-concrete thing (Heinrich 2006), which is material, but its materiality has no bearing on its function as an expression of value (it makes no difference whether money is made out of metal, paper or numbers on a computer screen). Money represents a material embodiment of capital's indifference towards materiality. Although it is true that capitalism is all about the money, this fact does not support an intuitive critique of capitalism as too materialistic. Rather, capitalism is all about the money precisely because material things do not matter.

Such spirituality of capitalism at the level of its basic structure also has effects at the level of everyday life in capitalism, which is also becoming increasingly spiritual. Our relation to things we consume is structurally similar to Buddhist *non-attachment* as a renunciation of grasping for things, which are ultimately fleeting and impermanent and attachment to them can therefore only bring suffering (Davis 2014). While Buddhist *non-attachment* does not stop at indifference towards material things and is instead crucial for the development of *non-attachment* towards one's intellect and ego and ultimately, the overcoming of the self, its starting stage is nevertheless very similar to attitudes towards materiality on both the side of capital and the side of human subjects of capitalism. Not allowing oneself to become attached to things is crucial to consumption in a situation of planned obsolescence and rapidly shifting trends and fashions. To avoid suffering that necessarily follows from attachment, today's consumer has to learn to treat commodities as always already obsolete. Even if/when it does not use Buddhist spiritual techniques, capitalism spontaneously develops its own Buddhist-like techniques of *non-attachment* as emotional and psychic survival techniques – an example would be the 'impermanence mindset' as a specific view of the phenomenal world that improves market-focused dynamic capability in a turbulent business world (Tian, Au, and Tse 2020). Capitalism is a realised exoteric (in a sense that it does not lead to any deeper spiritual transformation, but instils certain basic techniques and attitudes) Buddhism. Capitalism's indifference towards materiality automatically compels us to develop *some* form of *non-attachment*.

There is, however, more to capitalist Buddhism than adjustment to capital's indifference towards materiality since the subjective dimension of capitalist spirituality does not stop at consumer behaviour and corporate mindset, but overflows to other areas. In the shadows of corporate motivational workshops, mission statements and team building weekends there is also a dark, cold spiritual development with a potential for vi-

olence. Well-adjusted, corporate capitalist spirituality tends to develop a passion for constant change, uncertainty and new challenges. By doing so, it replaces the defunct attachment to things with an emotional attachment to impermanence (attachment to *non-attachment*) and can thus avoid the psychic and emotional dangers related to total *non-attachment*. However, outside of corporate control there are also runaway spiritual processes that do not merely replace one object of attachment with another, but instead take *non-attachment* further. This further development of *non-attachment* will be the focus of this article, with objective and subjective spiritual tendencies of capitalism providing the necessary context against which our exploration of further *non-attachment* will proceed. That is, the topic of this research is not the surface level capitalist consumerist or corporate *non-attachment* as such, but a deeper, darker *non-attachment* that follows in its wake.

When exploring psychic tendencies of twenty-first century capitalism, Fisher (2009, 31) also notes the importance of ‘impermanence mindset’ when he compares *Heat* (Mann 1995) with the old-fashioned 70s gangster movies. In *Heat*, criminals are, as opposed to *The Godfather* (Coppola 1972), no longer bound by customs, family, codes of honour or baroque hierarchies – the main character has a made up, generic name, no history and no attachment to anything. Like contemporary corporations, he develops a compensatory attachment to his *non-attachment*, a certain pride in his ruthlessness. Both gangsters as well as Wall Street figures of the late 90s and twenty-first century popular culture share the same cynical attitude and disdain towards old-fashioned attachments to people and things; however, their cynicism is not the opposite of the positive psychology-inspired corporate mantras, but rather just another iteration of the same logic of attachment to *non-attachment*.

At the objective level, capitalism has always had a bipolar structure (alternating periods of investment manias² and economic depressions). In the twenty-first century, however, this bipolar structure also redoubles itself at the subjective level (Fisher 2009, 35). At the level of individual psyche, the manic pole means a passionate affirmation of capital’s *non-attachment* to materiality, while the depressive pole results from the human psyche’s inability to keep up, resulting in burnouts and emotional emergency shutdowns. While such cases of individual bipolar disorders

² In psychology, mania designates acute abnormally elevated emotional, energy and activity levels.

not only exist but are on the rise, there is more to depression in twenty-first century capitalism than depressive episodes that are derivative of subjective manias. Or, while such cases do not differ significantly from depression that existed before and independently of capitalism (characterised by passivity, numbness and social withdrawal), there is also a whole another dimension of depression – ‘an awakening to a senseless world’ (Berardi 2009, 118) – at a distance from attachment-to-*non-attachment* capitalist manias. Depression itself has many neurological and psychological definitions, but the one we will stick to sees depression as ‘zero affect’ (Fisher 2014, 104), a total emotional emptying out. ‘Depression is not sadness, not even a state of mind, it is a (neuro)philosophical (dis)position’ (Fisher 2014, 106).

While the connection between capitalist acceleration and the rise of depression has been well documented (Fisher 2014; Fox 2009; Berardi 2009; Han 2017) and consists in showing that depression is triggered when the individual psyche is no longer able to keep up with the speed and intensity of capitalism, there is another side to depression that existing analyses overlook. Namely, while the onset of depression can be determined by capitalism, the very nature of depression (as emotional and affective shutdown) puts an end to this determination once depression sets in. This also means that depression can develop in ways that cannot be directly traced back to capital(ism) and allow for further development of *non-attachment*.

Our main thesis would be that capitalist structural indifference towards materiality has two immediate subjective effects: one is a *non-attachment* in the form of manic consumerist and corporate mindsets, which are immediately compensated for by new attachment to *non-attachment* (for example, consumers not being attached to any particular items, but to passionately keeping up with ever changing trends and fashions; and already mentioned corporate mindsets celebrating impermanence as a new thing to be attached to in equally passionate affirmation), and the other is depression as an affective disconnection from capitalist circuits. As opposed to mania, depression escapes capitalist determination and the cycle of compensatory attachments and can thus develop more complete forms of *non-attachment* which may include violence and suicide.

These new forms of depression are developed by following the logic of *non-attachment* further than safe compensatory attachment to *non-attachment*. While compensatory attachments preserve the individual’s emotional integrity (or even accelerate it into mania), continuous shed-

ding of attachments in depression leaves one with zero attachments, which also means zero emotional investments. One thus arrives at depression not through sadness, but through emotional emptying out and in such cases depression is not an extremely negative emotional state, but a psychic state without any emotions. Relations to the social world, however, still remain; they are just devoid of any emotional charge. A result of such *non-attachment* that extends from things to social relations is depressive realism (Alloy and Abramson 1988), a nightmarish awakening into a *samsara*³ that remains exactly as it is, only without the illusions caused by emotional attachments. The social world appears as meaningless. Meanings that we attach to it and to which we in turn get attached to are revealed as arbitrary and shallow coping mechanisms.

Where there were once motivation, goals, expectations and joy in new experiences or, alternately, sadness, disappointments and anxieties, there are now just senseless, ghastly social and psychic automatisms. Depressive realism means coming to terms with and affirming the total indifference of the world, which was always already there, although masked by illusions, caused by emotional attachments. Awakening changes nothing, *nirvana*⁴ is identical to *samsara* (Nāgārjuna 1995, 331). Depressive realism also marks a decisive shift in social subjectivity within capitalism. While the epistemological value of traditional Buddhism consisted of showing that beyond the illusion of permanence there are in reality just endless interdependent and relational becomings (Varela, Thompson, and Rosch 1993, 219–229), today it is capitalism itself that destroys any illusion of permanence. Consequently, capitalist subjectivity is no longer trapped in the illusion of permanence and is instead coping with impermanence and the related loss of any consistent meaning.

This process is at the same time a cultural mutation in a sense that popular culture that involves depressive realism is not its passive 'reflection', but precisely a site (or one of the sites) in which it is enacted and articulated. The use of examples from popular culture in what follows is inspired by a long line of thinkers like Fisher (2009), Berardi (2021), Parisi (2019) and Deleuze and Guattari (1986), that treat popular culture not as a representation of a social reality but instead as a different form of thinking (visual or literary) that can compound and inspire social and cultural theory.

³ A Buddhist term for a phenomenal world.

⁴ A Buddhist term for enlightenment.

Depression, *Non-Attachment* and Violence

In cinema perhaps no one captures the atmosphere of depressive dark awakening better than Nicolas Winding Refn in his two recent TV series, *Too Old to Die Young* (Winding Refn and Brubaker 2019) and *Copenhagen Cowboy* (Winding Refn 2023). Miu, the main character of the second, is a human good luck charm from the Balkans, stranded in Copenhagen after being sold into slavery at the age of seven. She rarely speaks, but is not withdrawn – she is present and intensely aware yet without any emotional responses. She moves through her captive house as in a nightmarish script, does as she is told without urgency but also without hesitation, going through the motions of social choreographies in a state of functional, ‘walking’ depression. She is neither passively resigned nor actively engaged. Her blank facial expression, coupled with an intense stare, remains the same regardless of what is happening around her. After realising that her captive house also holds several severely abused sex workers, Miu laconically exclaims: ‘It is a cold world.’ She is not exactly passive although she might appear so from the perspective of the non-depressed, where being passive is synonymous with ‘just following the script’ or ‘going through the motions.’ Miu certainly does that, but from the perspective of depressive realism everyone does – and things like intentions are merely illusions, caused by emotional over-investment in the world.

This is precisely one of the key realisations of the dark awakening – in samsara, nothing changes if emotional attachments are removed, we are still going through exactly the same motions in exactly the same way. With or without emotional attachments we are always already social automatons. There is, however, another form of social action that only becomes possible within the cold world of depression, and that is violence. By this we of course do not mean that every violent action is depressive – far from it – and neither that every depression will necessarily turn violent, rather that violence is one of the few ways in which a detached, disillusioned depressive can reengage with the world and that depressive violence is one of the new (as well as very dark and disturbing) modes of (a)social violence in the twenty-first century. As opposed to ‘ordinary’ violence, though, depressive violence is driven by neither passion nor calculation but comes from a place of zero affect and *non-attachment*. Berardi notes something similar in his discussion of the contemporary school shooters: for example, Seung-Hui Cho, responsible for the Virginia Tech shooting in 2007, was diagnosed with a major depressive dis-

order and experienced severe affective paralysis and dissociation (Berardi 2015, 75).

Miu fits the profile of dissociated depressive killer perfectly. During the series she encounters many situations in which she exercises violence and she carries it all out in the same impassioned, yet intense way. There is not a trace of pre-mediation, intention or retroactive rationalisation⁵ or anything else resembling emotional involvement, yet Miu's killings are also neither psychopathic random nor compulsive actions. Violence unleashed by Miu seems shocking, excessive and irrational precisely because it is so impersonal and follows a logic that is alien to the common social world. It is a logic of the war machine: 'The martial arts do not adhere to a *code* [...] but follow *ways* [...]'. Martial arts always involve 'learning to [...] undo oneself [...], the undoing of the subject' (Deleuze and Guattari 1987, 400, emphasis added). Depressive realism is also a *way* of undoing oneself and of undoing the subject, which is another feature that it shares with Buddhism. Its violence thus necessarily runs against the grain of the social and counter to its ordinary, domesticated and predictable forms of violence.

Once the ego-oriented subject is undone by emotional disinvestment, what remains is not a catatonic passivity – perhaps the most misleading prejudice of ego-oriented psychology is that it precludes any possibility of subjectivity and thus social action beyond the ego by equating the ego with subjectivity as such (Nishitani 1982, 14–18) – but a different, egoless, impersonal form of subjectivity. The new subjectivity is empty but not in a sense that emptiness⁶ replaces the ego as the grounding of subjectivity and functions in the same way that ego did before, but in a sense of a fundamental subjective destitution, followed by a restitution not on a different grounding, but as a formation of empty subjectivity, subjectivity that is not external to action (as its source) but identical with it and groundless.⁷

Such subjectivity is analogous to the alien, senseless becoming of cap-

⁵ In psychology rationalisation designates a retroactive just-so justification for our actions, whose real determination is unconscious and therefore inaccessible to conscious reflection and supervision.

⁶ In Buddhism emptiness designates the absence of any positive, firm or sound basis for the self and is thus a part of the realisation that the self is an illusion as well as its practical overcoming.

⁷ In Buddhism groundlessness designates a process of uncertain and ever-shifting becoming.

ital. They are both aimless (or rather, their aim merges with and becomes inseparable from the process) and impersonal, with the difference being that capital engages in endless and boundless production, indifferent to the social code, while depressive violence engages in violence, equally indifferent to the social code. Or, a new, depressive realist capitalist subjectivity is empty in the same way capital is, with the difference being only that capital discards any outside purposes that would confer any meanings to its process, while depressive realist subjectivity discards the ego as a meaning making device. Both objective and subjective dimensions of the capitalist process are becoming Buddhist in the same movement.

In another Winding Refn masterwork, *Too Old to Die Young*, the main character Martin is, similarly to Miu, a functional depressive. His psychic interiority is as empty of inherent validation sources as the outside world is empty of inherent meaning. He barely speaks and his face is devoid of emotional expression, but not in a sense of a catatonic retreat; it is rather a non-expression of impersonal awareness. *Too Old to Die Young* is also placed in a cold world and is as dark and violent as *Copenhagen Cowboy*. Martin gets entangled in extremely disturbing and violent events from the very start but the most transformative event in the series is his encounter with Diana, a secretive para-Buddhist guru. Under her influence Martin transforms into a karmic weapon, a vigilante killing automaton with the grace and innocence of Kleist's (2022, 268) marionettes that never 'strike an attitude'. Unlike the usual cinema vigilantes, he gets no satisfaction from those acts and bears no resentment towards the dysfunctional social system that enables the monsters that he kills. Ultimately, he also meets his end by torture and dismemberment at the hands of the Mexican drug cartel he offended with the same indifference as everything else. In depressive realism 'the borders between one's body and the surrounding universe are blurred, and so is the difference between killing and being killed' (Berardi 2015, 56).

Thorough the series Martin develops and perfects a kind of non-emotional state of neither euphoria neither dysphoria. He is not bound by social codes, and feels no guilt nor fear of repercussions. His violence is impersonal and emotionless without any leftover ego issues and his killings represent a sublime automatism, an alien force that is neither calculating nor psychopathic and neither moralist nor evil. They are pure action in a sense that they are not guided by any expectation or intention but also in a sense of pure, unmediated awareness that is indistin-

guishable from movement (Herrigel 1999, 42–43), an innocence of cold fury.

While meditating out loud on the incoming dark hybrid neo-fascist/neo-woke future – where violence, ignorance and hate will be exalted and narcissism, impulsive indulgence and perversity will be seen as virtues – in the series finale, Diana also foresees an emergence of a new mutation, made possible by the implosion of man in a wash of blood and silence, a mutation that will usher in a new dawn of innocence. Such subjective and cultural mutation, resulting in a new innocence in relation to violence, might already be underway. According to Kleist (2022, 273), original grace and innocence, as exhibited by a fencing bear and dancing marionettes, unburdened by self-conscious intentions and ego-centred reflection, can only be regained not by a regression to a pre-conscious state but by eating from the tree of knowledge again, and current forms of dark Zen might be just that.

To sum up the argument thus far: in this section we have connected depression as *non-attachment*, triggered by but at the same time no longer determined by capitalist indifference to materiality, to a specific mode of violence, which is made possible (but in no way necessary) by depressive *non-attachment*. Such violence is impersonal and asocial and motivated by neither passion nor calculation. Examples of such violence can be found in Winding Refn's cinema and in sociological investigations of contemporary school shooters.

Depression, Non-Attachment and Suicide

Development of a new form of (a)social violence is, however, not the only possible way depressive realism can play out. Its violent dimension can also be turned inwards as suicide and its *non-attached* relation to the world can be gentle and compassionate. The best example of the latter in contemporary cinema is perhaps Joachim Trier's seminal *Oslo, August 31* (Trier 2011), which might also be the best twenty-first century cinematic portrayal of depression.

Oslo, August 31 conveys a quite unique sense of depression that means total alienation and detachment from the social world, but does not involve any sadness or resentment and also, unlike *Too Old to die Young* and *Copenhagen Cowboy*, no hostility or violence. *Oslo, August 31*'s main character, Anders, a recovering heroin addict, is a social outcast but not a social failure because he is not striving to reengage. He does not feel wronged by the world nor does he perceive his alienation as an injustice,

he rather just lost his step with the social world and landed outside. His depression is not a result of a sudden tragic, traumatic event, but a non-dramatic adjustment to his social expulsion.

Anders's exit from the social world and disenchantment with it comes by way of his heroin addiction, which lays bare the arbitrariness of social rituals. Contrary to the lives of social strivers, who aim to maximise their human capital in endless positive feedback loops⁸ (ever more money, consumption, health, fitness, fashion; ever expanding social circle and social life; ever trendier diets and exercise regimens and so on), experience euphoria (with alternating episodes of burnouts) and suffuse their lives with artificial meanings, the addict's life is reduced to a single compulsion whose meaninglessness is perfectly transparent (James 2013): search for a hit, take a hit, build tolerance, search for a higher dose hit ... H-H'.

Although it is more obvious there, capitalism is not structured like an addiction only in the sphere of consumption but also in its primary sphere, that of production. In the sphere of consumption, addiction is subjectively experienced as an irrepressible inner need to, for example, check every social media outlet every few minutes or to buy the latest smartphone or clothing article as soon as it becomes available. In the sphere of production, addiction has a similar structure of compulsion,⁹ but is instead experienced as an outside imposition – the pressure of competition forces each individual capital to ceaselessly accrue ever increasing amounts of surplus value (Heinrich 2012, 16). Social rituals, even if they are not economic in the narrow sense, tend to reproduce the originary self-expanding compulsion of capital. What makes drug addiction special is not that it is addictive (popular culture, social media and lifestyle trends can be just as addictive as drugs) but that it is impossible to construct a meaning or a higher purpose around it. Addiction expels the addict out of the social loop not because they are addicted, but because their addiction cannot be imbued with artificial meanings. Drug addiction can be an efficient shortcut to Buddhism that requires no con-

⁸ In cybernetics a feedback loop designates a circular process, whereas an output of a previous action serves as an input for the next action within the same process – an example would be surplus value from the previous production cycle serving as an investment in a new production cycle within the same process of capitalist accumulation. A positive feedback loop means increasing outputs, whereas with negative feedback loop outputs remain constant.

⁹ In psychology compulsion designates repetitive behaviours that a person feels the urge to repeat over and over as in, for example, obsessive-compulsive disorder.

scious effort since in addiction social illusions tend to drop off by themselves.

An active addict is, however, too consumed by their habit to develop Buddhist-like *non-attachment* but rather perpetuates an extreme form of attachment (the addiction itself), only absent illusory meanings. *Non-attachment* sets in only if/when they try to quit, like Anders. As the frenetic pace of alternating anxiety when hunting for drugs and the thrill of getting high wear off, what sets in is an unexpected emptiness. While capitalist compulsions set you free from attachment to material things due to capital's characteristic indifference to materiality, that process can be countered by compensatory reattachments to impermanence and ever shifting trends and fashions. Drug addiction is, however, also a form of reattachment, but has no meaning – the raw compulsion of addiction is laid bare. As such, drug addiction sets you free from artificial meanings, attached to compulsions. A successful recovery from drug addiction, on the other hand, sets you free from even the need for drugs and leads, at least in the case of Anders, to *non-attachment*. When first artificial meanings and then compulsions behind them are thrown off there is a perfect stillness as material things are empty, social meanings are empty and social rituals are empty as well. Depressive realism sets in and the world changes irreversibly. Throughout most of the movie Anders looks like he just woke up in a world that is completely closed off for him. *Oslo, August 31* chronicles his last day, which he spends exploring this alien world on his day off from rehab.

Key scenes in the movie all deal with Anders's terminal disconnection from the social world – there is no crack open in the social world for him to come back but there is no intention to go back on his side, either. Rather, he calmly observes the world as if to make sure there are no meanings and attachments left. In perhaps the most powerful scene of the movie, Anders finds himself in a cafe, where he sits alone, motionless and expressionless, while surrounded by the noise of other people's chatter. They gossip, share, enthuse about their vacations and the future, while Anders does not judge them or despair about the shallowness and superficiality of it all (an attitude which would still betray an attachment, although an emotionally negative one, to the world). What the scene conveys is rather a sense of overwhelming compassion in an original Buddhist sense, i.e. not pity as a dismissive attitude that pretends to be humble, but an impersonal, non-attached acceptance of samsara just as it is, without illusions or emotional interference (as in, true compas-

sion becomes possible only when emotional attachments – as ego issues – retreat).

Throughout the movie Anders continues to make rounds of the world he used to know, going through the motions of an unsuccessful job interview, a visit to his old dealer, a house party, already certain of his suicide and wandering around as if already dead – which is a characteristically (Zen) Buddhist stance (Victoria 2006, 473). At the end of the movie, he finds himself partying through night time Oslo, but even this peak experience of careless abandon changes nothing for Anders as he leaves to take one final hit. His detachment is complete, there are no traces of anger at or revenge on society in his suicide, just self-erasure and disappearance.

The difference between the usual and the Buddhist-like depression becomes obvious if we compare *Oslo, August 31* to the novel on which it is (loosely) based, Drieu La Rochelle's *Will o' the Wisp* (1931). In it, the main character, Alain, a heroin addict, similarly traverses the social world to which he no longer belongs and commits suicide at the end, but his relation to the world is full of disappointment and resentment. His attachments remain in place, they just invert their emotional charge and become intensely negative and his final act amounts to making a point and taking revenge on the social milieu which did not love him enough. On the contrary, Anders's suicide is not an emotional statement that affirms the self one last time, it is rather an end point of an impersonal exit from the social world, an exit that does not involve any emotional attachments at all.

To sum up the argument in this section: the new, Buddhist-like depression can (but does not have to) turn violent in two ways, either as outward asocial and impersonal violence, described in the previous section, or as inward violence, manifested as suicide. In the latter case suicide means an exit from the social world that completes a depressive *non-attachment* to it.

Buddhism, *Non-Attachment* and Suicide

In this last section we will develop an argument that is not a direct continuation of our main one, but is still complementary to it – i.e. an exploration of the relations between *non-attachment*, violence and suicide in Eastern Buddhism that was developing in the mid-twentieth century alongside and in opposition to encroaching capitalism. Although it was completely erased from reductive contemporary new age Western appropriations of it, Buddhism, even in its traditional Eastern form and not

only in a depressive realist one described earlier, has always had a dark, violent underside and a special relation to suicide. Meditations on violence and weapons training always had an important role in Japanese Zen Buddhism, where they were not, or at least not exclusively, used instrumentally. Instead, they were an integral part of spiritual practice, whose aim was the fusion of the mind, movement and weapons in the art of archery or swordsmanship (Herrigel 1999) – the subject becomes the weapon as a way of abolishing oneself as a subject.

Isao, the main character of Mishima's late masterpiece *Runaway Horses* (1st edition 1969), the second part in *The Sea of Fertility* series, can be seen as such a sentient and intelligent but non-subjective weapon. Although it has been criticised as the weakest book in the series precisely because of the supposedly weak and shallow characterisation of Isao, who can be seen as too straightforward and one-dimensional (White 1973), a more charitable reading could also interpret Isao as becoming a Buddhist (although he abhors official Buddhism and prefers Shinto) suicide machine by progressively stripping away everything that makes him human (and thus a good character by ordinary standards), that is, precisely his psychic depths, complex motivations, conflicting intentions and emotional entanglements. In contrast to brooding, contemplative Honda, his co-main character, who is prone to reflection, Isao is like a sword in mid-swing, violent and suicidal at the same time, but, however, not depressive. He is rather full of calm resolution and determination that is irreducible to effort-reward calculations and, since the stakes are much higher, transcends any sense of achievement. 'Never seeking power' he 'goes forth to certain death' (Mishima 2000, 205). Power is not sought, but enacted through pure action. His violence is non-instrumental, it aims at nothing outside itself and exhausts itself in the purity of violent action as such, the only innocence remaining in a fallen world. Purity consists precisely in accomplishing nothing, in not being attached to any aims or goals nor tying one's actions to intentions or motivations.

Similarly to Anders in *Oslo, August 31*, Isao wanders through the novel as if already dead, committed to suicide since the very beginning. His relation to the world is anything but gentle and compassionate, though. Isao's *non-attachment* is a result of a powerful aversion. As in Evola's (1996, 79) controversial take on early Buddhism, he exits the world out of disgust and his freedom from attachment is expressed in power, not indifference. The problem with the world is not – as it can be in Christian or watered down Western Buddhist renunciations of the world – that it is

too filled with lust, passions and temptations, but precisely the opposite – it is too bland, passionless and vulgar, so the only relation to the world is a violent, not withdrawn and compassionate, rejection. And since this rejection involves rejecting not just the effects, but also the causes of the corruption of the world, that also means a rejection of attachments, intentions and strivings, thus also transforming the violent relation to the world into an impersonal and empty one. Isao expresses this when he addresses his followers before they set out for their hopeless attempt at a right wing coup: ‘You who are left, with no hopes and no expectations whatsoever, are you willing to throw away your lives on an act that probably will amount to nothing at all?’ (Mishima 2000, 204–205).

Once his uprising fails, Isao becomes a kamikaze without a target. His suicide, previously inseparable from inflicting deaths upon the enemy, remains certain but becomes separate from the outward oriented violence – his death would not be a suicide by battle, but rather a traditional samurai style secluded one. After being released from prison at the end of the novel, Isao, like an arrow that was merely temporarily diverted rather than put back into a quiver, resolutely carries out his part of the assignment by assassinating a corrupt business leader, but this action is just a prelude to his inevitable suicide. As in the words from a last letter by a young kamikaze ‘cherry blossoms glisten as they open and fall’ (Inoguchi and Nakajima 1958, 201), Isao’s suicide is not an act of desperation or resignation, but an ultimate act of power, a soaring out of the world after a fleeting blink of existence, like when ‘the moon appears in the water but does not get wet nor is the water disturbed by the moon’ (Dogen 1975, 20). In another of his late works, a meditation on action, power and violence, *Sun and Steel* (1st edition 1968), Mishima wrote about how, during his martial arts training, he ‘glimpsed from time to time another sun [...] a sun full of fierce dark flames of feeling, a sun of death that would never burn the skin yet gave forth a still stranger glow’ (Mishima 2003, 42). Perhaps it was this strange dark sun that ‘soared up and exploded behind his eyelids’ (Mishima 2000, 421) at the instant of Isao’s suicide.

Both *Runaway Horses* and *Sun and Steel* were written shortly before Mishima’s own timely samurai-style suicide – timely in a sense that it just about avoided the onset of capitalist spirituality that ushered forth realised Buddhism and depressive realism as its unintended side effects. Since its introduction in Japan in the sixth century, Zen Buddhism has always been tied to its warrior culture and martial spirit (Adolphson 2007) and influenced them in an important way (Leggett 2003), reaching its

darkest and at the same time terminal point during the Second World War. In a controversial wartime Zen interpretation, abandonment of the ego, demanded of all Japanese soldiers but especially of kamikaze 'special attack units', would be followed by a higher unity with the divine Imperial self (Victoria 2006, 230–304). But while the kamikaze, by extinguishing the instinct of self-preservation as the very root of individual self (Victoria 2006, 260, 285) transformed themselves into living suicide weapons, they were still defeated by an even darker and more monstrous force, the atomic bomb, where extinction is on the side of the machine and chemical reactions and not human self-overcoming. Hiroshima marked the end of the Eastern articulations of the dark Zen, leaving only Western, capitalist depressive realism in its wake.

Notes

'Nirvana is a Waking Nightmare' is an apocryphal saying, attributed to Buddha (Reps 1957, 163). The saying has been slightly altered for poetic purposes.

References

- Adolphson, Mikael. 2007. *The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sohei in Japanese History*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Alloy, Lauren, and Lyn Yvonne Abramson. 1988. 'Depressive Realism.' In *Cognitive Processes in Depression*, edited by Lauren Alloy, 223–265. New York: Guilford.
- Berardi, Franco 'Bifo.' 2009. *Precarious Rhapsody*. Translated by Arianna Bove et al. London: Minor Compositions.
- . 2015. *Heroes: Mass Murder and Suicide*. Translated by Félix Guattari. London: Verso.
- . 2021. *The Third Unconscious*. London: Verso.
- Coppola, Francis Ford, dir. 1972. *The Godfather*. Paramount Pictures. 2 hrs., 55 min.
- Davis, Leesa S. 2014. 'Mindfulness, Non-Attachment and Other Buddhist Virtues.' In *The Handbook of Virtue Ethics*, edited by Stan van Hooft, 306–317. Durham: Acumen.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. 1986. *Kafka*. Translated by Dana Polan. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- . 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Dogen, Zenji. 1975. *Shobogenzo: The Eye and Treasury of the True Law*. Translated by Kōsen Nishiyama and John Stevens. Tokyo: Daihokkaikaku.
- Drieu La Rochelle, Pierre. 1931. *Le feu follet*. Paris: Gallimard.
- Evola, Julius. 1996. *The Doctrine of Awakening: The Attainment of Self-Mastery According to the Earliest Buddhist Texts*. Translated by H. E. Musson. Rochester, NY: Inner Traditions.

- Fisher, Mark. 2009. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* London: Zero Books.
- . 2014. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. London: Zero Books.
- Fox, Dominic. 2009. *Cold World: The Aesthetics of Dejection and the Politics of Militant Dysphoria*. London: Zero Books.
- Han, Byung-Chul. 2017. *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*. Translated by Erik Butler. London: Verso.
- Heinrich, Michael. 2006. 'A Thing with Transcendental Qualities.' MROnline, November 3. <https://mronline.org/2006/11/03/a-thing-with-transcendental-qualities-money-as-a-social-relationship-in-capitalism/>.
- . 2012. *An Introduction to the Three Volumes of Marx's Capital*. Translated by Alexander Locascio. New York: Monthly Review Press.
- Herrigel, Eugen. 1999. *Zen in the Art of Archery*. Translated by Richard Francis Carrington Hull. London: Vintage.
- Inoguchi, Rikihei, and Tadashi Nakajima. 1958. *The Divine Wind: Japan's Kamikaze Force in World War II*. Translated by Roger Pineau. Annapolis, MD: United States Naval Institute.
- James, Arran. 2013. 'To Cultivate an Active Suicidality.' *Synthetic Zero*, July 19. <https://syntheticzero.net/2013/07/19/to-cultivate-an-active-suicidality-possibility-and-suicide>.
- Kleist, Heinrich von. 2022. *Selected Prose*. Translated by David Constantine. New York: Achipelago Books.
- Leggett, Trevor. 2003. *Samurai Zen*. 2nd ed. London: Routledge.
- Mann, Michael, dir. 1995. *Heat*. Warner Bros. 2 hrs., 50 min.
- Mishima, Yukio. 2000. *Runaway Horses*. Translated by Michael Gallagher. New ed. London: Vintage.
- . 2003. *Sun and Steel*. Translated by John Bester. Tokyo: Kodansha.
- Nāgārjuna. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Translation and commentary by Jay L. Garfield. Oxford: Oxford University Press.
- Nishitani, Keiji. 1982. *Religion and Nothingness*. Translated by Jan Van Bragt. Berkeley, CA: University of California Press.
- Parisi, Luciana. 2019. 'Xeno-Patterning.' *Angelaki* 24 (1): 81–97.
- Reps, Paul. 1957. *Zen Flesh, Zen Bones*. London: Penguin.
- Sohn-Rethel, Alfred. 2021. *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. Translated by Martin Sohn-Rethel. Leiden: Brill.
- Tian, Vane Ing, Alan Au, and Alan Tse. 2020. 'Impermanence Mindset and Market-Focused Dynamic Capability.' *Journal of International Consumer Marketing* 33 (1): 84–97.
- Trier, Joachim, dir. 2011. *Oslo, August 31st*. Nordisk Film Distribusjon. 1 hr., 35 min.
- Varela, Francisco, Evan Thompson, and Eleanor Rosch. 1993. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology.
- Victoria, Brian Daizen. 2006. *Zen at War*. 2nd ed. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

White, Edmund. 1973. 'Too Good to be True, at Least Too Good to be Interesting.' *New York Times*, June 24. <https://www.nytimes.com/1973/06/24/archives/runaway-horses-by-yukio-mishima-translated-from-the-japanese-by.html>.

Winding Refn, Nicholas, creator. 2023. *Copenhagen Cowboy*. byNWR.

Winding Refn, Nicholas, in Ed Brubaker, creators. 2019. *Too Old to Die Young*. Space Rocket Picrow.

Pedagogika in filozofija
Pedagogy and Philosophy

»O najljubših knjigah se je v šoli težko pogovarjati«: bralno izkustvo pri osmošolcih

Ana Vogrinčič Čepič

Univerza v Ljubljani

ana.vogrinciccepic@ff.uni-lj.si

 © 2023 Ana Vogrinčič Čepič

Povzetek. V svojem prispevku želim na osnovi intervjuja v fokusni skupini, ki sem ga izvedla z učenci osmega razreda, in na podlagi svojih preteklih raziskovanj analizirati, kako mladi razmišljajo o branju; kako ga osmišljajo in kako reflektirajo svoje bralne prakse. Njihova pričevanja osvetljuje v navezavi na sodobna dognanja bralnih raziskav, predvsem tistih, ki se ukvarjajo s konkretnim bralcem in z njegovim bralnim doživetjem, in se pri tem osredotočam na pomen izkustvenega pogovora kot ključnega izhodišča za zapeljevanje v branje. Ker se kot osrednja problematika pokaže odnos med šolskim branjem in branjem za užitek, se v članku posvetim dobrim praksam bralne pedagogike, ki bi branje za užitek pripeljale tudi v šole, in skušam oblikovati smer-nice za bolj vključujoče razumevanje sodobnega bralnega vedenja pri mladih.

Ključne besede: bralno doživetje, mladi bralci, šolsko branje proti branju za užitek, pogovor o branju, bralna pedagogika

‘In School, It’s Hard to Talk about Favourite Books ...’: Reading Experience With 8th Grade Elementary School Students

Abstract. Based on a focus group with eighth graders and my earlier interviews on reading, this article analyses how young people think about reading, how they understand it, and how they think about their reading practises. Their statements are examined in the context of current findings in reading studies, particularly those that focus on the concrete, empirical reader and his or her reading experience. Emphasis is placed on the importance of experiential talk, which can serve as a crucial starting point for enticing readers to read. With this age group, the relationship between compulsory reading and pleasure reading proves to be a key challenge. Therefore, the article also looks at best practises in pleasure reading pedagogy that would enable reading for pleasure in

school and seeks to provide a broader understanding of young people's reading behaviour today.

Key Words: reading experience, young readers, school reading vs. reading for pleasure, reading conversation, reading pedagogy

Uvod

Bralna kultura mladih je bila tako rekoč od nekdanj vir polemik, nenazadnje se prav na branje romanov veže ena najzgodnejših moralnih medijskih panik, ki najbolj zadeva ravno mlade (Bollman 2016; Pearson 2005; Taylor 1943; Vogrinčič Čepič 2008).¹ Vsaj zadnji dve desetletji pa se o branju mladih polemizira predvsem v navezavi na spremembe, ki jih je na področje bralnih praks prinesla digitalizacija. T. i. zaslonko branje je namnožilo in heterogeniziralo načine procesiranja besedil ter spremenilo bralno razumevanje; hkrati s tem se beleži upad branja (tiskanih) knjig itd. (Baron 2015; Carr 2010; Mangen in Kuiken 2014; Weel 2019; Wolf 2018).

A prav premik pozornosti na nove načine branja je pomembno osvetlil doslej marginalizirano polje preučevanja samega bralnega vedenja in odprl bralne raziskave v smeri raziskovanja ne le tega, kaj, pač pa tudi, *kako* beremo. To v središču neizogibno postavi konkretnega bralca z njegovimi specifičnimi potrebami, željami in osebnim izkustvom.

Najnovejša spoznanja o branju kot večplastnem individualnem doživetju nam – skupaj s historično refleksijo – pomagajo bolje misliti bralno izkustvo mladih, ki se jih v dominantnem diskurzu pogosto preozko ukaluplja, vnaprej klasificira in (napačno) diagnosticira. Občutljivo ravnanje z izsledki preučevanj osebnih bralnih izkušenj, tj. tega, kar bralec sam pove o svojem branju, je zato ena bistvenjših nalog vseh tistih, ki se tako ali drugače ukvarjamo z bralno kulturo in njenim spodbujanjem.

V pričujočem članku želim na osnovi intervjuja v fokusni skupini, ki sem ga izvedla s skupino osmošolcev, razgrniti kompleksnost bralnega doživetja kot celostne, telesne, mentalne in družbene prakse ter pojmovanje branja odpreti za nove osmislitve v kontekstu vsakdanjega življenja in osebne izkušnje. Pri tem so mi tako v izvedbenem kot v interpretativnem delu pomagali izsledki individualnih intervjujev o branju, ki sem jih

¹ Romani so v 18. stoletju s svojo vsebino in formo v slogu fikcionalizirane realnosti ter z uveljavljanjem tihega, zasebnega branja, bolj kot kateri koli žanr dotlej omogočili čustveno poistovetenje z junaki, kar je sprožilo številne bojazni o njihovi škodljivosti za duševno in telesno zdravje.

med letoma 2018 in 2022 izvajala v Vodnikovi domačiji (Vogrinčič Čepič 2019).

V prvem delu načrtam epistemologijo preučevanja branja in pokažem, da je celostno in večdimenzionalno razumevanje branja pravzaprav dokaj nov pojav; v drugem oz. osrednjem delu opisujem izvedbo intervjuja z izbrano fokusno skupino in s pomočjo tematske analize prikažem izsledke; v tretjem pa se ob refleksiji povedanega, ki problematizira predvsem razmerje med obveznim in prostovoljnim branjem, osredotočim na dobre prakse t. i. bralne pedagogike.

Epistemološka umestitev problematike: branje kot kompleksna in večplastna praksa

Branje ni in nikoli ni bilo samo golo dejanje razuma. Neizogibno se zgodi v prostoru in času ter v interakciji med bralcem in objektom besedila. Prav transformacije slednjega vedno znova pokažejo, kako zelo nosilec besedila zaznamuje prakso branja.

Antični svitki, ki so bili popisani na gosto in brez presledkov (lat. *scripta continua*), so zahtevali obe roki in – vsaj praviloma – tudi branje naglas, kodeks prinese listanje in uveljavi tiho branje, z digitalizacijo pa besedilo potone v generični e-napravi in izgubi avtonomnost lastnega objekta. Izkušnja branja kot poslušanja je spet povsem drugačna, tako zelo, da je mnogi sploh nimajo za branje (Birkerts 2006; Richards Cooper 1993).

A učinki drugačnega rokovanja z nosilcem besedila presegajo zgolj spremembo drže in sežejo precej globlje: po teoriji utelešene kognicije telesnost oz. materialnost dejanja namreč vedno pomembno determinira njegove kognitivne učinke (Rowlands 2010; Sadoski 2018; Wilson 2002).

Pojav novih bralnih naprav in nanje vezanih specifičnih bralnih stilov, ki konkurirajo starim, zgodovinsko torej ni nič novega, novo pa je to, da lahko s pomočjo razvoja znanosti in sodobnih metodologij dokažemo in raziščemo raznolike vplive ne le teh nosilcev besedila, pač pa tudi drugih dejavnikov izven teksta, zlasti npr. okoljskih in emocionalnih, ki tvorijo širši kontekst bralčevega srečanja z besedilom in določajo tako razumevanje kot doživljanje besedila, s tem pa celotno bralno izkušnjo (Balling idr. 2019; Burke in Bon 2018; Kuzmičová idr. 2018; Mackey 2016; McLaughlin 2015; Vogrinčič Čepič in Kotrla Topić 2021).

Obenem, a ne brez zveze s prej povedanim, vse več raziskav dokazuje, da branje, sploh branje fikcije, pogloblja empatijo, da ima telesne, čustvene in nevrološke učinke na bralca (Hakemulder in Koopman 2015; Kidd in Castano 2013; Keen 2010; Schilhab, Balling in Kuzmičová 2018).

To drži ne glede na to, na kateri napravi beremo, kaj in kako, čeprav se učinki seveda ustrezno razlikujejo. Vsako branje je zato zgodba zase, edinstveno in specifično, in ga je mogoče celostno zajeti samo z upoštevanjem konkretnega bralca.

Zanimanje za bralca znotraj sodobne literarne vede najprej vpeljejo t. i. recepcijske raziskave v 70. letih prejšnjega stoletja, ki dotedanjo osredotočenost na besedilo zamenjajo s fokusom na bralčevo interpretacijo. A kljub raznolikosti recepcijskih teorij in šol njihov bralec ostaja abstrakten teoretski koncept, ki je vselej skonstruiran v odnosu do besedila in je kot tak še daleč od konkretnega posameznika »iz mesa in kosti«.

K preučevanju dejanskega bralca in njegove individualne realnosti pomembno prispevajo novi historizem, postkolonialne raziskave in raziskave spolov pa tudi zgodovina branja ter raziskovalni pristopi medijskih in kulturnih študijev, antropologije, psihologije ter nevroznanost (Littau 2006). Zanimanje za bralno doživetje v 90. okrepi tudi t. i. afektivni obrat v humanistiki (Clough in O'Malley Halley 2007).

Znotraj literarnih ved realnega, konkretnega bralca najbolj zajamejo t. i. empirične literarne raziskave, ki lahko s svojimi raznolikimi in pogosto hibridnimi metodami preučevanja najbolje ujamejo neposredno izkustvo, tako v luči interpretacije pomena kot tudi čutnega in čustvenega odziva bralca. A tudi med empiričnimi literarnimi raziskavami je mnogo takih, ki bralca predvsem kvantificirajo, manj pa je celostne, kvalitativne, etnografske obravnave, ki sicer temelji na majhnih vzorcih, a odpira pomembne uvide v razumevanje osebnega bralnega vedenja (Denscombe 2010). Kot pravi Gabrielle Cliff Hodges (2016, 22), »je ena naših ključnih nalog, da odkrijemo kar največ, kar lahko, o tem, zakaj ljudje berejo, ne pa, da delamo raziskave, ki samo generirajo podatke o tem, koliko berejo«.

Eden najdostopnejših, najbolj nagrajujočih in zato tudi priljubljenih raziskovalnih pristopov tega tipa je intervju, tako poglobljeni individualni polstrukturirani intervju kot intervju s fokusno skupino (Arizpe in Cliff Hodges 2018, 181) – oba sta vseskozi ključni osnovi mojega raziskovalnega dela.

Metodologija

Postopek, cilj in namen

Moje preučevanje branja temelji na kvalitativni analizi individualnih in skupinskih pogovorov s konkretnimi bralci o tem, kako berejo. Pri tem je bistveno, da se pogovor ne vrti primarno okrog samih besedil, pač pa je v

središču branje kot tako, tj. proces branja in doživljanje branja, branje kot čutno, čustveno in miselno izkustvo. Verjamem, da se lahko s tem vsaj deloma izognemo vrednotenjskim implikacijam, ki se močneje občutijo pri govoru o tem, *kaj* beremo, kot pa pri opisu osebnih bralnih doživetij in ritualov. Poleg tega je pogovor o branju že v izhodišču bolj povezovalen, saj ima z branjem vsak vsaj neko izkušnjo in je zato že sam po sebi opremljen za sodelovanje, medtem ko je debata o (konkretnih) knjigah, avtorjih oz. zgodbah hitro izključujoča in nepoznavalcu lahko vzbudi občutek neustreznosti ali celo manjvrednosti.

Moja naloga je, da sogovorniku pomagam reflektirati in ubesediti njegovo bralno izkustvo. Govoriti o nečem, kar se zdi samoumevno, morda celo banalno, in je v vsakdanjem življenju redko tema razprave, namreč ni vedno enostavno. Po mojih izkušnjah pogovor najlažje steče, če sogovorniku najprej pustim, da sam prosto spregovori o svojem branju, in šele potem začnem postavljati posamezna podvprašanja. Kaj izpostavi oz. česa ne omeni, kako kaj pove, kaj omeni najprej, kaj med sabo poveže in kakšne asociacije se mu porajajo, je namreč že samo po sebi pomenljivo.

Ko vidijo, da jim postavljam vprašanja, na katera imajo vsi neke svoje odgovore, ki ne morejo zgrešiti, se običajno vidno sprostijo in ohrabrijo. Ključno je, da jih obravnavam kot to, kar so: »eksperti iz lastne izkušnje« (Čačinovič Vogrinčič in Mešl 2019, 33–41 in 153–165).

Osebni angažma, za katerega prosim, skušam vselej uravnotežiti z osebnim pristopom, ki ni pristop distanciranega vsevednega spraševalca, pač pa nekoga, ki je tudi sam bralec in učitelj, starš, bivši najstnik in šolar – vse to s svojimi lastnimi izkušnjami in preferencami, saj se je doslej izkazalo, da to sprosti vzdušje in nas bolj odpre drug drugemu. Verjamem, da je – kot pravita Elizabeth Campbell in Luke E. Lassiter (2015, 4) – »etnografija tako osebna, kot je le mogoče« (angl. *as personal as it gets*).

Protokol se seveda razlikuje glede na to, ali gre za fokusno skupino ali individualni intervju. Skupinska dinamika zahteva predvsem več moderiranja, skrb za enakovredno sodelovanje vseh prisotnih in stalno pozornost, da mnenjsko dominantnejši ne utišajo drugače mislečih.

V nadaljevanju predstavljam izsledke skupinskega intervjuja s šestimi osmošolci, ki sem ga izvedla junija 2020.

Vzorec in izvedba fokusne skupine

Za obisk sem se dogovorila na eni od večjih ljubljanskih osnovnih šol v soseski na obrobju Ljubljane, ki jo obiskuje okoli 800 učencev. V vzorcu je bilo šest učencev iz treh osmih razredov, pet deklet in en fant, starih

od 13 do 14 let. Med njimi so bili tudi taki, ki v šoli niso najuspešnejši, in tudi tisti, ki jim branje ni najljubša stvar na svetu. Smiselno se mi je zdelo zbrati mnenja vseh in upoštevati tudi glas tistih, ki iz kakršnih koli razlogov ne berejo.²

Zaradi prepovedi vstopa nezaposlenim v šolske prostore smo se sestali kar na šolskem igrišču in pogovor izpeljali na tamkajšnjih klopcah. To je po eni strani prispevalo k sproščenemu vzdušju, po drugi pa je bilo na trenutke moteče, saj so se med odmorom tja zgrnili otroci drugih razredov, nekateri med njimi so obletavali moje sogovornike, vmes je hišnik kosil travo itd. Pogovor sem snemala z diktafonom in ga kasneje transkribirala ter anonimizirala. Srečanje je trajalo uro in 20 minut.

Osrednja vprašanja oz. teme v tem polstrukturiranem intervjuju so bile naslednje:

- Asociacije na branje: Na kaj pomislite, ko slišite besedo branje?
- Predstavitev njih kot bralcev: Kakšne vrste bralci ste? Kakšne so vaše bralne navade: kaj radi berete, kdaj, kje in koliko?
- Branje in šola, obvezno proti prostovoljnemu branju: Ali v šoli kdaj berete za lastno zabavo oz. za užitek in ne zato, ker je treba? Kaj pa doma?
- Užitek branja: Kaj je za vas dobra bralna izkušnja?
- Branje na zaslonu: Kako je z branjem na zaslonu?
- Pogovor o branju in pomen branja v njihovi generaciji: Ali se med seboj kdaj pogovarjate o prebranem? Ali biti bralec za vas in vaše vrstnike pomeni nekaj pozitivnega ali niti ne?
- Dobri načini zapeljevanja v branje: Kaj vas največkrat spodbudi k branju in kako bi vi koga pritegnili h knjigi?

Spodbujala sem jih, naj povejo, kar resnično mislijo, in ne tistega, za kar morda predpostavljajo, da želim slišati; naj so čim neposrednejši in

² Prvotni načrt sicer ni bil tak. Sprva sem nameravala govoriti z dijaki – gimnazijci, ker sem predvidevala, da bodo nekoliko starejši mladi že zaradi daljše osebne bralne zgodovine lahko povedali več, pa tudi zato, ker se največji upad branja za prosti čas beleži prav v zadnji triadi osnovne šole in v srednješolski populaciji, in to ne samo pri nas (Erdős in Lak 2019; Potočnik in Perko 2019). A ker so se dijaki zaradi koronaepidemije od sredine marca do konca šolskega leta šolali na daljavo, mi ni preostalo drugega, kot da v tistih nekaj tednih, ko so se k pouku ob mlajših osnovnošolcih fizično vrnili tudi še učenci predmetne stopnje, izpeljem intervju vsaj s skupino osmošolcev. Učenci devetih razredov so namreč, kot je to običajno, s šolskim letom zaključili že prej, zato so bili osmošolci edina logična izbira. Pred izvedbo fokusne skupine na izbrani šoli sem seveda pridobila vsa ustrezna soglasja staršev, učiteljev in učencev.

naj se po želji spontano vključujejo v pogovor s svojimi komentarji ali vprašanji.

Ugotovitve in diskusija

Izsledki pogovora z učenci so organizirani tematsko glede na osrednje poudarke njihovih razmišljanj, kot so se pokazali ob analizi transkripta. Nekatero zgoraj izpostavljene teme sem povezala, ker so se v odgovorih spontano prepletale. Najizraziteje je izstopalo ločevanje med obveznim oz. šolskim in prostočasnim branjem po lastni izbiri; premislek o slednjem je vključeval tudi refleksijo o tem, kaj pri branju prinaša ugodje, čeprav o tem neposredno niso govorili. Pod sklopom Rituali, mediji in prakse sem zbrala njihove bralne navade in repertoarje ter odnos do zaslonskega branja. Čeprav sem z vprašanjem o njihovih bralnih običajih začela naš pogovor, so o tem več povedali šele proti koncu, ko so se sprostiti in bolj odprli za razpravo. Iz istega razloga zadnji sklop (O bralcih in nebralcih in o bralnih spodbudah) naslavlja teme, za katere so se morali prej očitno nekoliko ogreti, tj. premislek o tem, kakšen status ima pravzaprav branje med njihovimi vrstniki, kako živi so takšni ali drugačni stereotipi o bralcih in kaj vse zanje sploh sodi pod branje.

Šolsko proti prostočasnemu branju

Že na samem začetku me je presenetilo, kako zelo je njihovo razmišljanje o branju zaznamovano s šolsko predstavo o branju in t. i. šolskim branjem ter kako daleč je zanje branje za užitek od obveznega. Pogovor sem namreč začela z vprašanjem »Kaj ste mislili, da vas bom spraševala?« in med drugim dobila tale dva odgovora:

Jaz sem mislila, da nas boste vprašali kaj o jeziku in slovenščini pa če beremo v angleščini. [Irena]³

Jaz pa sem mislila, da bomo morali povedat kakšno obnovo ... [Tina]

Naše srečanje, ki je resda potekalo v okviru šole in med poukom, so takoj povezali s tem, kar morda najizraziteje bremeni pojem šolsko branje (tudi ko se mu reče »domače«) – tj. s poukom slovenščine in z obveznimi obnavami.

Tudi njihove prve asociacije na branje so pokazale to isto tendenco – spomni jih na nekaj oddaljenega, celo zastarelega, kar nima neposredne

³ Vsa imena v navedkih so spremenjena.

zveze z njimi, kot da je branje nekaj tujega, česar ne morejo vzeti povsem za svoje, neka predvsem šolska vrednota.

Ko pomislim na branje, mi najprej padejo na pamet knjige, ampak tiste stare, ne tiste popularne ... [Irena]

Jaz pa pomislim na tipkalni stroj, tak star. [Tina]

Morala sem vprašati drugače in posebej poudariti, da me zanima, na kaj pomislijo, ko pomislijo nase kot na bralca. Šele potem so povedali, da imajo radi kriminalke, fantazijo in znanstveno fantastiko ter da veliko berejo v angleščini.

»Ampak saj to je tudi branje«, rečem.

»Vem«, prikimajo, in so malce v zadregi.

Vse bolj razumem, da o knjigah za zabavo in prosti čas, s katerimi se poistovetijo, niso vajeni govoriti, verjetno tudi zato, ker v šoli kot instituciji, ki jih v tem obdobju najbolj zaznamuje in v okviru katere je potekal tudi ta pogovor, to ni zelo pogosta tema razprave.

Kot ugotavlja Rachael Levy, so učitelji tisti, ki otroke uvedejo v šolsko branje, in prav to v marsičem pomembno naglasi, kako otroci razumejo branje, kaj jim pomeni in kako ga prakticirajo (2009). Podobno tudi Jackie Marsh opaža (2003), da učiteljevo razumevanje branja vpliva na njegovo učiteljsko prakso in posledično na razumevanje branja pri otrocih.

Izpostavijo že tolikokrat slišano dejstvo: »Knjige, ki jih imamo za domače branje, so stare in dolgočasne ... V teh knjigah ni nič, kar se nam zdaj dogaja« (Jure).

Šele ob nadaljnjih vprašanjih in eksplicitnem naslavljanju svoje lastne izkušnje so se o branju razgovorili tudi drugače – bolj sproščeno in osebnije, vendar jih je bilo treba vseskozi opozarjati, da me zanima predvsem njihovo pristočno branje.

Ko poizvem o njihovih zadnjih nešolskih branjih, opazim, da vsi navajajo romane. Izbor potrjuje, da ob fantazijski in problemski mladinski literaturi (slednje sicer nikoli žanrsko ne poimenujejo, kar je pomembno in se ujema z opazko Alenke Veler (2019), da se mladi neradi označujejo za mlade in se vsaj eksplicitno nočejo identificirati s to oznako) na veliko berejo kriminalke in trilerje, in to največkrat tiste, ki jih berejo tudi starši. V odgovorih večinoma naštevajo naslove (*Tisto, Vse vse, Harry Potter, Rdeča raketa* ...), nekateri avtorje (Tess Gerritsen, Elisabeth Lockhard ...), mnogi pa se ne spomnijo ne enega, ne drugega in name-

sto tega povzamejo vsebino (»Ne spomnim se naslova, ampak dogaja se nekje v puščavi« (Petra)).

Obremenjenost s konceptom obnove je sploh nekaj, kar opazno spremlja našo debato. »A moram povedat obnovo?« me vprašajo, ko me zanima, zakaj jim je bila kakšna knjiga všeč. Zdi se, da je obnova še vedno nekakšna »alfa in omega« šolskega branja, ali pa je kot taka vsaj zasidrana v percepciji učencev. Vse se začne in konča z obnovo, pri čemer pa je jasno, da je prav to najlažje sneti s spleta.

Jaz vem, da tričetr našega klasa prebere obnovo na netu. Še jaz grem kdaj pogledat za kakšno knjigo, ki je res ne preberem, pa pridem brez problema skozi. Po mojem to vejo tudi učiteljice. Če je namen domačega branja, da ljudi prepriča v branje, se to ne obnese. [Tina]

Tina ima seveda prav. To, da na spletu prebereš obnovo in interpretacijo, zgreši namen, saj se med besedilom in bralcem ne zgodi nič (Yandell 2013); ni angažmaja in ni transakcije, kot bi rekla Louise Rosenblatt (1993). Ne samo da poznavanje obnove ne zagotavlja, da je učenec knjigo sploh prebral, pač pa tako rekoč povsem zaobide posameznikovo subjektivno doživljanje in kompleksnost recepcije, ki daleč presega narativno dimenzijo. Gotovo je zgodba pomembna, ampak nikakor ni vse, o čemer pričajo tudi njihove izjave, ki zadevajo tako emocionalno doživljanje kot tudi percepcijo knjige kot objekta.

Všeč mi je, če je zgodba napisana v prvi osebi in če glavna oseba sama pripoveduje. In rada berem v angleščini. [Tina]

Pomemben je element poistovetenja z junaki pa tudi čustvena intenzivnost branja:

Zelo se navežem na junake in moram reči, da me je knjiga že večkrat spravila v jok. Ko se konča, imam občutek, kot da sem izgubila prijatelje, zato večine knjig sploh ne dokončam. Pogosto neham brat tudi takrat, ko se v zgodbi zgodi kaj groznega. Zato rajši berem bolj zabavne in vesele zgodbe, ker ko so liki veseli, sem tudi jaz vesela. [Irena]

Jaz tudi velikokrat jokam ob knjigi. Tudi če sem jo že prebrala in vem, kdo umre. [Meta].

Če mi je bila knjiga všeč, veliko razmišljam o njej tudi, ko neham brat. [Polona]

Njihovi opisi branja so pogosto fizični, kar lepo pokaže na to, da je branje utelešeno in da naše bralne drže niso naključne, pač pa demonstrirajo

naš odnos do vsebine, izdajajo intenzivnost naše bralne izkušnje pa tudi namen branja.

Ko se [v kriminalnem romanu] začne tisti napeti del, postanem kar živčna in se začnem praskat. [Tina]

Jaz pa si, ko je napeto, knjigo vedno približam, in če prej ležim, se ob tem po navadi usedem, skratka, če je napeto, me refleksno kar dvigne. [Jure]

Presenetilo me je, kako pomembna je zanje sama vizualna estetika knjige:

Jaz najprej pogledam platnico, vseč mi je, če je font okej, pa da se knjiga ne zapira in da jo lahko držiš ... Pa naslov je pomemben, mora bit logičen, da veš, kaj pričakuješ, ne pa da si na podlagi naslova predstavljaš nek ljubezenski roman, potem se pa na koncu vsi pobijejo. [Jure]

Meni tudi platnica dosti pomeni, če je taka stara, me ne bo pritegnila ... [Meta]

Meni je vseč, če zadaj piše, za kaj gre. [Tina]

Kot rečeno, moji sogovorniki oz. sogovornice niso vsi knjižni molji: dva izstopata kot vsakodnevna bralca, dve dekleti bereta nekajkrat na teden, dve pa bolj sezonsko, a vsaj tri so same povedale, da ne berejo ravno zelo veliko, še vseeno pa so o razmerju med šolskim in nešolskim branjem razmišljale podobno.

To je branje, v katerega si prisiljen. [Jure]

(Neobvezna) bralna značka je v primerjavi z (obveznim) domačim branjem sicer bolj priljubljena – »Definitivno so na seznamu boljše knjige, bolj sodobne in več jih je« (Meta); »Že po naslovu vidiš, da so dobre« (Petra in Polona) –, ampak še vedno sodi v del priporočene šolske prakse in ima svoje zahteve.

Mene moti, če mi kdo omeji svobodo branja, v šoli pa vedno dobiš neka navodila, do kdaj moraš knjige prebrat in kako jih moraš predstaviti. [Jure]

Z izjemo Jureta, ki se je s knjižničarjem spoprijateljil in ima, kot pravi, pri njem »privilegirani status«, je celo šolska knjižnica za večino sogovornikov »kontaminiran« prostor, kamor – razen po domače branje – sploh ne zahajajo. Pravijo, da so glavnino knjig tam že prebrali (Tina, Irena) in da gredo raje v anonimnejšo splošno knjižnico, kjer imajo več izbire in

so deležni tudi več pomoči (Meta, Petra, Polona). Šolski knjižničar nenazadnje vedno ve, kaj in koliko kdo bere, in ni zares zunajšolska figura. Še Jure, ki je v skupini sicer edini navdušeni obiskovalec šolske knjižnice, pove, da mu je knjižničar do 6. razreda odsvetoval branje nekaterih knjig, predvsem kriminalk, kar sam zdaj, kot pravi, sicer razume in odobrava, a primer vseeno potrjuje vtis, da je branje v šoli do neke mere »pod nadzorom«.

Zanimivo je, da ne gre vedno za to, da jim predpisane knjige ne bi bile všeč – Jure je nenazadnje celo priznal, da je *Lukec in njegov škorec* »v resnici dobra knjiga« –, ampak za to, da zadevajo s šolo povezane dejavnosti, ki avtomatično implicirajo nek pritisk in nadzor, vsiljujejo časovnice, spremljevalne naloge, določajo strukturo itd. Šola je vendarle kontekst, ki je izrazito reguliran, tako časovno in prostorsko kot v smislu moči ter znanja (Giroux 1987).

Tudi zato njihovi bralni rituali poudarjajo predvsem izkušnjo pristočasnega branja doma in svobodo lastne izbire v tem, kaj in kako berejo.

Ritualni, medijski, prakse

Vsi po vrsti (razen Jureta, ki bere tudi med poukom) najpogosteje berejo doma, na postelji ali kavču, včasih tudi sede, in praviloma na samem, v miru in tišini. Ko jih vprašam, zakaj berejo, odgovarjajo, da se ob tem sprostijo in umirijo ter da jim tako hitro mine čas.

Prostočasna branja ne povezujejo s kakšnimi višjimi cilji neformalnega učenja, širjenjem obzorij ipd., prej o tem govorijo kot o potrebi, kot o nečem, kar jim dobro dene, vse ostalo se zdi sekundarnega pomena – a to spet velja zgolj za branje po lastnem izboru.

Za rednejše bralce je branje obvezni ritual:

Berem vedno zjutraj, pred šolo, od 6.30 naprej, vsaj pol ure, in potem takoj, ko pridem domov. [Irena]

Jaz pa berem zato, da lažje zaspim. Če prej ne berem, sploh ne morem spat. [Meta]

Sicer glede bralnih pogojev nimajo kakšnih posebnih zahtev, zgolj posamične preference:

Najraje berem na balkonu. [Tina]

Všeč mi je, če sem kje stisnjen. Bolj je prostor odprt, težje se skoncentriram. Enkrat nisem imel športne in sem poskušal brat v telovadnici, pa ni bilo v redu. V svoji sobici pod streho imam tako staro

zofa in lučko, na okno si naštimam folijo, da mi sonce ne sije, in tako mi je najbolj fajn brat. [Jure]

Vseh šest ima doma tudi svojo zbirko knjig. Dobijo jih za darilo ali pa jim jih kupijo starši. Sami grejo prej v knjižnico kot v knjigarno. Ampak očitno je, da so jim lastne knjige v ponos, kar se kaže tudi v tem, da jih imajo mnogi preštete:

Jaz jih imam 106. [Tina]

Jaz pa čez 300. V sobi imam ta veliko Ikeino omaro in tam so same knjige, pa ne slikanice, ampak take ta prave. [Jure]

To ni nepomemben podatek. Raziskave kažejo, da otroci iz gospodinjstev z že okoli 100 knjigami v šoli dosegajo boljše rezultate od tistih, ki imajo skromnejše domače knjižnice (Sikora, Evans in Kelly 2019).

Pričakovala sem, da se bomo več pogovarjali o preletavajočem branju na ekranu, ki jemlje čas poglobljanju v tiskane knjige, za katerega zmanjkuje koncentracije (Baron 2015; Carr 2010; Kovač in Weel 2018), o čemer danes pogosto teče debata, ampak pogovor ni zavil v to smer. V nasprotju s prevladujočim mnenjem o t. i. digitalnih domorodcih (Prensky 2001) zaslonko, na svojem mobilnem telefonu, redno bere samo ena od mojih sogovornic, pa še to zgolj zato, ker je literatura, ki ji je všeč, gre za fantazijske zgodbe v angleščini, dostopna le na spletu.

Uporabljam strani in aplikacije, na katerih je na tisoče in tisoče različnih knjig. Tam lahko izbiraš glede na žanr in po naslovih, vedno so tam tudi kratke obnove knjig. Največkrat uporabljam *inkitt*. [Irena]

Kot pojasni, tu zanesljivo najde knjige s srečnimi konci in z veselimi junaki, ki jih lahko mirno prebere v celoti. Pravi, da je majhen ekran ne moti in da si lahko vedno poveča črke, sicer pa se je povsem navadila, saj tako bere že od 6. razreda. Bere tudi na papirju, a se ji branje s telefona v ničemer ne zdi manjvredno ali slabše.

Vsi ostali prisegajo na tiskano knjigo.

Jaz sploh ne morem brat na spletu, ne morem se fokusirat. [Tina]

Jaz imam rad knjigo v rokah ... Probal sem eno aplikacijo, ampak ne morem brat z ekrana zaradi te svetlobe ... Potem že rajši pogledam film. [Jure]

Meta na zaslonu bere samo med počitnicami: »Če kam gremo in ne morem vzeti veliko knjig s sabo, jih imam na tablici.«

To seveda ne pomeni, da digitalnih naprav ne uporabljajo, ampak iz njihovih odgovorov je mogoče razbrati, da te neposredno ne ogrožajo

»O najljubših knjigah se je v šoli težko pogovarjati«

njihovega branja, ker je to nekaj, kar jim je »fajn« in za kar si vzamejo čas, ker jim tako »paše«. Še Irena, ki običajno bere na svojem mobilnem telefonu, pove, da takrat ignorira sporočila in stisne »do not disturb« (ne moti). Opažajo sicer, »kako ljudje manj berejo in so včasih brali več«, a zdi se, da je to bolj privzeta floskula, ki njih neposredno ne zadeva.

Res je, da me splet pritegne, če imam pri sebi telefon in če ravno berem kakšen dolgočasen del v knjigi, ampak ko je napeto, pa ne. Itak po navadi berem brez telefona, ker berem pred spanjem in ga v sobi sploh ne smem imet. [Meta]

Medve bereva brez telefona zraven, ker naju moti. [Petra in Polona]

Jaz berem brez telefona; imam ga sicer v žepu, ampak ga ne čakiram, razen če kdo kliče, pa še takrat ne dvignem vsakemu. [Jure]

Moji sogovorniki so očitno večji menegeriranja svojega branja in ga ustrezno prilagajajo okoliščinam. A zdi se, da je tradicionalnemu branju (tiskanih knjig v pretežno maternem jeziku) večja konkurenca kot zaslon pravzaprav angleščina. V angleščini jih pogosto bere vsaj polovica.

Jaz imam kakšne tričetrtni knjig v angleščini. [Tina]

Na spletu berem samo v angleščini. [Irena]

Zadnja nacionalna raziskava branosti na Slovenskem, Knjiga in bralci VI, sicer ugotavlja, da »tudi v angleščini« bere skoraj tričetrtni mladih, starih med 18 in 24 let (mlajši v raziskavo niso bili zajeti) (Blatnik 2019, 46).

Še posebej pogosto pa v angleščini berejo na spletu, ko brskajo za knjižnimi priporočili in drugimi sorodnimi promocijskimi vsebinami. Zdi se, da prav to določa tudi njihove kanale informiranja o knjigah.

Ponavadi na Pinterestu vidim kakšen seznam dobrih knjig in potem preberem obnovo in preverim, ali je kaj prevedeno. Ali pa grem na Instagram. [Tina]

Jaz malo poguglam, včasih grem na Goodreads ... [Petra]

Jaz spremljam vlog – eno gospo, ki govori o različnih fantazijskih knjigah, ampak nalašč izbere slabe in se potem iz njih norčuje ... [Irena]

Jaz pa gledam eno vlogerko, ki razlaga o Harry Potterju ... [Meta].

Drugih kanalov informiranja o knjigah ne omenjajo.⁴ Zanimivo je, da

⁴ Booktok takrat še ni bil tako razširjen, medtem ko danes že velja za enega ključnih knjižnih informatorjev med mladimi, četudi pretežno med nekoliko starejšimi od mojih sogovornikov.

gre izključno za spletne vsebine in da med njimi posebej izstopajo vizualne. Opazno je tudi, da jih h knjigi neredko pritegne po njej posneti film. Jure je *Rdečo raketo* Matjaža Pikala, ki postane njegov najljubši roman, tako najprej gledal: »Najprej sem gledal film in se ga nisem mogel nagledat, gledal sem ga tudi po trikrat na dan, potem sem pa enkrat na polici v knjižnici zagledal knjigo ...«

A ko jih vprašam, če se preko družbenih omrežij kaj pogovarjajo o knjigah, jih večina odkima, kot da to praviloma ni tema pogovora in je branje predvsem njihova individualna zadeva.

Ne da bi sama žanrsko kakor koli zamejila polje branja, so se moji sogovorniki v odgovorih vedno znova samodejno nanašali na branje fikcije oz. romanov. Ampak na vprašanje, če berejo tudi revije, stripe in poezijo ali pa t. i. stvarno literaturo, jih večina pritrди. Zdi se zadovoljni, da lahko nekaj povejo tudi na to temo, kot da niso povsem pričakovali, da me bo zanimalo tudi tovrstno branje.

Jaz redno berem [revijo] *History*. [Jure]

Jaz sem naročena na revijo *Cool*, vedno jo prinesem v šolo in potem jo med odmori skupaj prebiramo ... [Tina]

Jaz grem pogosto v striparnico. Pa zdaj imam na primer v torbi *Tehnike ribarjenja*, ker grem jutri ribarit. [Jure]

Tudi jaz imam eno aplikacijo za stripe na telefonu. [Irena]

Ko omenim poezijo, se namrdnejo: »Beremo samo Prešerna pa to, pa Shakespeara ...« (Tina)

A čim jih spet opomnim, da ne sprašujem po šolskem branju, se oglasi še Jure, ki pove, da je prebral skoraj celega Kosovela in Menarta, in doda, da bere tudi filozofijo, npr. Konfucija.

Pri tem opazim pomenljive poglede ostalih, zato vprašam: kakšen status sploh ima po njihovem mnenju branje v njihovi generaciji? Ali je biti bralec bolj plus ali bolj minus?

O bralcih in nebralcih ter o bralnih spodbudah

Izkaže se, da je meja med tem, da je branje »kul« in da ni »kul«, zelo tanka. Meta pove, da se »hkrati ve, da si kot bralec praviloma bolj izobražen, ampak hitro lahko izpadeš tudi piflar«.

Jure pravi, da »se moraš znat branit, če te kdo zaradi tega zafrkava«.

Vsi se strinjajo, da je v razredu manjšina takih, ki berejo, ampak po Juretovem opaznanju berejo tudi tisti, ki se sicer delajo, da ne berejo: »Ko

prideš k njim domov, vidiš, da imajo cel kup enih knjig, ampak v družbi ne berejo, ker hočejo bit kul.«

Pojasni mi, da še vedno obstajajo stereotipi o branju, češ da je to nekaj dolgočasnega, kar počnejo samo še babice in dedki. »Ampak dejansko, eni ljudje berejo, ne da bi vedeli, da berejo – npr. teorije o gejmanju –, čeprav je tudi to branje!« (Jure).

Vendar stereotype prevzemajo tudi sami. Celo Meta, ki sama večinoma bere na spletu, izjavi, da »njene prijateljice v glavnem ne berejo, so bolj na spletu«, kot da bi se to dvoje izključevalo, kar je tudi sicer precej razširjeno mnenje. Tudi zapisov z družbenih omrežij ni nihče od mojih sogovornikov razumel kot obliko branja, čeprav so nujno in vsaj do neke mere gotovo tudi to. Pravzaprav niti revij, stripov in stvarne literature niso samoiniciativno prišteli k branju.

Ne glede na to, da ti osmošolci niso ravno intenzivni e-bralci niti pretirano angažirani na družbenih omrežjih, je digitalizacija branja seveda dejstvo. Vodilni raziskovalci bralne pedagogike se zato zavzemajo za redefinicijo koncepta branja za 21. stoletje (Cremin idr. 2015; Cremin idr. 2014; Kucirkova in Cremin 2020). Menijo, da ga je treba odpreti za razno-tere različice in kombinacije, saj bomo lahko samo tako ostali v dialogu z mladimi, ki prakticirajo drugačna branja, obenem pa, skozi diferenciacijo, ustrezno ovrednotili in utemeljili pomen tiste vrste branja, ki se zdi v tem času najbolj ogrožena – tj. poglobljeno branje daljših tiskanih besedil. V zgodovini so namreč vedno soobstajali različni bralni stili in tehnologije, saj so bili od nekdaj na razpolago tudi različni nosilci besedil, ki so – kot danes – generirali specifične bralne prakse.

Danes prevladujoče tiho, individualno branje, ki v dominantni ideologiji zaseda mesto edinega pravega branja, je v resnici relativno mlado in ga nikakor ne moremo imeti za edini možni bralni model – branje se vendar najprej rodi kot glasna in kolektivna praksa ter se šele postopoma ponotranji in privatizira. Še več, po mnenju nekaterih avtorjev je bila izhodiščna oblika branja prav »branje na preži« (angl. *reading on the prowl*), tj. branje kot lov na bistvene informacije, sploh, če vemo, da so prva besedila pravzaprav pretežno računsko oz. računovodska (Baron 2015). Niti *skimming* (angl. hitro, površno branje) ni pojav 21. stoletja – spomnimo samo na produkcijo povzetkov v času sholastike, ki so takratnim študentom po bližnjici pomagali do »znanja« že v visokem srednjem veku, ali pa na razvpito preletavajoče branje angleškega erudita Samuela Johnsona, ki sredi razcveta romaneskne kulture v 18. stoletju prebere vse, kar je na voljo, a le redko od A do Ž (DeMaria 2009). Ekstenzivno in in-

tenzivno branje se ne izključujeta, tako kot gresta lahko z roko v roki tudi bralno »surfanje« in bralno »potapljanje«, saj potrebujemo oboje in prav je tako. Zato se je vredno boriti za to, da hitro branje ne izpodrine počasnega in da ob vsem ostalem ohranjamo tudi poglobljeno branje debelih tiskanih knjig.

Na koncu jih vprašam še o dobrih izkušnjah glede branja v šoli. Prosim jih, naj mi opišejo kakšen primer, ko jih je v šoli kaj res pritegnilo k branju, ali pa predlagajo, kaj bi jih lahko navdušilo. Meta pove, da ji je bilo všeč, ko so pri zgodovini obravnavali stare Grke in hkrati pri slovenščini brali grške bajke.

Uvajanje literarnega branja v druge predmete je v resnici odličen način, kako pogovarjanje o knjigah »osvoboditi« od pouka slovenščine in s tem povezane rabe knjižnega jezika ter prakse obnov. Literatura je premalokrat izkoriščena kot vir, čeprav je navezovanje pouka zgodovine, geografije, etike in jezikov, v srednji šoli pa še filozofije in sociologije na izbrana literarna dela pogosto učinkovitejše kot vztrajanje pri zgolj strokovnem, učbeniškem gradivu. S tem se tudi izognemo tveganju, da bi odpor do slovenščine potegnil za sabo odpor do branja nasploh. Učenje grške zgodovine ob antičnih bajkah je tako imelo pozitiven učinek – poleg Mete je tudi Irena povedala, da je potem kar nekaj časa brala samo antične pripovedke. A velja tudi obratno – družbeno-zgodovinska ali biografska kontekstualizacija literarno delo pogosto naredi privlačnejše in zanimivejše. Gre za obliko medpredmetnega povezovanja, ki je ob spretnem izboru knjig ni težko vzpostaviti.

Jureta je k branju med drugim spodbudilo navdušenje učiteljice: »Jaz sem prebral *Metulja* [avtorja Henrija Charriera iz l. 1969, op. av.], ker mi je učiteljica slovenščine povedala, da je to njena najljubša knjiga, in me je zanimalo.« To, da se začnemo zanimati za nekaj, kar nekdo, ki ga spoštujemo (nam je blizu, ali nam je všeč), izpostavi kot dobro, je najnaravnejša stvar na svetu. Ustna oz. osebna priporočila so po vseh raziskavah še vedno najrelevantnejša reklama – za knjige še prav posebej (Squires 2007).

V zadnji raziskavi PISA iz leta 2018 o stanju bralne pismenosti med petnajstletniki v državah članicah OECD so učence in učenke prvič vprašali, koliko zaznavajo navdušenje učitelja slovenščine pri poučevanju. Glede na druge države so naši učenci podali precej nizke ocene (Pedagoški inštitut 2019). To seveda ni spodbudno, saj ima prav učiteljev entuziazem pomemben učinek na uživanje v branju. Navdušenje je nalezljivo in odlična popotnica učenju nasploh (Selby 2017). Raziskave kažejo, da ima pozi-

tivne učinke na odnos učencev do lastnega učenja (Keller idr. 2016; Lazarides, Gaspard in Dickie 2017), da se pozitivno povezuje z njihovo večjo notranjo motivacijo za učenje in celo z zadovoljstvom pri učenju (Moè 2016; Patrick, Hisley in Kempner 2000), krepi pa tudi vztrajnost pri usvajanju učnih vsebin (Brigham, Scruggs in Mastropieri 1992).

Posebnih idej, kako knjige priljubiti sošolcem oz. kako jih spodbuditi k branju, moji sogovorniki niso imeli. Pravijo, da se v šoli med sabo o tem ne pogovarjajo ali pa kvečjemu izjemoma.

Enkrat je bila ena knjiga, *Vse vse* [Nicole Yoon, op. av.] je bil naslov, ki nas jo je prebralo kakih pet iz razreda in smo se potem o tem pogovarjale, ampak to je redko. [Tina]

Jaz si kdaj izmenjam mnenje z eno sošolko, ki ful bere. [Meta]

Ti komentarji spet vzbujajo vtis, da je branje nekaj, kar zadeva zgolj vsakega od njih posebej in ne predstavlja posebnega družabnega veziva, a sama prej mislim, da je za to ustvarjenih premalo priložnosti. O branju preprosto niso navajeni govoriti, zato tega niti ne morejo pogrešati, a njihovi odgovori posredno vendarle pričajo o pomenu družabnopovezovalne komponente branja. Razen bralne značke pa kakšnega drugega bralnega krožka na šoli nimajo. »Obstaja sicer krožek branja poezije, ampak to je šele v devetem razredu,« povejo.

Ko jih vprašam, če bi obiskovali kakšen bralni krožek, če bi jim bil na šoli na voljo, oklevajo.

Mah, to bi bilo bedno, ker potem bi spet imeli neke roke, do kdaj naj kaj preberemo, mene pa moti, če mi kdo omeji svobodo branja. Jaz hočem sam prebrat, kot mi paše, tam pa bi spet težili ... [Jure]

Mi nimamo kadra za tak krožek ... Slovenščina se nam je res zamerila s temi glagoli ... [Irena]

Odvisno, kdo bi ga vodil ... in kako – če bi morali govoriti pravilno slovenščino, ne bi šlo ... Če bi prišel nekdo od zunaj, s katerim bi bili res lahko sproščeni, pa bi bilo mogoče OK [...]. Drugače pa se je o najljubših knjigah v šoli težko pogovarjat. [Jure]

Njihove opazke okrepijo občutek, da sama prisotnost učitelja (ne glede na to, ali te sicer uči ali ne) in šolski prostor kot tak, predvsem pa izvedba, ki terja nek urnik in načrt, delujejo stresno in ustvarjajo breme glede pričakovanj, uspeha ter doseganja nekih ciljev, namesto da bi ponudili prostor sprostitve in osvobojenega pogovora.

Ta izrazita izvzetost branja za užitek iz šolskega konteksta ni slovenska posebnost, pač pa širše zaznan trend (Chapman 2020). Tudi izsledki raziskave med dijaki ene od šol v južni Angliji, prav tako starimi 13 in 14 let, pokažejo na izrazito polarizacijo šolskega in prostočasnega branja (Cremin idr. 2014; Cremin idr. 2015).

Eden glavnih izzivov je torej, kako v šoli narediti prostor branju za užitek, tj. branju, ki je očitno bistveno zaznamovano prav s tem, da je zunajšolsko? Ali je to mogoče? In zakaj sploh? Mar ni dovolj, da otroci in mladostniki za užitek berejo doma oz. zunaj šole?

Če začnem s tem zadnjim: to, da berejo doma, bi bilo seveda lahko dovolj. A spodbudo za branje za užitek morajo otroci najprej nekje dobiti. In dejstvo je, da je edino šola tista, ki lahko naslovi in poskrbi za vse otroke ter mladostnike, saj raziskave kažejo, da spodbudo za prostočasno branje s strani svojih staršev oz. skrbnikov in drugih bližnjih dobi samo določen delež otrok, praviloma tisti iz višjih socialnih slojev in iz bolj izobraženih družin (Peček in Lesar 2006). To je še toliko pomembnejše, ker je uživanje v branju pomemben dejavnik uspešnosti branja zlasti za učence iz nižjega socialno-ekonomskega okolja (Pedagoški inštitut 2019). To pomeni, da je treba otroke in mladostnike tudi v šolah spodbujati k branju za užitek, ki ga lahko potem po svoje in svobodno uživajo zunaj nje. Če branje za veselje torej povsem izključimo iz šole, tvegamo, da se odpovemo mnogim t. i. zadržanim ali neprepričanim bralcem in jih prepustimo same sebi, v upanju, da jih kdaj v življenju kdo ali kaj zapelje v branje. Sodeč po raziskavi Slovenska mladina 2018/2019 je med mladimi med 14. in 29. letom že tako le 22 % takih, ki v svojem prostem času »pogosto berejo knjige« (Naterer idr. 2019). Omejenost zgolj na knjige v tem primeru sicer niža odstotek bralcev, a številke vseeno niso zavidljive, sploh, ker je tudi zadovoljstvo slovenskih petnajstletnikov pri branju pod povprečjem glede na stanje v drugih državah članicah OECD. Nižja je tudi stopnja motiviranosti; ta upada celo pri dekletih, ki tradicionalno veljajo za boljše in pogostejše bralke (Naterer idr. 2019).

Šole seveda ne moremo razšolati, lahko pa v njej načrtno ustvarimo prostor zapeljevanja v branje, kjer bi bilo mogoče ulti običajnim storilnostnim pritiskom. Nenazadnje nekaj praks, ki prepletejo obvezno in prostočasno branje, že imamo. Ena od teh je gotovo že domače branje, ki vsaj v višjih razredih pogosto dopušča izbor enega dela po lastnem okusu, kar pomeni, da si lahko za obravnavo izbereš katero od svojih najljubših knjig – tako kot si je Jure izbral *Rdečo raketo* Matjaža Pikala. Most med šolskim in prostočasnim branjem omogoča tudi bralna značka. Resda je treba za-

njo obnoviti in ilustrirati dela, ki morajo ustrezati izbranim kriterijem (dolžina, žanr ipd.), a izbira je vendarle učenčeva, četudi včasih omejena na predloženi seznam učitelja oz. knjižničarja. Po ugotovitvah projekta OBJEM: Bralna pismenost in razvoj slovenščine (Ozaveščanje, Branje, Jezik, Evalvacija, Modeli), ki je od leta 2016 do 2022 potekal pod vodstvom Zavoda Republike Slovenije za šolstvo, učenci in dijaki zelo visoko ocenjujejo prav možnost lastne izbire čtiva, ki očitno povečuje motivacijo za branje (Mariborska knjižnica 2021). Kljub temu sta obe dejavnosti izrazito po šolsko strukturirani in vsaj v višjih razredih tudi vse manj priljubljeni: domače branje je pač obvezno, o upadu sodelovanja pri bralni znački pa jasno govorijo številke – v šolskem letu 2013/2014 jo je v 1. razredu opravilo pribl. 97 % učencev, v devetem pa le še 41 %; prvi večji upad se zgodi v šestem razredu, in sicer z 78 na 58 %, delež sodelujočih je potem z vsakim razredom manjši (Potočnik in Perko 2019).

V šoli je torej treba narediti več prostora za branje izven tradicionalnih šolskih parametrov, tj. za neformalno in neobvezujoče pogovarjanje o branju in knjigah po lastni izbiri, ki je vključujoče in nevrednoteno. To pa je v resnici najtežje. Po mnenju nekaterih avtorjev vsaj v praksi šola in branje za užitek ne gresta zlahka skupaj, delujeta celo kot nemogoč paradoks, obsojen na večne napetosti (Chapman 2020; Powell 2014). A to je izziv, ki je pred nami in ga je treba sprejeti.

Dobre prakse in pedagogika branja za užitek

Glavni vtis, ki sem ga dobila skozi pogovor in ki se je med analizo posnetka samo še poglobil, je bil, da je treba več govoriti o branju za užitek in v šolah opolnomočiti zapeljevanje v branje. Nadaljnje razmišljanje tako namenjam primerom preverjenih dobrih praks, ki vse izhajajo prav iz zgornjih premis.

Načrtno razvijanje t. i. pedagogike branja za užitek (angl. *reading for pleasure pedagogy*) je relativno novo, a v zadnjem desetletju se je nakopičilo kar nekaj uspešnih projektov in njihovi izsledki vse bolj pridobivajo na veljavi. Ena najrelevantnejših referenc s tega področja je projekt Teachers as Readers: Building Communities of Readers (Učitelji kot bralci: vzpostavljanje bralne skupnosti), ki ga je skupina raziskovalcev pod vodstvom prof. Terese Cremin (Open University) in v sodelovanju z osnovnošolskimi učitelji ter Društvom za pismenost Združenega kraljestva (UK Literacy Association) izvajala med letoma 2006 in 2011. Na osnovi izsledkov te raziskave še danes izhajajo številni članki in publikacije (Cremin idr. 2015; Cremin idr. 2009; 2014).

Ena ključnih ugotovitev je, da so šole – tako kot pri nas – tudi, če ne predvsem zaradi pritiskov na učitelje, da izpolnijo predpisane kurikularne standarde, preveč orientirane samo v branje kot večino, torej v učenje pravilnega (tekočega, glasnega, razumljivega) branja in v bralno razumevanje po merilih mednarodnih raziskav (PISA, PIRLS itd.), in premalo v krepitev branja »za dušo«, čeprav ponotranjenje branja kot vira užitka dokazano vpliva tudi na raven bralne pismenosti.

Med enim in drugim je seveda velika razlika: branje za razvoj veščin v večji meri zaznamujejo hierarhičen in enosmeren odnos z učiteljem, od zunaj predpisane zahteve, usmerjenost v kvantificirane ravni dosežkov in preferiranje individualnega branja. Branje za užitek pa središči v otrokovi izbiri, definira ga močna notranja motivacija in angažirana, odzivna participacija, ki spodbuja pogovore in deluje povezovalno ter lahko kreira prave bralne skupnosti.

Potrebujemo seveda oboje, a v času, ko se od učiteljev pričakuje, da bodo ob besedilih razvijali otrokova slovnična, leksična, jezikovna, literarna idr. znanja, hitro zmanjka časa za razvoj težje merljivih z branjem povezanih konceptov. Prav zato ne preseneča, da učenci branje za ugodje pogosto umeščajo zunaj šole (Hempel-Jorgensson idr. 2017), kar kaže tudi naš primer, ter da je med branjem v šoli in zunaj nje zaznati izrazito polarizacijo na pozitivno in negativno.

Ampak ideja pedagogike branja za užitek je ravno v tem, da skuša na različne načine in v izogib navideznemu konfliktu med šolo na eni ter prostočasnim ugodjem na drugi strani vpeljati nadgradnje, izboljšave, poglobitve, spremembe in novosti na področju obravnave branja v šolah. Osrednji stebri tega pristopa so: ustrezno usposobljen učitelj, prijetno bralno okolje, branje čtiva po lastni izbiri in – kot glavna aktivnost – bralni pogovori oz. bralne delavnice različnih vrst.

Pedagogika branja za užitek predpostavlja učitelje oz. drug ustrezen kader, ki bi bil po eni strani sam dobro informiran o relevantni aktualni literaturi za svojo ciljno skupino (po raziskavah sodeč to namreč sploh ni samoumevno – gl. Cremin idr. 2014), po drugi pa bi se trudil čim več izvedeti tudi o vsakdanjem branju svojih učencev, da bi bolje razumel njihovo bralno izkušnjo in se jim tako laže približal ter jim ponudil ustrezne bralne repertoarje.

Nadalje predpostavlja vzpostavitev prijetnega bralnega okolja, ki vabi k sproščenemu bralnemu druženju in omogoča izvedbo tako glasnega skupinskega kot samostojnega branja. Poudarek, ki ga Teresa Cremin z ekipo nameni primerno urejenemu fizičnemu prostoru branja – z blazi-

nami, odejami, s knjigami, čajem in piškoti –, se ujema s pomenom, ki mu ga pripisujejo raziskave vplivov na bralno izkušnjo (Burke in Bon 2018; Chambers 1991; Kuzmičová 2016; Vogrinčič Čepič idr. 2020, Vogrinčič Čepič in Kotrla Topić 2021). Z roko v roki gresta predvsem telesno udobje in prostočasno branje, kar so večkrat poudarili tudi moji sogovorniki, ki najraje berejo leže, s sedenjem pa v glavnem povezujejo učenje. Ustvarjanje prijetne atmosfere s pomočjo estetike ambienta vsekakor ima svoj učinek tudi na bralno motivacijo, po drugi strani pa ozavešča o tem, da v različnih okoljih beremo drugače, kar je samo po sebi zanimiva tema pogovora, poleg tega pa je tezo mogoče preverjati v praksi, sploh, ker dosedanje ugotovitve kažejo, da ni vseeno, kaj beremo kje.

A jedro pedagogike branja za užitek je pogovor. Modelov pogovora z mladimi o branju je seveda več – od povsem prostega, spontanega pogovora do specifičnejših in bolj strukturiranih metod. Za uspešni, denimo, veljata metoda t. i. »reke branja« in pa »moja idealna knjižna polica«. Pri reki branja, ki jo je leta 2010 kot obliko raziskovanja branja pri mladostnikih koncipirala Gabrielle Cliff Hodges (2016; 2018), gre za oblikovanje kolažev na temo osebne bralne zgodovine; pri konceptu idealne knjižne police avtoric Jane Mount in Thessaly La Force (2012) pa mladi sogovorniki narišejo izbor knjig, ki bi sodile na tako polico, in s tem podajo nekakšen osebni bralni zemljevid, obenem pa tudi sami reflektirajo, kako se je njihovo bralno vedenje skozi čas spremenilo. Učinkovito je tudi obujanje spominov na branje konkretne knjige (Vogrinčič Čepič 2019; Waller 2019), najsi bodo prijetni ali ne. Tudi kritika knjige, ki nam ni bila všeč, je namreč lahko zelo navdihujoča, prav tako je mogoče najti užitek pri branju knjige, za katero sicer veš, da ni kvalitetna literatura.

V pomoč so danes na voljo številni sezname tem in vprašanj, ki olajšajo (pripravo na) tak pogovor (Chambers 1993), in še več literature, ki pomaga artikulirati, utemeljiti ter kratko- in dolgoročno osmisliti, zakaj je pomembno brati za užitek (in sicer). Najnovejše tozadevno čtivo nam ponuja knjiga M. Kovača *Berem, da se poberem* (2020; gl. tudi Weel 2019).

Pri vsem tem je, kot rečeno, bistveno, da učitelj oz. bralni motivator nastopi primarno kot bralec (Commeyras, Bisplinghoff in Olson 2003) in da tudi sam deli svoje bralne preference, strategije, doživetja, navade, saj šele tako spajanje osebne in profesionalnega spremeni odnos učencev do učiteljev ter bistveno olajša oblikovanje bralne skupnosti. Kot pravi Hitchcock (2010, 59), »ustrezen bralni pogovor učencem lahko pomaga pri tem, da vidijo oz. prepoznajo, kakšne vrste bralci so, in da izberejo, kakšne vrste bralci bi radi postali«.

Zato je toliko pomembneje, da so učitelji oz. vodje pogovorov odprti za različne oblike branja. Raziskava *Teachers as Readers* (Cremin idr. 2009) je med drugim pokazala, da so učitelji praviloma dovetnejši za tradicionalne oblike branja, hitro pa spregledajo in pogosto podcenjujejo pomen novodobnih, multimedijskih bralnih praks in posledično jih tako dojemajo tudi učenci, kar pokaže tudi naš pogovor. A ista raziskava je pokazala tudi, da se prav s pomočjo opisanih strategij, kot sta »moja idealna knjižna polica« in »reka branja«, predvsem pa preko pogovarjanja o branju pedagogi senzibilizirajo za prepoznavanje raznoterih načinov »rabe besedil in s tem tudi za različne identitete bralcev.

Pogovarjanje o branju

Eden najpreprostejših (a še vedno premalo uporabljanih) načinov zapelevanja v branje je pogovarjanje, in to na način, ki v središče postavlja bralca in njegovo izkušnjo. Pri tem je ključno, da pogovor izhaja iz enakovrednosti vseh udeležениh – ne glede na njihove siceršnje funkcije in ne glede na njihovo bralno kondicijo, kilometrino, okus in druge parametre. Kot sem ob svojih intervjujih o branju spoznala tudi sama, je namreč govoriti o svojem branju v resnici zelo osebna tema. Nenazadnje je to eden od načinov, kako spregovoriti o sebi, in zato neredko uporabljan tudi v terapevtske namene. Prav zato je pomembno, da je vsak sodelujoči osvobojen pritiskov pričakovanj in vrednotenj ter da vsak prispevek že sam po sebi pomeni prav to, torej prispevek, enako dragocen kot vsi ostali. To pa je mogoče takrat, ko je pogovor zastavljen tako, da o svojih bralnih doživetjih, preteklih in aktualnih, vsak govori iz osebnega izkustva.

Kot rečeno, v središču ni besedilo, ampak bralec in branje tega konkretnega bralca v nekem določenem prostoru in času, razpoloženju, okolici, kar vse tudi kroji njegovo bralno izkušnjo. To je pogovor, v katerem učitelj govori o svojih bralnih doživetjih in učenci o svojih, kjer se izmenjujejo ne le zgodbe (obnove!), ampak tudi razlogi za branje, pričakovanja, mnenja, interpretacije, občutenja, podrobnosti o kontekstu in procesu branja.

Premalo govorimo o učenju, ki se zgodi neformalno, skozi izkustva in pogovor o teh izkustvih (Ličen, Šindić in Vogrinčič Čepič 2019). Pri (pogovoru o) branju je mogoče nasloviti tako kognitivne kot čustvene in čutne vidike oz. prehajati od enega k drugemu. A še pomembnejši je občutek, da je vodja pogovora osebno soudeležen in da se tudi sam pogovarja, deli svoja občutenja, spomine, bralno biografijo in da je odprt ter sprejemljiv za vse vrste bralcev oz. nebralcev. Nebralci (pri čemer seveda

ne mislim na nepismene) namreč lahko postanejo bralci šele, ko dobijo dovolj dobrih bralnih izkušenj, zato je treba tudi njih obravnavati kvečjemu kot še ne bralce. Kot je povedala Meta, zdaj bere več, ker bolje ve, kaj ji je všeč, medtem ko za večino svojih sošolcev pravi, da berejo vse manj, ker prej niso prebrali dovolj dobrih knjig. Vsak je namreč neke vrste bralec – pa četudi občasni, nekdanji, površni, časopisni ali zgolj dopustniški. Taka pogovorna izmenjava preverjeno služi kot odličen način zapeljevanja v branje, omogoči pa tudi celovitejši uvid v razumevanje in poglobljeno spoznavanje sodobnega bralca oz. tipov sodobnih bralcev ter njihovih potreb in jih pomaga uspešno naslavljati.

Idealno bi bilo, če bi lahko kaj takega na šolah redno izvajal ustrezno usposobljen in motiviran kader, ki bi poznal relevantno literaturo, obenem pa ne bi bil del učiteljske garniture – vsaj dokler otrok (in učitelj) ne razbremenimo toliko, da bi se lahko o branju tudi s svojimi učitelji pogovarjali brez občutka dolžnosti in izpolnjevanja nekih zunanjih pričakovanj.

Ampak ker to še ni naša realnost in ker financiranje zunanjih »bralnih motivatorjev« ni zelo verjetno, zaenkrat lahko naredimo predvsem to, da prostor za tako druženje odpremo v rednem šolskem programu ali pa da bralne motivatorje na šolo pripeljemo v obliki praktikantov in prostovoljcev, in to v okviru obveznih vsebin, saj se v kroških hitro znajdejo samo tisti bolj zainteresirani ali bolj spodbujani. Pogovarjanje o branju slednjega potegne iz zamejenosti v samo dejanje branja in ga socializira, odpre v povezovalni dialog, s tem pa tudi lažje navduši zanj ter deluje kot pomemben motivacijski dejavnik.

Dobra novica je, da leta 2019 sprejeta slovenska »Nacionalna strategija za razvoj bralne pismenosti za obdobje 2019–2030« med strateškimi cilji prepoznava tudi prostočasno branje in posebno pozornost namenja razvoju notranje ter socialne motivacije za branje in izražanje o prebranem (Vlada Republike Slovenije 2019).

Zaključna refleksija in omejitve raziskave

V članku svoj prispevek najprej na kratko umestim v širše polje bralnih raziskav, potem pa se – na osnovi primera fokusne skupine z osmošolci – osredotočim na pomen branja za užitek in na načine, kako v šolah narediti prostor zanj. Pri tem ne mislim, da pri nas na vseh osnovnih šolah domače branje reducirajo na obnove in otrokom zapovedujejo samo branje preživetih (slovenskih) klasikov niti ni to kritika osnovnošolskih učiteljev slovenščine nasploh, pišem samo kot nekdo, ki je v nekajletni

praksi ukvarjanja z branjem in pogovarjanja z bralci dobil določen uvid v načine, kako je mogoče v kontekstu pouka ojačati zapeljevanje v branje.

Ena fokusna skupina seveda ni veliko in analiza večjega števila bi nedvomno okrepila nekatere argumente, a mislim, da kljub očitnim omejitvam raziskava ponudi dovolj iztočnic za refleksijo o naslovni temi, sploh, ker se poante ponavljajo tako v sorodnih raziskavah v tujini kot tudi pri mojih drugih bralnih pogovorih. Iz navedb je razvidno, da moji sogovorniki niso vsi veliki bralci, a želela sem ujeti razmišljanje in občutenje »povprečnega« osmošolca.

Očitno je tudi, da se v pogovoru največ oglašča Jure, ki deluje kot nekakšen neformalni govorec skupine, medtem ko sta bili Petra in Polona bolj zadržani in sta praviloma odgovarjali skupaj, a regulacija dinamike pri skupinskem pogovoru je vedno izziv in takim razlikam se je težko povsem izogniti. Vtis, ki ga je pustil poldrugo uro dolg pogovor, pritrjuje mojim izkušnjam iz Vodnikove domačije: da so tisti, ki več berejo, bolj artikulirani, da imajo bolj izdelane misli, lažje govorijo o branju in več povedo, pogosto so tudi samoreflektivejši in osebnejši. Vse to so že znane ugotovitve učinkov (rednega) branja, sploh leposlovnega. Tako Juretova zgovornost verjetno ni povsem naključna, molčečnost Petre in Polone pa tudi ne.

Ne glede na to so imeli vsi oblikovan odnos do čustvenih, estetskih in fizičnih vidikov branja ter jasne preference za branje leposlovja po lastnem izboru, ki praviloma ne najde poti v šole, pač pa ostaja zamejeno v njihovo zasebno cono in običajno niti ni tema pogovora. Verjamem, da bi prav opolnomočenje pomena osebnega bralnega izkustva preko pogovarjanja o branju pripomoglo k zapeljevanju v branje za užitek tudi v šolah.

Literatura

- Arizpe, Evelyne, in Gabrielle Cliff Hodges, ur. 2018. *Young People Reading: Empirical Research across International Contexts*. New York: Routledge.
- Balling, Gitte, Anne Charlotte Begnum, Anežka Kuzmičová in Theresa Schilhab. 2019. »The Young Read in New Places, the Older Read on New Devices: A survey of Digital Reading Practices among Librarians and Information Science Students in Denmark.« *Journal of Audience & Reception Studies* 16 (1): 197–236.
- Baron, Naomi S. 2015. *Words Onscreen: The Fate of Reading in a Digital World*. Oxford: Oxford University Press.
- Birkerts, Sven. 2006. *The Gutenberg Elegies: The Fate of Reading in an Electronic Age*. New York: Faber and Faber.
- Blatnik, Andrej. 2019. »Knjiga, bralci in slovenska kulturna politika.« *V Knjiga*

»O najljubših knjigah se je v šoli težko pogovarjati«

- in bralci* v: *bralna kultura in nakupovanje knjig v Sloveniji v letu 2019*, uredili Patricija Rupar, Andrej Blatnik, Miha Kovač in Samo Rugelj, 31–49. Ljubljana: UMCO.
- Bollman, Stefan. 2016. *Women Who Read Are Dangerous*. New York in London: Abbeville.
- Brigham, Frederick J., Thomas E. Scruggs in Margo A. Mastropieri. 1992. »Teacher Enthusiasm in Learning Disabilities Classrooms: Effects on Learning in Behavior.« *Learning Disabilities & Practice* 7 (2): 68–73.
- Burke, Michel, in Esmeralda V. Bon. 2018. »The Locations and Means of Literary Reading.« V *Expressive Minds and Artistic Creations: Studies in Cognitive Poetics*, uredila Szilvia Csábi, 205–231. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, Elizabeth, in Luke Eric Lassiter. 2015. *Doing Ethnography Today: Theories, Methods, Exercises*. Sussex: Wiley-Blackwell.
- Carr, Nicholas. 2010. *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains*. New York in London: W. W. Norton.
- Chambers, Aidan. 1991. *The Reading Environment: How Adults Help Children Enjoy Books*. Gloucestershire: Thimble.
- Chambers, Aidan. 1993. *Tell Me: Children, Reading and Talk*. Gloucestershire: Thimble.
- Chapman, Louise. 2020. »What Are Teenagers Reading? An Exploration into the Reading Lives of a Class of Year 9 Pupils.« *English Education* 54 (2): 146–160.
- Cliff Hodges, Gabrielle. 2016. *Researching and Teaching Reading: Developing Pedagogy through Critical Enquiry*. London: Routledge.
- . 2018. »Rivers of Reading: A Research Method to Explore Young Adults' Personal Reading Histories.« V *Young People Reading: Empirical Research Across International Context*, uredili Evelyne Arizpe in Gabrielle Cliff Hodges, 55–70. New York: Routledge.
- Clough, Patricia Ticineto, in Jean O'Malley Halley, ur. 2007. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
- Commeyras, Michelle, Betty S. Bisplinghoff in Jennifer Olson, ur. 2003. *Teachers as Readers: Perspectives on the Importance of Reading in Teachers' Classrooms and Lives*. Newark, DE: International Reading Association.
- Cremin, Teresa, Marylin Mottram, Fiona M. Collins, Sacha Powell in Rose Drury. 2015. *Researching Literacy Lives*. London: Routledge.
- Cremin, Teresa, Marylin Mottram, Fiona M. Collins, Sacha Powell in Kimberly Safford. 2009. »Teachers as Readers: Building Communities of Readers.« *Literacy* 43 (1): 11–19.
- . 2014. *Building Communities of Engaged Readers: Reading for Pleasure*. London: Routledge.
- Čačinovič Vogrinčič, Gabi, in Nina Mešl. 2019. *Socialno delo z družino: soustvarjanje zelenih izidov in družinske razvidnosti*. Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.
- DeMaria, Robert. 2009. *Samuel Johnson and the Life of Reading*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

- Denscombe, Martyn. 2010. *The Good Research Guide for Small-Scale Social Research Projects*. Buckingham: Open University Press.
- Erdős, Attila, in Ágnes R. Lak. 2019. *Olvasási szokások a PIRLS-eredmények tükrében*. Budimpešta: Oktatási Hivatal.
- Giroux, Henry. 1987. »Reading the Immediate.« V *Reading & Teaching Henry Giroux*, uredili Clar Doyle in Amarjit Singh, 13–32. New York: Peter Lang.
- Hakemulder, Frank, in Eva Maria Koopman. 2015. »Effects of Literature on Empathy and Self-Reflection: A Theoretical-Empirical Framework.« *Journal of Literary Theory* 9 (1): 79–111.
- Hempel-Jorgenson, Amelia, Teresa Cremin, Diane Harris in Liz Chamberlain. 2017. *Understanding Boys' (Dis)engagement with Reading for Pleasure: Project Findings*. Milton Keynes: Open University.
- Hitchcock, Graham. 2010. »An Exploration of How Reading for Pleasure Is Perceived and Experienced by Engaged Readers.« *Magistrsko delo*, King's College London.
- Keen, Susan. 2010. *Empathy and the Novel*. Oxford: Oxford University Press.
- Keller, Melanie M., Anita E. Woolfolk Hoy, Thomas Goetz in Anne C. Frenzel. 2016. »Teacher Enthusiasm: Reviewing in Redefining a Complex Construct.« *Educational Psychology Review* 28 (4): 743–769.
- Kidd, David C., in Emanuele Castano. 2013. »Literary Fiction Improves Theory of Mind.« *Science* 342 (6156): 377–380.
- Kovač, Miha. 2020. *Berem, da se poberem: 10 razlogov za branje knjig v digitalnih časih*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kovač, Miha, in Adriaan van der Weel. 2018. »Reading in a Post-Textual Era.« *First Monday* 23 (10). <https://doi.org/10.5210/fm.v23i10.9416>.
- Kucirkova, Natalia, in Teresa Cremin. 2020. *Children Reading for Pleasure in the Digital Age: Mapping Reader Engagement*. London: Sage.
- Kuzmičová, Anežka. 2016. »Does It Matter Where You Read? Situating Narrative in Physical Environment.« *Communication Theory* 26 (3): 290–308.
- Kuzmičová, Anežka, Patricia Diaz, Ana Vogrinčič Čepič, Anne-Mette Bech-Albrecht, André Casado, Marina Kotrla Topić, Xavier Mínguez-López, Skans Kersti Nilsson in Iñes Teixeira-Botelho. 2018. »Reading and Company: Embodiment and Social Space in Silent Reading Practices.« *Literacy* 52 (2): 70–77.
- Lazarides, Rebecca, Hanna Gaspard in Anna-Lena Dicke. 2017. »Dynamics of Classroom Motivation: Teacher Enthusiasm in the Development of Math Interest in Teacher Support.« *Learning and Instruction* 60:126–137.
- Levy, Rachael. 2009. »Children's Perceptions of Reading and the Use of Reading Scheme Texts.« *Cambridge Journal of Education* 39 (3): 361–377.
- Ličen, Nives, Aleksandra Šindić in Ana Vogrinčič Čepič. 2019. *Družinsko učenje ob tranzicijah*. Banja Luka: Centar modernih znanja.
- Littau, Karin. 2006. *Theories of Reading: Books, Bodies and Bibliomania*. Cambridge: Polity.
- Mackey, Margaret. 2016. »Literacy as Material Engagement: The Abstract, Tangible and Mundane Ingredients of Childhood Reading.« *Literacy* 50 (3): 166–172.


- Mangen, Anne, in Don Kuiken. 2014. »Lost in an iPad: Narrative Engagement on Paper and Tablet.« *Scientific Study of Literature* 4 (2): 150–177.
- Mariborska knjižnica. 2021. »Mariborska knjižnica. ABC bralne pismenosti. Dr. Sandra Mršnik: Bralna pismenost in razvoj ...« Video na YouTubeu, 27:09. 12. januar. <https://www.youtube.com/watch?v=hjnAhtueRR8>.
- Marsh, Jackie. 2003. »Contemporary Models of Communicative Practice: Shaky Foundations in the Foundation Stage.« *English in Education* 37 (1): 38–46.
- McLaughlin, Thomas. 2015. *Reading and the Body: The Physical Practice of Reading*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Moè, Angelica. 2016. »Does Displayed Enthusiasm Favour Recall, Intrinsic Motivation in Time Estimation?« *Cognition in Emotion* 30 (7): 1361–1369.
- Mount, Jane, in Thessaly La Force. 2012. *My Ideal Bookshelf*. New York: Little Brown Company.
- Naterer, Andrej, Miran Lavrič, Rudi Klanjšek, Sergej Flere, Tibor Rutar, Daniela Lahe, Metka Kuhar, Valentina Hlebec, Tina Cupar in Žiga Kobše, ur. 2019. *Slovenska mladina 2018/2019*. Zagreb: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Patrick, Brian C., Jennifer Hisley in Toni Kempler. 2000. »'What's Everybody So Excited About?' The Effects of Teacher Enthusiasm on Student Intrinsic Motivation and Vitality.« *The Journal of Experimental Education* 68 (3): 217–236.
- Pearson, Jacqueline. 2005. *Women's Reading in Britain 1750–1835: A Dangerous Recreation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peček, Mojca, in Irena Lesar. 2006. *Pravičnost slovenske šole: mit ali realnost?* Ljubljana: Sophia.
- Pedagoški inštitut. 2019. *PISA 2018: program mednarodne primerjave dosežkov učenk in učencev; nacionalno poročilo s primeri nalog iz branja*. Uredila Kladija Šterman Ivančič. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Potočnik, Petra, in Manca Perko. 2019. »Bralna značka in razvoj knjižnih močev.« *Vzgoja & izobraževanje* (50) 4: 29–31.
- Powell, Sacha. 2014. »Influencing Children's Attitudes, Motivation and Achievements as Readers.« V *Building Communities of Engaged Readers: Reading for Pleasure*, uredile Teresa Cremin, Marilyn Mottram, Fiona M. Collins, Sacha Powell in Kimberly Safford, 128–146. London: Routledge.
- Prensky, Mark. 2001. »Digital Natives, Digital Immigrants.« *On the Horizon* 9 (5): 1–6.
- Richards Cooper, Rand. 1993. »Can We Really Read with Our Ears?« *New York Times*, 6. junij. <https://www.nytimes.com/1993/06/06/books/can-we-really-read-with-our-ears-the-wuthering-truth-about-novels-on-tape.html>.
- Rosenblatt, Louise. 1993. »The Transactional Theory: Against Dualisms.« *College English* 55 (4): 377–386.
- Rowlands, Mark. 2010. *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sadoski, Mark. 2018. »Reading Comprehension is Embodied: Theoretical and Practical Considerations.« *Educational Psychology Review* 30 (2): 331–349.

- Schilhab, Theresa, Gitte Balling in Anežka Kuzmičová. 2018. »Decreasing Materiality from Print to Screen Reading.« *First Monday* 23 (10). <https://doi.org/10.5210/fm.v23i10.9435>.
- Selby, David. 2017. »Education for Sustainable Development, Nature and Vernacular Learning.« *CEPS Journal* 7 (1): 9–27.
- Sikora, Joanna, M. D. R. Evans in Jonathan Kelley. 2019. »Scholarly Culture: How Books in Adolescence Enhance Adult Literacy, Numeracy and Technology Skills in 31 Countries.« *Social Science Research* 77:1–15.
- Squires, Claire. 2007. *Marketing Literature: The Making of Contemporary Writing in Britain*. London: Palgrave Macmillan.
- Taylor, John Tinnon. 1943. *Early Opposition to the English Novel: The Popular Reaction from 1760 to 1830*. New York: King's Crown.
- Veler, Alenka. 2019. »Prostočasno branje mladih – pričakovanja, resničnost in uvid.« *Vzgoja & izobraževanje* (50) 4: 37–38.
- Vlada Republike Slovenije. 2019. »Nacionalna strategija za razvoj bralne pismenosti za obdobje 2019–2030.« 19. januar.
- Vogrinčič Čepič, Ana 2008. »The Novel-Reading Panic in 18th Century England: An Outline of an Early Moral Media Panic.« *Medijska istraživanja* 14 (2): 103–124.
- . 2019. »Branje kot prostorska praksa: odnos bralcev do neposrednega fizičnega prostora branja.« *Ars & Humanitas* 13 (2): 163–183.
- Vogrinčič Čepič, Ana, in Marina Kotrla-Topić. 2021. »'If You Read at Home, It's More Relaxed, There Are No Limits': Insights into Domestic Reading Practices of Croatian and Slovenian University Students.« *Literacy* 55 (3): 181–190.
- Vogrinčič Čepič, Ana, Patricia Dias, Anežka Kuzmičová in Skans Kersti Nilsson. 2020. »Books, Comfort and Discomfort.« V *The Materiality of Reading*, uredili Theresa Schilhab in Sue Walker, 24–34. Aarhus: Aarhus University Press.
- Waller, Alison. 2019. *Rereading Childhood Books: A Poetics*. London: Bloomsbury.
- Weel, van der, Adrian. 2019. »Reading.« V *The Oxford Handbook of Publishing*, uredila Angus Phillips in Michael Bhaskar, 55–70. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Margaret. 2002. »Six Views of Embodied Cognition.« *Psychonomic Bulletin & Review* (9) 4: 625–636.
- Wolf, Naomi. 2018. *Reader, Come Home: The Reading Brain in a Digital World*. New York: HarperCollins.
- Yandell, John. 2013. *The Social Construction of Meaning: Reading Literature in Urban English Classrooms*. London: Routledge.

Estetika brez filozofije

Varja Štrajn

Ennoema, Inštitut za jezikovne, filozofske in družboslovne raziskave
varja16@hotmail.com

 © 2023 Varja Štrajn

Povzetek. Wittgenstein estetiki ni posvečal pretirane pozornosti, kar ni povsem naključno, saj je menil, da narava estetike ni primerna za abstraktno filozofsko obravnavo. A kljub temu je imela umetnost, še posebej glasba, primarno mesto znotraj njegovega življenja (Schroeder 2017). Wittgensteinova kritika estetike, ki je neobičajna za klasičen filozofski diskurz, se tako zaključí s spoznanjem, da estetska vprašanja sodijo k umetnostni kritiki (Schroeder 2017) in ne filozofski teoriji, sicer hitro zaidejo v esteticizem. Ravno kritika klasičnih filozofskih teorij na področju estetike razkriva pravo bistvo umetnosti, s tem pa prispeva k razumevanju kulture v sodobni družbi.

Ključne besede: Wittgenstein, estetika, esteticizem, filozofija, estetska izkušnja

Aesthetics without Philosophy

Abstract. Although Wittgenstein did not pay too much attention to aesthetics, which is not entirely accidental, as he held the view that the nature of aesthetics is not appropriate for abstract philosophical discussion, art, especially music, had a paramount place in his life (Schroeder 2017). Wittgenstein's critique of aesthetics, which is unusual for classical philosophical discourse, ends with a finding that aesthetical questions belong to art criticism (Schroeder 2017) rather than philosophical theory; otherwise, they quickly end with aestheticism. It is precisely the critique of classical philosophical theories in the field of aesthetics that reveals the true essence of art, thereby contributing to the understanding of culture in modern society.

Key Words: Wittgenstein, aesthetics, aestheticism, philosophy, aesthetic experience

Samo pojmovna in estetska vprašanja [me zares prevzamejo]

Wittgenstein, januar 1949 (2005, 125)

Večina komentatorjev, ki se ukvarjajo z interpretacijo *Logično filozofskega traktata* (v nadaljevanju *Traktat*), enega temeljnih del sodobne filozofije, in s *Filozofskimi raziskavami*, besedili razumejo kot pomembna prispevka k razvoju sodobne matematične logike in angleške analitične filozofije. V tem kontekstu se Wittgensteina navadno obravnava kot soavtorja »metode resničnostnih tabel«, kot immanentno avtoriteto logičnega pozitivizma, kot kritika »zasebnega jezika«, »ostenzivnih definicij«¹ in »čutnih podatkov« ter kot analitika »jezikovnih iger« (nem. *Sprachspiele*) in »življenjskih form« (nem. *Lebensformen*), kot človeka, ki je za svoje izhodišče vzel ideje Gottloba Fregeja, Bertranda Russla in Georga E. Morora, iz njih črpal, jih izpopolnil in na njihovi osnovi razvil svojo lastno filozofsko misel.

Tovrstne interpretacije Wittgensteina so izrazito anglosaksonske² in bralca spodbujajo k enoznačnemu razumevanju ter vrednotenju njegove filozofije, celo več, prepričajo ga, da je Wittgensteinova besedila treba brati na točno določen način, zato da bi jih razumel pravilno. Te interpretacije posledično spregledajo, da takšno branje zanemarija vsa preostala področja Wittgensteinovega ukvarjanja in s tem preprečuje širše ovrednotenje Wittgensteinove filozofije.

Tako ob branju *Traktata* hitro spregledamo njegov konec in ga odmislimo, če *ga* obravnavamo le v sklopu zgodovine in filozofije logike. Po

¹ Ostenzivna definicija nekega termina pomeni, da njegov pomen določimo s pomočjo neposrednega prikaza ali pa s kazanjem na predmet, na katerega se termin nanaša.

² Pri tem je treba izvzeti t. i. *terapevtsko interpretacijo* Wittgensteinove filozofije in njene predstavnike (t. i. nove wittgensteinovce), ki se postavi na kritično stališče v razmerju do *standardne interpretacije* Wittgensteinovih besedil in slednji očita prav to, kar naj bi privrženci standardne interpretacije zavrnili, tj. idejo o metafizični obravnavi jezika. Zagovorniki terapevtske interpretacije tako kritično ugotavljajo, da standardna interpretacija v resnici ohranja metafizični odnos do jezika in sveta, čeprav trdi ravno nasprotno, in da ne sprevidi, da je rešitev Wittgensteinove filozofije v terapiji. Rešitev vidijo v t. i. terapevtskem pristopu ali metodi, ki nas bo osvobodil(a) vseh metafizičnih jezikovnih predstav in nas odrešil(a) metafizike ter metafizičnega načina izražanja oz. dojemanja sveta. Filozofija je vsaj po tej interpretaciji zavest o pravilnosti naravnega jezika, ki ne potrebuje, kot so to mislili npr. *logični pozitivisti*, znanstvene obravnave, zato da bi se ljudje izražali pravilno. Z naravnim jezikom, takšnim, kot je, ni nič narobe in ne potrebuje znanstvenega očiščenja. Umetni jezik oz. znanstveno prečiščen jezik je le eden od načinov izražanja, še zdaleč pa ne edini pravilni. Obstajajo še drugi načini, ki so enako pomembni in legitimni. Do težav pride le, ko z naravnim jezikom poskušamo predstaviti stvari, ki so onkraj naših zmožnosti izražanja (npr. bog, duša, substanca), in se pri tem nehotе zapletemo v metafizično izrazoslovje. To na prvi pogled vzbuja vtis jasnosti in razumljivosti, ki pa se ob Wittgensteinovi terapevtski metodi izkaže kot nesmiselno (nerazumljivo) govorjenje.

prebranih stotih straneh teksta,³ ki so namenjene izključno logiki, filozofiji jezika, filozofiji matematike in naravoslovju, na zadnjih nekaj straneh (od aforizma 6.4 dalje) naletimo na trditve, ki zadevajo solipsizem, etiko (smrt, nesmrtnost duše), estetiko in mistiko ter »smisel sveta«. Le kakšna je povezava med pretežnim delom *Traktata*, ki je pretežno posvečen logičnim vprašanjem, in njegovim koncem? Ali so Wittgensteinove refleksije o etiki, estetiki, mistiki in smislu življenja le navadno »čvekanje« ali pa gre za nekaj več, za zaključne misli, ki tvorijo celoto skupaj s preostalim delom knjige? Večina razprav o *Traktatu* si tovrstnih vprašanj ne zastavlja, še manj pa jih obravnava. Besedilo preučujejo strogo z vidika logike in filozofije jezika, *Traktat* pa obravnavajo znanstveno.

Za razliko od angleških filozofov (tukaj imamo še posebej v mislih filozofsko tradicijo, ki se je razvila na območju Cambridgea v prvi polovici 20. stoletja) pa med Avstrijci, ki so bili blizu Wittgensteinu, prevladuje stališče, da je *Traktat* v resnici razprava o etiki. Svoje prepričanje pojasnjujejo z dejstvom, da kadar koli se je Wittgenstein nečemu posvečal, je to počel s stališča etike. V tem oziru so ga primerjali z danskim filozofom Sørenom Kierkegaardom, ki ga je tudi sam visoko cenil. Iz pričevanj avstrijskih prijateljev in iz ohranjene korespondence med Wittgensteinom in Paulom Engelmannom (1974) pa je mogoče jasno razbrati, da Wittgensteinu v *Traktatu* ni šlo le za etično držo ali obravnavo etičnih tem, ampak za nekaj več, za *etično delovanje*, s pomočjo katerega se nam kaže narava same etike (Janik in Toulmin 1996, 23–24).

Če se opremo na trditve Paula Engelmana, da je bila za Wittgensteina etika »stvar 'tihe vere'« in da vsa Wittgensteinova zanimanja izvirajo iz tega prepričanja (1974, 24), potem postane zadnjih nekaj strani *Traktata* smiselnih in bistvenih za razumevanje celotnega besedila. Četudi se vsebina samega besedila nanaša pretežno na logiko, stavčno analizo in matematiko, je ni mogoče razumeti v celoti, če jo interpretiramo le z metodološkega vidika. Besedilo postane razumljivo šele, ko ga – tako kot Wittgenstein – obravnavamo z etičnega stališča. S svetom se etika ne ukvarja. Etika mora biti, tako kot logika, pogoj sveta⁴ (Wittgenstein 1979, 24.7.16.). Logika je torej predpogoj mišljenja. Ker si ljudje predstavljajo svet v mislih, je logika veda, ki se po eni strani ukvarja z naravo misli in z naravo

³ V slovenskem prevodu Franeta Jermana je *Traktat* prvič izšel 1976. leta pri Mladinski knjigi.

⁴ Moj prevod izvirnika: »Die Ethik handelt nicht von der Welt. Die Ethik muss eine Bedingung der Welt sein, wie die Logik.« Za podrobnosti glej Wittgenstein (1979).

mišljenja, po drugi strani pa razmejuje smiselno izražene misli od nesmislov (blebetanja in nesmiselnega govoričenja). Mejo med pomenljivo mislijo in nesmislom ureja sistem logičnih pravil ali *logična sintaksa*, ki določa, katera misel ima pomen in katera ne.⁵ Logika torej pogojuje meje smiselnega mišljenja oz. s pomočjo logičnih pravil določa, kaj je lahko predmet našega razmišljanja. Če nečesa ni mogoče ubesediti, potem tega tudi misliti ni možno, ali kot navaja Wittgenstein v *Traktatu* (1979, 7): »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« Konec *Traktata* tako torej naznanja Wittgensteinov imperativ prepovedi nesmiselnega govorenja in zavesti o razumnem, predvsem pa umestnem govoru, ki pa ga je mogoče razumeti tudi kot moralni apel k logični razumljivosti. Jasno izražanje misli je torej za Wittgensteina moralna obveznost vsakega posameznika, ki jo ta dolguje samemu sebi in družbi kot celoti.

Odnos med logiko in etiko ob koncu *Traktata* postane še razumljivejši, če poleg pričevanj Paula Engelmanna o Wittgensteinovi zavezanosti k etiki upoštevamo še razsežnost filozofskih stališč Otta Weiningerja, ki izhajajo iz njegovega odmevnega in kontroverznega dela *Geschlecht und Charakter*, ki je izšlo tik pred njegovo smrtjo⁶ 1903. leta na Dunaju. Wittgenstein, ki se je v mladosti navduševal nad Weiningerjem in pod njego-

⁵ Ena od težav, na katero naletimo pri branju *Traktata*, je povezana z razumevanjem oz. interpretacijo Wittgensteinove rabe pojmov stavek (nem. *Satz*) in misel (nem. *Gedanke*) ter Russellovega koncepta propozicije (angl. *proposition*), ki ga uporabljajo Angleži pri svojem prevodu stavka. Pojmi med seboj niso zamenljivi in je zato treba biti pozoren pri njihovi rabi. Wittgensteinov termin misel ni zamenljiv s terminom smiseln stavek, saj stavki pri Wittgensteinu ne morejo biti niti smiselni niti nesmiselni, pač pa predstavljajo »le možnost izražanja smisla misli« (Wittgenstein 1976, 3.12–3.13). Nosilec smisla ali nesmisla je lahko tako le misel, ne pa tudi stavek. Stavek je po Wittgensteinu le stavčni znak, ki vsebuje možnost projiciranja sveta, ne pa tudi to projicirano samo (svet).

⁶ 4. oktobra 1903 dunajski filozof judovskega rodu Otto Weininger najame sobo v hiši, v kateri je preminil Beethoven, se ustrelil in dan zatem v bolnišnici tudi sam izgubi življenje. Star je 23 let. Nekaj mesecev pred smrtjo izide njegov prvenec z naslovom *Geschlecht und Charakter* (Weininger 1903). Gre za dopolnjeno in razširjeno različico doktorata, za filozofsko-znanstveno študijo, v kateri Weininger razvije svoje rasistično in antisemitično stališče do Judov ter mizogino naravnost do žensk. Po Weiningerjevi smrti delo postane knjižna uspešnica in močno zaznamuje intelektualce tistega časa, kot so npr. Karl Kraus, August Strindberg in James Joyce (Sengoopta 2000, 1–2). Knjiga je imela tudi velik vpliv na Wittgensteina, kar jasno izhaja iz njegovih del zgodnjega obdobja; zagovarja stališče, da so tako ženske kot Judje le seksualna bitja brez razuma, skratka ljudje, ki jim umanjka individualen značaj. Ker nimajo individualnega značaja, prav tako nimajo moralnega jaza. Ne zaslužijo si, da bi bili enakopravni z arijskimi pripadniki moškega spola, niti si ne zaslužijo, da bi bili svobodni. Predvsem pa niso zmožni etičnega ravnanja; etično lahko ravna le moški, ženske in Judje pa ne (str. 1–10).

vim vplivom prevzel stališče, da sta »logika in etika eno in isto – dolžnost do samega sebe« in da »je etika mogoča le po zakonih logike« (Weininger 1936, 146), pride do spoznanja, da je moralna obveznost vsakega subjekta⁷, da si prizadeva delovati v skladu z etiko, kajti bilo bi nemoralno, če bi bile naše misli nerazumne (Sengoopta 2000, 150); misliti nelogično namreč ni mogoče (Wittgenstein 1976, 5.4731). Etika kot teorija torej za Wittgensteina ni možna, ker ni jasno izražena v mislih. »Vse, kar je sploh mogoče misliti, je mogoče misliti jasno. Vse, kar je mogoče izreči, je mogoče izreči jasno« (4.116). Tako se tudi etika podobno kot logika ukvarja z mišljenjem in njegovimi mejami, vendar ne v smislu »samovoljnega odločanja« subjekta, ki bi s svojo voljo »posegal« v svet in »odločal« o tem, kakšen naj svet bo, ampak z etičnim *delovanjem* in etičnim *odnosom* do sveta, ki je lasten le subjektu.⁸ Z dobro ali zlo voljo namreč ni mogoče spreminjati sveta oz. dejstev, ki smo jim v svetu priča, ampak le njegove meje.

⁷ S terminom subjekt, ki je predmet obravnave tudi v nadaljevanju članka, je mišljen Wittgensteinov metafizični subjekt, kot ga Wittgenstein opredeli v *Traktatu*. Metafizični subjekt (ali krajše subjekt) je pri Wittgensteinu izvor mišljenja, ki s pomočjo jezika in jezikovnega izraza svet dojema takšen, kot se mu kaže. Realnost sveta, ki jo subjekt izraža v obliki izjav, je tako določena z mejo, kot jo definira logična forma jezika. Zato so meje jezika, ki so določene z logično formo jezika, meje sveta metafizičnega subjekta.

⁸ V *Traktatu* Wittgenstein zavzame kritično stališče do klasičnega filozofskega pojmovanja etike kot discipline, ki se ukvarja z obravnavo meril človeškega hotenja ter ravnanja glede na dobro in zlo. Wittgenstein sicer ohrani koncept volje kot bistveno etični pojem, ki je v domeni subjekta, vendar z razliko, da pojem subjekta opredeli na novo. Subjekt ni več center sveta (kot pri Descartesu *res cogitans*), ampak predstavlja njegovo mejo; subjektova volja pa pomeni ločnice med svetom in njegovo zunanostjo. Subjektova volja ne pripada več svetu, tako kot tudi sam subjekt ne tvori več dela sveta. Zato Wittgensteinova volja nima več moči, da bi obvladovala in usmerjala naše misli ter ravnanja, tako kot to opredeljuje etika. Subjekt in njegova volja se v svetu le kažeta, ni pa ju mogoče izraziti v razumljivih stavkih. Wittgenstein torej znova ovrednoti ključna etična pojma sebstvo in volja ter kritično zavrne Descartesovo definicijo subjekta in postkartezijansko filozofsko tradicijo. Kartezijansko razumevanje volje je napačno, saj definira subjektovo voljo kot zmožnost učinkovanja na svoje bližnje okolje. Za Wittgensteina pa volja sama po sebi nima več moči vzročnega učinkovanja, saj je v odnosu do sveta nemočna. Volja ima moč vplivati le na subjektov odnos, ki ga ima do sveta, ne pa tudi na svet sam. Wittgensteinova etika torej ne pomeni več ukvarjanja s človeškim postopanjem, ampak s pomenom in smislom le-tega. Zanimanje za življenje je za Wittgensteina v prvi vrsti zanimanje za smisel sveta. Kartezijanska misel tako najde svoje mesto le v izrisovanju življenjskega smisla, kot ga slika jezik. Na koncu *Traktata* torej smisel Wittgensteinove misli ni več v njenem izrekanju, ampak v kanzanju neizrekljivega. Smisel *Traktata* ni v prepoznavanju novega spoznanja, ampak v ponovni osmislitvi in novem razumevanju uveljavljenih filozofskih konceptov kot tudi filozofije nasploh.

O volji kot nosilcu etičnega ne moremo govoriti. In volja kot pojav zanima zgolj psihologijo. [Wittgenstein 1976, 6.423]

Če dobra ali zla volja spreminja svet, lahko spreminja samo meje sveta, ne pa dejstev; ne tega, kar je mogoče izraziti z jezikom. [Wittgenstein 1976, 6.43]

Če iz prvega dela *Traktata*, ki se nanaša na logiko, sledi, da je dejstva mogoče izraziti le v empiričnih stavkih naravoslovja, saj imajo le tovrstni stavki v jeziku pomen in nam nekaj sporočajo (Janik in Toulmin 1996, 199; Wittgenstein 1976, 6.53), pa je iz drugega dela, ki obravnava etiko, estetiko in mistiko, lahko razbrati, da z jezikom ni mogoče jasno in razumljivo opisati področij, ki se nanašajo na vrednotenje. Pri tem pa je treba poudariti, da do tega ne pride zato, ker subjekt ne bi imel ničesar za povedati o omenjenih temah, ampak preprosto zato, ker v jeziku ne zmore izraziti bistvenih življenjskih vprašanj. Tako se etika, estetika in mistika v jeziku le kažejo in jih ni mogoče neposredno sporočiti v stavkih naravnega jezika: »To, kar je *mogoče* pokazati, *ni mogoče* reči« (4.1212). In ker stavkov naravnega jezika ni mogoče jezikovno ubesediti, govor o njih ni možen. Enako velja tudi za logiko oz. logično formo, s pomočjo katere se jezik izraža. In prav zato, ker se logika »v jeziku izraža, je *mi* ne moremo izraziti z njim« (4.121). »Logika je transcendentalna« (6.13).

Etika, logika in estetika se torej le odražajo v stavkih naravnega jezika oz. so v naravnem jeziku le nakazane. Stavki etike, estetike in logike so transcendentni ter zato neizrekljivi, a kljub temu se v jeziku manifestirajo, in sicer tako, da kažejo to, kar ne more biti drugače. Torej izražajo *nujnost* in tako predstavljajo »predpogoj sveta« (Wittgenstein 1979, 24.7.16; 1976, 5.552, 6.13, 6.421).

Distinkcija med izrečenim in pokazanim, ki jo Wittgenstein vzpostavi v *Traktatu*, tako slednjega razdeli na dva dela: na *logičnega* (atomizem, slikovna teorija, tautologije, matematika in znanost) in na *mističnega* (solipsizem, etika, estetika in mistika). Klasično branje zagovarja stališče, da določena vrsta stavkov, kamor sodijo stavki etike in estetike ter mistični govor, kažejo na »nekaj«. Čeprav nečesa ne moremo ustrezno izraziti v jeziku, to kljub temu poskušamo, in kar ubesedimo, odslikava, kar smo mislili (oz. mislimo), četudi ne v celoti. Klasična interpretacija Wittgensteina tako (še vedno) ostaja ujetnica metafizičnega načina mišljenja oz. filozofiranja.⁹ Ravno vez med obema deloma je ključnega pomena, saj oba

⁹ To pa je ravno tista točka, ki jo novi wittgensteinovci, kot npr. Cora Diamond v svo-

poveže v celoto: tako po eni strani logika zagotavlja pomenljive stavke o dejstvih, po drugi strani pa mistika izraža vrednostno izjavljanje. Zato Wittgenstein ugotavlja sledeče (1976, 6.421):

Jasno je, da etike ni mogoče izreči.

Etika je transcendentalna.

Etika in estetika sta eno.

Etični odnos subjekta do sveta je posledica subjektive mistične zmožnosti, ki omogoča estetsko motrenje sveta kot celote od zunaj ali »nazirane sveta *sub specie aeterni*« (Wittgenstein 1976, 6.45). Gre za stično točko med etiko, estetiko in mistiko, ki pri subjektu po eni strani ustvari »mistični občutek« (6.45), po drugi strani pa omogoča dojetje sveta kot celote. Zato za Wittgensteina »ni mistično to, *kako* svet je, temveč *da* je« (6.44). Mistika tako torej pri človeku vzbudi občutek čudenja nad obstojem sveta, ne pa tudi nad različnimi načini stanja sveta. Tako je enotnost etike in estetike osnovana na mistiki, enotnost etike, estetike, logike ter mistike pa na subjektovi nezmožnosti, da bi jih izrazil v stavkih naravnega jezika. Zato se etika, estetika, logika in mistika v jeziku le nakazuje, ne pa tudi ubesedene. Posledično jih lahko le občutimo, ne moremo pa o njih govoriti, izražati stališč ali formirati teorij.

Estetika in etika izhajata iz mistične izkušnje, ki subjektu omogoča, da prevzame vlogo pasivnega opazovalca, ki od zunaj občuduje svet in stično sprejema dejstva takšna, kakršna so, neodvisna od volje. Umetniška dela so tako predmet mističnega motrenja oz. kontemplacije *sub specie aeternitatis*.

Na ta način je besedilo *Traktata* mogoče razumeti kot »izraz določene vrste jezikovnega misticizma« (Janik in Toulmin 1996, 197), ki bistvo subjektivega življenja vidi v umetnosti, saj je ključna življenjska vprašanja, kot je npr. smisel življenja, mogoče pojasniti le s pomočjo umetnostnega izraza. Smisel življenja je za Wittgensteina osredinjen okrog ukvarjanja z raznovrstnimi umetniškimi praksami (od vseh vrst vizualne umetnosti pa vse tja do glasbene umetnosti), ki edine lahko izrazijo moralno resnico o svetu in življenju. V skladu s takšno interpretacijo je umetnost »poslanstvo« (str. 197), umetnik pa edini, ki nam lahko poda odgovore

jem tekstu z naslovom »Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus« (2000), najbolj izpostavi kot problematično in potrebno kritike. In ravno tukaj pride do pojave potrebe po terapiji, ki nam bo pomagala sprevideti, da v resnici ne potrebujemo t. i. metafizične razlage jezika in da je glavna napaka klasične interpretacije ravno v tem, da tega ne sprevidi in tako ostaja ujetnica filozofske tradicije.

na najpomembnejša vprašanja in teme, s katerimi se subjekt sooča v življenju.

Estetika in etika pomenita po eni strani način življenja, *aktivnega udejstvovanja* na področju umetnosti, ki ga umetnik doseže s pomočjo različnih umetniških praks, po drugi strani pa gre za izlitje umetnikovega občutja, ki svoj vrh doseže v umetnini. Način, *kako* subjekt motri umetniško delo, vpelje *estetsko* in *moralno vrednotenje*, ki določi vrednost in pomen umetnine, s tem pa prispeva k razumevanju pomena kulturnega formiranja nekega specifičnega časa. Etika in estetika se tako prepletata v procesu umetniškega ustvarjanja, dokler ne dosežeta vrhunca v umetniškem delu, ki izraža umetnikovo videnje smisla življenja. Etiko je v tem smislu mogoče razumeti tudi kot neke vrste redukcijo etike na estetiko oz. na esteticizem (Appelqvist 2013, 45).

Umetnost in estetika imata v *Traktatu* posebno mesto, saj ne služita le občudovanju in lepoti, ampak umetnikovemu izražanju resnice, moralnih stališč, smisla življenja in videnju sveta. Umetnina tako ni le namenjena sama sebi, ampak je njeno bistvo predvsem v izražanju vsega, kar je *vredno* in kar se nahaja onkraj meja možnega spoznanja. Umetnina je tako utelešenje resnice, h kateri naj bi vsak subjekt stremel in za katero naj bi si vsak subjekt (po mnenju Wittgensteina in Weiningerja) za časa svojega življenja v največji meri prizadeval.

V poznejših delih Wittgenstein spremeni svoje mišljenje o estetiki in umetnosti, saj se postavi na stališče, da »namen umetnine ni, da prenaša *nekaj drugega*, temveč le samo sebe« (2005, 95).

Včasih rečejo, da nam glasba sporoča občutke veselja, melanholije, zmagoslavja itd., na tej trditvi pa nas moti, da se zdi, kot da je po njihovem mnenju glasba orodje, namenjeno temu, da v nas ustvarja nize občutkov. Iz tega bi se dalo sklepati, da bi glasbo lahko nadomestili s katerimkoli drugim sredstvom za ustvarjanje takih občutkov. – Zato smo v skušnjavi, da bi odgovorili: »Glasba nam sporoča *samo sebe!*« [Wittgenstein 2016, 189]

Smoter umetnosti je v njej sami in v umetnostnem izrazu ter za razliko od Wittgensteinovih zgodnjih stališč ne služi ničemur višjemu. Smisel življenja, ki ga umetnik upodobi v umetniškem delu kot zrcalni podobi nečesa višjega, a neizrekljivega, Wittgenstein po letu 1930 preoblikuje v tezo o t.i. »neprehodni obliki izražanja« (2016, 189). Za slednjo je značilno, da mislimo, da smo njen pomen razumeli, a ga drugim ne moremo posredovati, ker ga ne moremo izraziti. Občutek imamo, da nekaj vemo, a tega ne znamo prelitati v besede.

O razumevanju stavka govorimo v tem smislu, da ga je mogoče nadomestiti z drugim, ki pove isto; pa tudi v tem smislu, da ga ni mogoče nadomestiti z nobenim drugim. (Tako kot ne moremo nadomestiti teme v glasbi.) [Wittgenstein 2014, §531]

Pomen slovenskega stavka »Danes je mrzlo« lahko razložimo tudi tako, da ga prevedemo v angleščino – »It's cold today« – in ga pojasnimo: stavek pomeni, da »je danes mrzlo«. Lahko ga parafraziramo v kateri koli drug jezik in na ta način interpretiramo njegovo vsebino: »Oggi fa freddo« v italijanskem jeziku ali pa »Es ist kalt heute« v nemščini oz. »Il fait froid aujourd'hui« v francoščini itd. Medtem ko je stavek v naravnem jeziku mogoče nadomestiti z drugim stavkom, takšna menjava glasbenih stavkov v kompoziciji ni možna.

»Ta melodija *nekaj* pove«, in se zdi, da moramo ugotoviti, *kaj* pove – v tem primeru je prevara celo še močnejša. Kljub temu namreč vemo, da ne pove ničesar, kar bi bilo mogoče izraziti v besedah ali podobah. In če se, ko to ugotovim, vdam in rečem, »izraža le neko glasbeno misel«, to ne pomeni nič drugega, kot če bi rekel »izraža sebe«. [Wittgenstein 2016, 177]

Ko gre za razumevanje glasbenih tematik, se nam sicer lahko dozdeva, da vemo, kaj pomenijo, in da jih razumemo, vendar smo, ko nas nekdo npr. vpraša, »Ali mi lahko prosim pojasnite vsebino Wagnerjevega Parsifala?«, v zadregi: »Mika nas reči: 'Vem, kaj vse to pomeni.' Toda kaj pomeni? Tega ne bi znal povedati« (Wittgenstein 2014, §527).

Glasbeno kompozicijo sicer doživljamo kot nekaj smiselnega in občutek imamo celo, da smo dojeli, kaj nam pripoveduje, pa vendarle ne znamo povedati, kaj to je. Glasbenega stavka ne znamo ubesediti, čeprav ga razumemo. To se pravi, da je naše prepričanje o pomenu v glasbenem stavku pravzaprav, kot ugotavlja Wittgenstein, iluzorno (Wittgenstein 2014, §527; 2016, 177; Schroeder 2017, 613).

Če pa je »v umetnosti težko kaj izreči, kar je pravzaprav isto kot reči nič« (Wittgenstein 2005, 44), potem, vsaj kot je videti, ne preostane drugega, kot da k umetniškimi delom pristopimo s psihološkega vidika. Z vidika psihologije razpravljamo o umetniških delih z ozirom na to, ali so nam všeč ali ne, ali v nas vzbudijo občutek zadovoljstva, veselja in užitka ali pa zgolj nelagodje, odpor in nezadovoljstvo. Skratka, »obstaja tendenca, da govorimo o 'učinku umetniškega dela' – občutkih, predstavah itd.« (Wittgenstein 2007, IV:2). Pri tem izrekamo vrednostne sodbe, ki temeljijo na pozitivnih ali negativnih psiholoških vtisih, ki jih ima določeno umetniško delo na nas.

Nekdo bi lahko pokazal, da to zaporedje not vzburi to določeno reakcijo; človeka pripravi do smejanja in izjave »Oh, kako čudovito«. To bi nam lahko omogočilo napovedovanje, kaj bo določeni osebi všeč in kaj ne. Te stvari bi lahko izračunali. Vprašanje je, če je to ta vrsta razlage, ki bi jo radi imeli, ko nas zanimajo uganke estetskih vtisov, npr. obstaja uganke – »Zakaj mi te melodije posredujejo ta določen vtis?« Očitno ni to, tj. kalkulacija, opis reakcij, itd. to, česar si želimo. [Wittgenstein 2007, 111:8]

Ko občudujemo neko umetniško delo (v zgoraj opisanem primeru je to melodija), ni nobenega dvoma, da ga cenimo zaradi estetske izkušnje, ki jo porodi. Vendar bi se pre naglili, če bi na podlagi tega zaključili, da je umetniško delo zgolj sredstvo za doseganje nekega cilja. Umetniškega dela ni mogoče obravnavati enako kot npr. aspirina ali odpirča za konzerve. Če uporabimo odpirč za konzerve, s tem povzročimo, da se konzerva odpre. Če vzamemo aspirin, dosežemo, da bolečina v glavi preneha. Z uporabo primerne sredstva dosežemo zastavljeni cilj – tj. odprtje konzerve in prenehanje glavobola.

Vendar ko imamo opravka z umetniškim delom, tovrstne analogije ni mogoče uporabiti, ker bi to pomenilo, da je namen umetniškega dela zgolj to, da z njegovo pomočjo dosežemo točno določen učinek, ki pa je logično neodvisen od rabe. Ker pa smisel umetniškega dela ni dosežati estetske učinke pri posameznikih, saj umetniško delo ni sredstvo, to pomeni, da gre pri njem delu za nekaj drugega: »[N]amen umetnine ni, da prenaša *nekaj drugega*, temveč le samo sebe« (Wittgenstein 2005, 95). Posledično gledanje oljnatih slik v muzeju ali poslušanje klasične glasbe v filharmoniji ne povzroči pozitivne oz. negativne estetske izkušnje, ampak *predstavlja* natanko to estetsko izkušnjo samo. Gledanje oljnatih slik ali poslušanje klasične glasbe pomeni doživeti in izkusiti prav to estetsko izkušnjo. Ali rečeno še drugače: umetniško delo je samo sebi namen (Schroeder 2017, 617).

Razen tega pa velja pravilo, da je mogoče stvari, katerih namen je le doseganje cilja, vsaj načeloma brez težav nadomestiti z drugo stvarjo iste vrste, s katero bomo prav tako dosegli svojo namero. Torej, če bi držalo, da je smisel umetniškega dela zgolj v tem, da zagotovi prijetno estetsko izkušnjo, potem bi ga brez težav lahko nadomestili z nekim drugim umetniškim delom, ki bi bilo enako učinkovito.

Če vzamemo ta akord, potem nima tega učinka; če pa vzamemo tega, potem pa ga ima. [Wittgenstein 2007, 111:9]

Star odpirrač za konzerve tako lahko nadomestimo z novim, ne da bi pri tem prišlo do kakršnega koli razlikovanja pri odpiranju konzerv. Enako velja tudi za aspirin, ki ga lahko zamenjamo z lekadolom, ki bo enako učinkovito odpravil bolečino, ki jo čutimo (Schroeder 2017, 617).

Ker je prepričanje, da je za umetnino bistveno, da zagotovi neprecenljivo estetsko izkušnjo, nekaj podobnega kot trditve, da je odpirrač za konzerve predmet, ki je uporaben v vsaki kuhinji, precej razširjeno, pa je s stališča vrednotenja umetnine neresnično (Schroeder 2017, 617). Posledično Wittgenstein (2007) pride do naslednjih ugotovitev:

Lahko bi rekli: 'Estetska razlaga ni vzročna razlaga'. [II:38]

Vrsta razlage, ki jo iščemo, ko so nam uganka estetski vtisi, ni vzročna razlaga, ne taka, ki je podprta z izkustvom ali s statistiko glede tega, kako ljudje reagirajo. To ni to, na kar merimo z estetsko raziskavo. [III:11]

So zakoni fizike in so zakoni – če želiš biti vljuđen – psihologije. Toda v fiziki je skoraj preveč zakonov; v psihologiji jih je komaj kaj. Torej, govoriti o mehaniki duše je malo smešno. [IV:1]

Torej, ko gre za vprašanje estetskih vtisov, ki jih določena umetnina vzbudi pri občinstvu, Wittgenstein zavrne idejo, da je estetska vrednost umetnine v pozitivnih psiholoških učinkih, ki jih ima neka umetnina na publiko. Prav tako tudi zavrne idejo o povezavi med psihologijo in estetikom, ki je pri ljudeh vsesplošno razširjena (2007, III:7):

Ljudje imajo še zmerom idejo, da bo psihologija nekega dne pojasnila vse naše estetske sodbe, pri čemer mislijo na eksperimentalno psihologijo. To je zelo smešno – zares zelo smešno. Zdi se, da med tem, kar počnejo psihologi, in katerokoli sodbo o umetnosti sploh ni povezave.

Estetska izkušnja je v svojem bistvu estetska izkušnja določenega umetniškega dela, zaradi česar vrednosti določenega umetniškega dela ni mogoče pojasniti zgolj s psihološko razlago, ki umetniško delo reducira na funkcijo povzročanja učinkov in na ustvarjanje estetske izkušnje pri občinstvu.

Začetek estetike ali njen konec

Pričujoče besedilo poskuša slovenskemu bralcu približati in predstaviti najnovejše izsledke s področja študij Wittgensteinove filozofije, ki so med širšo slovensko publiko premalo uveljavljeni in manj znani, predvsem

pa želi bralca opozoriti na možnosti nekonvencionalnega razumevanja Wittgensteinovih tekstov. Članek želi bralca spodbuditi, da bi med branjem *Traktata* pozornost posvetil tudi vprašanjem etike, estetike in mistike, ne da bi pri tem zanemaril vprašanja logike, mimo katerih žal ne moremo, saj pomembno prispevajo k razumevanju Wittgensteina. Preusmeritev pozornosti k vprašanjem etike, estetike in mistike ob koncu razprave namreč ne izključuje relevantnosti vprašanj, do katerih nas vodi logika, predpostavlja pa preseganje ustaljenih vzorcev mišljenja, kot jih poznamo iz zgodovine filozofije, to je racionalnega gledanja sveta kot reprezentacije.

Z vidika sodobnih interpretacij Wittgensteinove filozofije se racionalistična predstava o svetu kot reprezentaciji, ki jo Wittgenstein predpostavi na začetku *Traktata*, navsezadnje izkaže za preživeto. Wittgenstein tako *Traktat* strne s sklepno mislijo o bralcu, ki sprevidi svojo zmoto in racionalno podobo sveta kot edino možno na kraju spozna za nesmiselno. Bralec odvrže lestev, po kateri je splezal na vrh, saj je več ne potrebuje. Simbolika lestve je indikativen prikaz postopnega napredovanja v spoznavanju: od racionalnega spoznanja pa vse tja do metafizičnega, kamor sodijo vsi naši življenjski problemi, ki se *kažejo*, a jih ni mogoče izreči in racionalno utemeljiti, zato lahko o njih le molčimo. Razumna misel je ob koncu *Traktata* za avtorja pomembna le toliko, kolikor razodeva resnico o smislu sveta, ne pa tudi, kolikor jo upoveduje. Wittgenstein preseže racionalnost misli in jo tako kot lestev prestopi, da bi zagledal svet v pravi luči. Misel je ključna le še, kolikor izkazuje resnico.

Wittgenstein *Traktat* začne z izjavo o svetu in ga zaključi z molkom o smislu sveta, saj uvidi, da bistvenih problemov človeštva, ki zadevajo etiko, estetiko in mistiko, ni mogoče izraziti razumsko. Govor o etičnem, estetskem in mističnem je za avtorja govor o *ne-smiselnem*, *neracionalnem* ter *ne-logičnem*. Ni presenetljivo, da je imelo anglosaksonsko branje tako močan vpliv na tolmačenje Wittgensteinovih besedil. Standardna interpretacija *Traktata* pa nas tako z lahkoto prepriča, da je šlo avtorju le za logiko, matematiko in kritiko jezika, medtem ko je vse ostalo le en velik nonsens oz. nesporazum.

Za razliko od klasičnega branja besedila pa sodobne interpretacije, kot je npr. terapevtska, postavijo v ospredje prav tisto, kar je standardna interpretacija zavrnila kot nesmiselno – to je Wittgensteinov odnos do etike, estetike in mistike ob koncu razprave, za katerega se zdi, da ga pravzaprav ni oz. da igra le postransko vlogo. Kmalu se izkaže, da to ne drži in da so etika, estetika ter mistika avtorja zanimale že od samega začetka oz. da je

Traktat pisal kritično in z etično noto: ravnaj odgovorno, oz. tako, da bo tvoje sporočilo razumljivo, saj je nejasno izražanje misli nemoralno. Prav zato je zdravorazumski govor o metafizičnih temah nemožen, kar pa ne pomeni, da etika, estetika in mistika ne igrajo nobene vloge bodisi da so nepomembne oz. nesmiselne, kot si razlagajo nekateri.

Spoznamo, da je šlo Wittgensteinu že v osnovi za moralno delovanje in da je *Traktat* nastal ravno kot posledica avtorjeve osebne morale oz. moralnih prepričanj. Vsi zapisi, posvečeni logiki, matematiki in analizi jezika, pa so rezultat te načelnosti. Vse Wittgensteinovo ukvarjanje z logiko izvira iz njegove osebne etične drže do sveta in jezika kot simbolnega sistema, ki izraža ta odnos. Sklepamo lahko, da bi *Traktat* nastajal drugače, če bi avtor imel drugačna moralna stališča.

Vse zgoraj navedeno nas privede do vprašanja, kakšno pravzaprav je Wittgensteinovo stališče o etiki in estetiki? Glede etike sem že pojasnila, da jo vzporeja z logiko. Namreč etika je tako kot logika za avtorja nujni pogoj razumevanja sveta, njeno bistvo pa je v iskanju pomena in smisla življenja. Avtorju gre v resnici za *razumevanje* življenja, ne pa za *predstavo* o svetu, za kritiko in prevrednotenje filozofske etike kot teorije o človeškem ravnanju glede na dobro in zlo ter za ponovno opredelitev etike kot načina življenja, ki ga živimo, ne pa za teoretiziranje o njem.

Wittgenstein posledično zavrne konvencionalno filozofsko dojemanje etike. *Traktat* ni filozofsko delo, ki bi iskalo substanco sveta, ampak besedilo, ki išče pravo resnico o svetu. Resnica o svetu pa ni neka določena *podoba* sveta, ampak zgolj *razumevanje* le-tega.

Ob pozornem branju *Traktata* torej sprevidimo, da za Wittgensteina etika ni normativna teorija o dobrem in zlem ravnanju subjekta, kot to opredeljuje filozofija. Etika se tako kot logika ne ukvarja z obravnavo kontingentnih dejstev, saj obstoji »*pred* vsakim izkustvom, da je nekaj *tako*« (Wittgenstein 1976, 5.552). Zanima jo smisel sveta in posledično skupaj z estetiko tvori t. i. »višje« kraljestvo vrednot. Wittgensteinovo primerjanje estetike z etiko se konča s spoznanjem, da »sta etika in estetika eno« (6.421). Ker se tudi estetika ne ukvarja z obravnavo naključnih dejstev, ampak le s tistim, kar ne bi moglo biti drugače, je ni mogoče izraziti v jeziku. Zaradi tega se estetika in etika v stavkih jezika le kažeta (4.1212). Če je naloga logike osmišljanje sveta, je naloga etike in estetike, da nam ga pomagata razumeti.

Zgodovinsko gledano so filozofi estetiko obravnavali kot filozofsko disciplino, ki preučuje lepo in človekov odnos do lepega. Za razliko od splošne filozofske percepcije estetike pa za Wittgensteina estetika ni in

ne more biti filozofija lepe umetnosti. Estetika je področje vrednotenja, ki se ukvarja z nujnostjo, te pa umetnik ne more ubesediti, zato svoja občutja izlije v procesu umetniškega ustvarjanja, kar rezultira v umetnini. Manifestacija umetniškega dela je odraz umetnikovega motrenja sveta. Razumeti umetnost pomeni razumeti svet.

V tem pogledu lahko Wittgensteinov *Traktat* nekoliko nietzschejansko razumemo kot prevrednotenje vseh vrednot.¹⁰ Analiza jezika nas privede do spoznanja, da je veljavne filozofske koncepte, kot so npr. substanca, bit, etika, estetika itd., treba ponovno preveriti in jih na novo osmisliti, da bi lahko pravilno razumeli svet. Brez ponovne preveritve filozofskih pojmov kot tudi drugih izrazov (npr. glagola biti) smo namreč ujetniki filozofske tradicije, resnica sveta pa ostaja skrita.

Traktat pomeni kritično refleksijo celotne filozofije in njenih temeljev. Konec estetike kot filozofije lepe umetnosti po eni strani pomeni konec konca, saj razprave in mnenja o lepih umetninah postanejo brezsmiselne ter prazne, po drugi strani pa naznanja nov začetek razumevanja umetnosti kot utelešenja umetnikove percepcije življenja. Za Wittgensteina je estetika možna le kot *razumevanje* umetniškega razkrivanja *smisla sveta*. Estetika je estetika *brez* filozofije.

Literatura

- Appelqvist, Hanne. 2013. »Why Does Wittgenstein Say that Ethics and Aesthetics Are One and the Same?» V *Wittgenstein's Tractatus: History and Interpretation*, uredila Peter Sullivan in Michael Potter, 40–58. Oxford: Oxford University Press.
- Diamond, Cora. 2000. »Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus.« V *The New Wittgenstein*, uredila Alice Crary in Rupert Read, 149–173. London: Routledge.
- Engelmann, Puul. 1974. *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*. New York: Horizon.
- Janik, Allan, in Stephen Toulmin. 1996. *Wittgenstein's Vienna*. Chicago, IL: Ivan R. Dee.

¹⁰ Tako kot Nietzsche v *Tako je govoril Zaratustra* (1984) relativizira krščansko moralo, tudi Wittgenstein v *Traktatu* podvomi v veljavne filozofske koncepte. Nietzschejev *Zaratustra* predstavlja kritiko dotedanje krščanske morale. Z razglasitvijo smrti Boga vrne usodo nazaj v človeške roke. Nietzschejev »nadčlovek« (nem. *Übermensch*) pomeni spreobrnitev krščanskih vrednot, s tem ko zemeljskemu življenju pripiše pozitivno vrednost. Ustvarjalen »nadčlovek«, ki vzame življenje v svoje roke, ga oblikuje skladno s svojim vrednostnim sistemom. Takšen je primerljiv z umetnikom, ki ustvarja umetniška dela in oblikuje umetnino po svojem umetniškem navdihu.

- Nietzsche, Friedrich. 1984. *Tako je govoril Zaratustra: knjiga za vse in za nikogar*. Prevedel Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- Schroeder, Severin. 2017. »Wittgenstein and Aesthetics.« V *Companion to Wittgenstein*, uredil Hans-Johann Glock, 612–627. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Sengoopta, Chandak. 2000. *Otto Weininger: Sex, Science, and Self in Imperial Vienna*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Weininger, Otto. 1903. *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung*. Dunaj in Leipzig: Wilhelm Braumüller.
- . 1936. *Spol in značaj: načelna preiskava*. Prevedel Filip Kalan. Ljubljana: Modra ptica.
- Wittgenstein, Ludwig. 1976. *Logično filozofski traktat*. Prevedel Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1979. *Notebooks 1914–1916*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- . 2005. *Kultura in vrednota: mešani zapiski; izbor iz zapuščine*. Prevedel Aleš Učakar. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2007. *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Prevedel Tomaž Grušovnik. Ljubljana: Nova revija.
- . 2014. *Filozofske raziskave*. Prevedla Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.
- . 2016. *Modra in Rjava knjiga*. Prevedla Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.

Miscellanea




Recenzija

Luka Trebežnik, *Svetloba na obzorju*

Igor Černe

Mariborska knjižnica

igor.cerne@mb.sik.si

 © 2023 Igor Černe

Dr. Luka Trebežnik se je v svojem delu (izšlo 2022 pri KUD Apokalipsa) lotil problematike, ki se v knjigi povezuje na triadni način. Hkrati pa nam v tej trojnosti predstavi ideje štirih avtorjev, ki so na različne načine med seboj tesno prepleteni. Tako lahko govorimo o četvornosti v trojnem. Rdeča nit dela je dialektično razmerje, ki ga med seboj že stoletja vzpostavljata vera in razum. Premislek nas fluidno popelje od Maxa Webra, Sorena Kierkegaarda, Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega ter se nato izlije v sodobnosti diskurza katastrofe skozi oči Güntherja Andersa. Trojnost pisanja najlažje izrišemo, če jo poimenujemo: krščanstvo, kapitalizem in tehnoznanost. Ena izmed Trebežnikovih tez v knjigi je, da se sodobnost sooča s povečanim nezaupanjem v znanost, kar pa je na drugi strani povzročilo odpiranje prostora religiji. Vidimo lahko, da zarez med vero in razumom ni radikalna razlika, ki jo je povzročilo razsvetljenje, temveč fluiden organizem, kjer eden močno vpliva na drugega.

Avtor knjigo razdeli na tri razdelke. V prvem delu se loti zgodovinskega dogodka, kjer pretresa racionalizacijo vere in vznik kapitalizma. To Trebežnik počne skozi oči Maxa Webra in Sorena Kierkegaarda. Natančno se loti ter preizpraša pojem religijski razum. Kadar razmišljamo o tako mnogoplastnem pojmu, kot je religija, je prvi nagib pojem tradicionalnosti. Pri racionalizaciji religije pa se, nasprotno, zgodi zmanjševanje in omejevanje tradicionalnega modusa delovanja.

Kar je zanimivo in v kar nas avtor posebej usmeri, je razlikovanje med pojmovanjem nauka o predestinaciji in nauka o asketski etiki, ki ga lahko zasledimo pri Webru in Kierkegaardu. Kierkegaard na eni strani zagovarja tezo, da zaradi vnaprej določene odrešenjske teme človek postane pasiven, medtem ko Weber kontrapolno dokazuje, da je ravno obratno, saj v garaški estetski etiki posameznik dobi potrditev lastnega zveličanja v svojem delu. Lahko bi dejali, da se za to dikcijo skriva človekov temeljni strah po končnem niču in propadu. V dokazovanju skozi delo pa je mogoč vsaj določen moment odrešenja.

Besedna zveza, ki ji avtor nudi ogromno pozornosti in skozi katero se čuti brezpogojna oddaljenost Boga, je odčaranje sveta. Rezultat tega je, tako razvija svojo misel Trebežnik, da je prišlo do situacije, kjer posameznik razvije negativen odnos do čustev in umetnosti. Človek tako ostane brez iluzij, nezaupljiv in pesimističen. Postal je individualist. Globalni kapitalizem, trdi avtor, ni samoumevna razvojna stopnja, temveč po nujnosti razvit zahodni model bivanja.

Zaznamo, da je avtor skušal predstaviti, kako se je iz krščanske duhovnosti razvil svet moderne civilizacije. Izhodiščna točka zahodnega kapitalizma, ki je postal globalna ureditev, je na nek način protestantska delovna etika. Posledico takšnega pristopa lahko vidimo v vseprisotni krizi religije, ki je do določene mere pokleknila pred znanostjo. Odgovore na te trditve avtor išče predvsem pri Fjodorju Mihajloviču Dostojevskem.

Konsistentno nagovoriti ateizem v diskurzu z religijo je težaven postopek. Avtor v svojem delu ugotavlja, da je ateizem na nek način rezultat zamere, ki pa kljub vsemu v sebi nosi humanistično noto. Kje ob odsotnosti Boga iščemo resnico, ki je naenkrat postala malik? Vprašanja in trditve, skozi katere se avtor prebija s pomočjo Dostojevskega, ki vidi svet skozi svoje oči. Svet, podrejen razumu, brez domišljije, strasti in interesa. Razum, ki iz lastnega sebičnega vzgiba zanika Boga.

Trebežnik zoperstavi Dostojevskega in Nietzscheja, za katera pravi, da sta oba poznala resnico o prihodu nihilizma, zatonu zahodne kulture. Razlikovala pa sta se v tem, da je Nietzsche veroval v idejo človekoboštva, Dostojevski pa je to postavil na laž. Dostojevski svojega krščanstva ne slika kot lahkoten svetovni nazor. V njem najde kontinuiteto samopremagovanja, ki je izredno težka naloga. Dostojevski v nobenem oziru ni bil nihilist, bil je antinihilist.

Nihilizem je tako posledica prevlade naravoslovno-tehničnega modela mišljenja sveta. Takšnemu svetu umanjka utemeljitev lastnih aksiomov in predpostavk. Gleda v praznino. Znanost je videna kot tisti moment, ki še zmeraj narekuje ateizem, čeprav se vse bolj izrisuje diskurz med teizmom in ateizmom, ki omogoča verjetje tudi po odčaranju sveta. Dostojevskega tako, kljub njegovi temačnosti in nihilizmu – na določenih mestih ga prikaže kot pristaša ateizma –, predstavlja kot nekoga, ki kljub vsemu oznanja luč, svetlobo in višjo eksistenco.

V zadnji triadi se ukvarja s pojmom katastrofa skozi oči Güntherja Andersa, ki bi jo lahko v oziru napredovane tehnostvenosti imenovali zadnja katastrofa. Po njej bo ostal samo še nič. Apokalipsa kot razodetje nič. Tehnoznanost se je, v nasprotju z religijo, odlično prilagodila ka-

pitalizmu. Vera ne predstavlja več osebnega odnosa z Bogom, temveč se je preselila v sfero znanosti. Danes verujemo/verjamemo v znanost. Mi, neposvečeni, verjamemo velikim svečenikom znanosti, znanstvenikom, ki nam dozirajo resnico. Zgodili so se tektonski premiki, ki so močni na ravni razumevanja tako preteklosti kakor prihodnosti, spremenil se je objekt varovanja.

Sodobni človek je nezainteresiran, brezoseben. Je zgolj delček stroja v veliki tehnizaciji sveta; tehnike, ki je, tako zapiše Trebežnik, izrinila vse preostale svetovne nazore. To trditev nam razgrne s pomočjo Andersove skovanke, prometejskega sramu. Človek v soočanju z nebrzdanostjo tehnike občuti majhnost, nezadostnost pred velikim ciljem, ki mu več ni dorasel. Absolutno nadzorovanje narave, konstantni napredek. Cilj brez opozicije in nezmožnost obstoja smisla izven tega. Zanimiva je teza, ki se je dotakne avtor: spričo te neobvladljive apokalipse, v soočenju z njo oz. v njenem pričakovanju jezik odpove. Z Andersom se vpraša, če morda človeški jezik sploh ni narejen za nekaj tako enormnega. Človek v modernosti obstane v tišini jezika. Dovolimo si interpretacijo v smeri, da je to človekov obrambni mehanizem. Ko so impulzi premočni, se ustavi sposobnost občutenja.

Kljub navideznemu pesimizmu pa nas Trebežnik opozarja, da Andersova misel ni negativna. Poudarja njen svarilni značaj in možnost, ki jo ima posameznik, da se spreobrne in se hkrati zaveda, da so pretekle katastrofe ponovno možne, realne. Katastrofe niso več zgolj naravni pojav. Kot takšne jih vedno gledamo v civilizacijskem okviru stroškov in ekonomije. Hkrati pa velike katastrofe niso več vezane na zgolj en omejen prostor, temveč so globalne. Takšen primer je jedrska katastrofa (Fukušima). Končna apokalipsa je dogodek, za katerim ni več ničesar.

A avtor svoje delo zaključí s pozitivnim premislekom, kjer prihodnost vidi kot opolnomočenje potencialov. V delu lahko zaznamo pozitiven nagib, saj Trebežnik prihodnost poetično opiše kot svetlobo, ki je zmeraj tu in neprestano vpliva na naš svet.

Knjiga na temeljih različnosti pogledov daje videnje sveta, ki nas morda na začetku približa določenemu pesimističnemu stanju. A nas poglobljeno branje in temeljit premislek zaobrmeta nazaj k pozitivnim notam, ki so kljub vsemu rdeča nit dela. Časi, v katerih se nahajamo, bi potrebovali več takšnih premislekov, kot nam jih podari Luka Trebežnik.


Recenzija

Alma Sodnik in njeno filozofsko delo

Marija Švajncer

Univerza v Mariboru

marija.svajncer1@gmail.com

 © 2023 Marija Švajncer

Pri Slovenski matici in Založbi Univerze v Ljubljani je izšel filozofski zbornik *Alma Sodnik in njeno filozofsko delo* (2022). Uredila ga je Olga Markič, v njem pa so oživljeni spomini na pomembno slovensko filozofinjo Almo Sodnik in srečavanje z njenim delom. Prispevke so napisali: Olga Markič, Tine Hribar, Marko Uršič, Maja Malec, Valentin Kalan, Božidar Kante, Bojan Žalec, Nina Petek, Janez Juhant in Helena Koder.

Urednica in filozofinja Olga Markič se v spremni besedi spominja, da je bilo leta 2019 praznovanje stoletnice ustanovitve Univerze v Ljubljani, in prav Alma Sodnik se je uveljavila kot ena tistih znanstvenic in profesorice, ki so pomembno zaznamovale to obdobje. Na Filozofski fakulteti je bila ena prvih študentk, leta 1923 je zagovarjala doktorsko disertacijo pri profesorju Francetu Vebru, ustanovitelju študija filozofije na Univerzi v Ljubljani. Po doktoratu je kot privatna docentka vrsto let opravljala neplačano delo. Študijsko se je izpopolnjevala na Dunaju, kjer se je raziskovalno ukvarjala z estetiko ter se udeleževala mednarodnih simpozijev in konferenc. Leta 1946 so jo izvolili za izredno profesorico in tedaj je bilo njeno delo tudi denarno ovrednoteno. Naziv redne profesorice si je kot prva ženska pridobila leta 1951, v akademskem letu 1952/1953 je postala prva dekanka Fakultete, leta 1959 pa se je upokojila. Alma Sodnik je delila usodo mnogih filozofinj z začetka 20. stoletja, intelektualk, ki so na svoji akademski poti občutile zapostavljanje in odrekanje pravic. Njeno delo je treba oživiti, saj je napisala kakovostna dela, taka, ki nas spodbujajo k razmisleku in odpirajo zanimiva vprašanja. Olga Markič pravi, da je v času, ko smo priče vedno večji razdrobljenosti, nezaupanju v medije in znanost ter teorijam zarote, pobuda Alme Sodnik po obnovitvi resnice nadvse aktualna. Razgrne podatke o današnjem položaju žensk v filozofiji in predvideva, da se je situacija v marsičem sicer spremenila na bolje, vseeno pa obstaja še veliko nerešenih problemov, od predsodkov do prikritih oblik diskriminacije. Eno redkih področij humanistike, pri

katerem na akademski ravni prevladuje zastopanost moških, pa ostaja filozofija. Olga Markič predvideva, da morda razlogi za to tičijo v pomanjkanju zgledov in spregledu žensk pri oblikovanju filozofskega kanona ali pa bi jih bilo treba iskati v stereotipih ter pomislekih, ki so povezani s samim filozofiranjem.

Olga Markič v prispevku »Alma Sodnik: filozofija in žensko vprašanje« navaja, da je filozofinja emancipacijo žensk razumela predvsem kot osvoboditev od moškega načina razmišljanja. Svojo kritično ost je usmerila v dejstvo, da kulturni in delovni sistem, ki temelji na moških vzorih, vrednotah in sposobnostih, spregleduje, kaj počne druga polovica. Moška pristranost se kaže tudi v opisovanju vsakdanjih dogodkov in rabe moškega slovničnega spola za vse ljudi, čeprav gre tako za moške kot ženske. Olga Markič v opombi omeni opozorilo, da taka raba ni nepristranska, zato so na Filozofski fakulteti v Ljubljani leta 2018 v uradne dokumente kot splošno obliko začasno uvedli ženski slovnični spol. Ko se je Olga Markič prvič srečala s knjižico *Smernice za vzgojo deklet* Alme Sodnik, so se ji avtoričina stališča o ženskem bistvu zdela preveč konservativna, zlasti poudarjanje, naj ženska živi svojemu ženskemu tipu primerno življenje. Pomislila je na patriarhalni svet in stereotip o ženskah kot pretirano čustvenih ter premalo racionalnih. »Dejansko pa je Alma Sodnik tak pogled sama izrecno zavračala in kritizirala omejevanje vloge ženske na mater in gospodinjjo. Sama je s svojim zgledom pokazala, kaj vse ženska lahko doseže na svoji znanstveni poti in kako težko je razbijati stereotipe in uveljavljati poklicno enakopravnost, za katero se je zavzemala« (str. 23). Alma Sodnik je s tem prizadevanjem aktualna še danes, sklene svoj prispevek Olga Markič, tudi sama uveljavljena filozofinja.

In o čem teče beseda v zborniku? Filozof in akademik Tine Hribar v svojem prispevku z naslovom »Alma Sodnik, filozofinja evropskega formata« v srečavanju Alme Sodnik z zgodovino filozofije odkriva tudi preinterpretacije, vsekakor pa je pomembno, da je posegla v jedro evropskega filozofskega življenja sredi tridesetih let 20. stoletja. Filozof je bil njen študent in predavateljica ga je prevzela z razgledanostjo ter s sebi lastno gosposkostjo, že na prvi pogled jo je videl kot Gospo. Ko se je seznanil z njenim življenjepisom, je ugotovil, da je bila tudi svetovljanka, kozmopolitka v Kantovem pomenu besede. Konec 19. in na začetku 20. stoletja jo je kot žensko doletela usoda drugorazrednosti. Hribar se spominja usode nekaterih slovenskih filozofov in dogajanja na oddelku. Ko se je leta 1959 vpisal na Oddelek za filozofijo, je na njem vladalo pravo opustošenje, saj sta ostala samo Alma Sodnik in Boris Zihlerl, filozofa

oporečnika, asistenta Veljko Rus in Jože Pučnik pa sta morala oddelek zapustiti. »Sodnik se je še nekoliko bolj umaknila vase, toda kljub temu je tudi v našo generacijo izžarevala tisto svetovljanstvo, ki ga je bila deležna generacija pred nami« (str. 28).

Filozof Marko Uršič s filozofinjo tudi polemizira in pravi, da so njeni argumenti sicer podani s stališča moderne filozofije, niso pa vodili v smeri fenomenologije. Monografija Alme Sodnik o Descartesu je strnjen prikaz zgodnje novoveške filozofije, žal pa je ta knjiga dandanes že skoraj pozabljena, čeprav je po Uršičevem mnenju zelo dober uvod v Descartesa za študentke in študente kakor tudi vir ter navdih za ponovni strokovni razmislek o utemeljitelju novoveške filozofije. Uršič se v svojem prispevku omeji na »čisti problem cogita«, kot ga Alma Sodnik obravnava in ga, kot meni, tudi pravilno interpretira, ne strinja pa se z nekaterimi njenimi prevodi, npr. *cogitatio*, preveden kot doživljaj, kajti doživljanje ima močno psihološko konotacijo. »Alma Sodnik bi se morda strinjala z mojim pomislekom glede njenega poudarjanja pomena ›doživljanja‹ pri samo-razvidnosti *cogita*, ampak vseeno se sprašujem, kako da je v svoji sicer lucidni in izjemno poznavalski interpretaciji Descartesa – ›spregledala‹ to težavo ali vsaj nerodnost v izrazu?« (str. 38). Uršič domneva, da je izraz doživljaj prevzela od svojega »filozofskega Vater-Professorja« Franceta Vebra, pri katerem ima doživljanje pomembno ali celo bistveno vlogo v filozofski spoznavni teoriji. Za boljše razumevanje se Uršič pomudi še pri Vebru. Med drugim poudari: »Besede imajo v filozofiji svojo težo, in čim bolj so miselno pomembne, tem večja je teža« (str. 41). Alma Sodnik namreč tudi v pojmu subjekta ni videla tolikšne težave, da bi postala kritična do Descartesove dedukcije v *Meditacijah*, ki vodi od spoznavne samo-gotovosti *cogito-sum* k ontološkemu dualizmu dveh substanc, *res cogitans* in *res extensa*. Kljub nekaterim pomislekom Marko Uršič na koncu prispevka navede naslednje besede: »V moderni filozofiji, še posebej pa dandanes, se je vse preveč razpasla navada, da skušamo namenoma ›priliciti‹ misli nekega starega mojstra svojim lastnim in jih tako ›izrabiti‹ za svoj lasten prav. Alma Sodnik tega ne počne, temveč v svojih mislih oživlja Descartesove – in to je lepo!« (str. 50). Priznava ji, da njeno pisanje kaže miselno plemenitost.

Filozofinja Maja Malec ugotavlja, da je Almo Sodnik zanimal predvsem idejni razvoj filozofskih problemov v zgodovini. Natančno je izhajala iz virov, ni pa se izogibala izražanju lastnega mnenja. Morda se je zmotila pri oceni pomena Descartesove metode za nadaljnji razvoj znanosti in filozofije, pomisli Maja Malec. Alma Sodnik je bila prva, ki se je na

Slovenskem sistematično ukvarjala z zgodovino filozofije. Njena knjiga o Descartesu je še danes relevantna in je prestala sodbo časa. Od leta 1933 je na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani poučevala novoveško filozofijo, vključno s Kantom, slovensko filozofijo, od leta 1943 pa tudi antično, srednjeveško in renesančno filozofijo. Po upokojitvi je predavala honorarno. »Že od vsega začetka je imela zelo jasno izdelano metodo zgodovinskega raziskovanja: zgodovinar filozofije naj bi čim bolj analitično predstavil delo in misli nekega filozofa ter pokazal, kako so na filozofovo izbiro problemov in njihovo razrešitev vplivali predhodna doba in filozofi ter kako je njegova filozofija vplivala na sodobnike kot tudi na naslednje dobe« (str. 53). Maja Malec se zaustavi pri prvem filozofinjinem obsežnejšem delu z naslovom *Zgodovinski razvoj estetskih problemov*, knjigi, v kateri avtorica analizira vrsto estetskih problemov z namenom pokazati, da zgodovinski razvoj estetike sovпада z njenim idejnim razvojem. Ta cilj knjige je po mnenju Maje Malec precej ambiciozen. V zgodovini estetike je Alma Sodnik prepoznala tri različne usmeritve, in sicer: metafizično-spoznavnoteoretično, empirično psihološko in analitično-psihološko; prva je spekulativna, druga psihološka, tretja pa nekakšna sinteza obeh, saj ohranja poudarek na estetskem doživetju. Alma Sodnik skuša biti pri metodološki obravnavi čim objektivnejša. »Naše razmišljanje je določeno z dobo, v kateri živimo, sedanost je določena s preteklostjo in določa prihodnost. Filozofi tako odgovarjajo na izzive svojega časa, pri čemer običajno svoj predlog umestijo znotraj že obstoječih, zato je za razumevanje in ocenjevanje filozofskih teorij poznavanje tega konteksta zelo pomembno,« zapiše Maja Malec (str. 57). Zamisli se nad Izzivi Descartesovega časa ter pravo in analitično metodo. Razgrne Descartesovo pojmovanje metode in njegov odnos do matematike. Z oživitvijo analitične metode in razširitvijo njene uporabe je vplival na sodobnike ter naslednike. Maja Malec je prepričana, da vprašanje Descartesove metode ostaja aktualno še danes. Oživlja tudi vprašanja analize in sinteze ter svoje poglobljeno razmišljanje sklene s spoznanjem, kako danes pravzaprav ne moremo reči, da znanost tvori en sam tesno prepleten sistem znanja, ki je utemeljen v peščici metafizičnih načel, prav tako se analitična metoda ni izkazala za tako pomembno v nadaljnjem razvoju moderne filozofije, kot je to upala Alma Sodnik. Maja Malec jo prepoznava kot filozofinjo, ki je zvesto brala izvirna dela, a je imela tudi lastne filozofske poglede.

Filozof Valentin Kalan se usmeri v nekatere tradicionalne metafizične teze, ki so na različni stopnji izrecnosti navzoče v filozofskem opusu Alme

Sodnik. Pri tem se navezuje na Heideggerja ter se natančno poglobi v Kantov filozofski razvoj in pomen njegove filozofije. Kalan je bil filozofinjin študent in je pri njenem seminarju zagovarjal seminarsko nalogo z naslovom »O Aristotelovi poetiki«. Osnova njenih predavanj o Kantu je bila izdaja Pruske akademije, ki obsega dela, pisma, ponatis predavanj in odlomke iz zapuščine. Kantova dela je Alma Sodnik kronološko razdelila na spise predkritičnega in kritičnega obdobja ter vztrajala pri razliki med prvo in drugo fazo. Za pojasnitev Kantovega pojmovanja metafizike Kalan seže k Heideggerjevemu delu *Kant in problem metafizike*. Ta problem obravnava glede na tradicionalno tematiko metafizike in svojo razpravo razdeli na dva dela: Kantova kozmologija ali filozofija narave in Kantova metafizika. Poglobi se v Kantov odnos do matematike in druga pomembna spoznanja. »Če se v matematiki začenja od lažjega, se v metafiziki začenja od najtežjih pojmov, kot so možnost, bivanje sploh, nujnost in slučajnost« (str. 86). Alma Sodnik sintagmo naravna teologija razume kot deizem, naravna teologija je tako minimum religioznosti. Kadar Kant govori o spoznavnosti boga, pravzaprav obravnava bivanje nasplah.

Filozof Božidar Kante vsebino svojega prispevka »Kant: sublimno in moralno« naveže na misli in stališča, ki jih je mogoče izluščiti iz obravnave Kantove estetike v knjigi Alme Sodnik *Zgodovinski razvoj estetskih problemov*. Delu Kante pripisuje velik pomen, saj je prvo, ki ima za predmet zgodovinski pogled na te probleme. Znotraj estetskega področja se zrcali rivalstvo med empirizmom in racionalizmom, ki ima svojo domovinsko pravico predvsem v epistemologiji. »Ne le da je knjiga Alme Sodnik prvi zgodovinski pregled estetskih problemov v našem prostoru, poleg tega tudi zelo korektno prikaže temeljne probleme in težave, ki se pojavljajo in nastanejo v tem zgodovinskem razvoju estetskega polja« (str. 94). Vsebino svojega prispevka Kante torej naveže na misli in stališča, ki jih je mogoče izluščiti iz filozofinjine obravnave Kantove estetike. Ko Alma Sodnik govori o lepoti in sublimnem, ugotavlja, da ne pripadata objektu, temveč našemu duševnemu stanju, in pojem sublimnega poveže z moralno. Kante preuči in analizira, kako utegnejo – po Kantovem mnenju – čiste estetske sodbe o sublimnem posredno prispevati k udejanjanju ciljev in smotrov moralnosti v naravnem redu. Za izhodišče svoje misli vzame nekatera stališča Paula Guyerja, zlasti njegove štiri pogoje moralnega delovanja. Kant je bil prepričan, da izkustvo sublimnega na svoj lasten način lahko razkrije človekovo svobodo. »S tem, ko ima fenomenološke in strukturne sorodnosti in podobnosti z moralnim občutkom spoštovanja, nas sublimno lahko pripravi za moralno delovanje« (str. 95).

V Kantovih besedilih je mogoče naleteti na tri forme sublimnega – dinamično sublimno, matematično sublimno in moralno sublimno. Dinamično sublimno nam omogoča uvideti našo fizično nemoč v primerjavi z naravo, hkrati pa v sebi najdemo možnost, da sami sebe ugledamo kot neodvisne od narave. Kant opozarja, da realnosti kategoričnega imperativa ne smemo izpeljati iz posebne lastnosti človeške narave, kajti ravnanje iz dolžnosti mora biti praktično brezpogojna nujnost vseh dejanj. Estetsko izkustvo lahko prispeva k razvoju moralnega občutja. Kante predvideva, da bi bilo lahko naše primarno okno v sublimnost občutja spoštovanje do dolžnosti.

Filozof Bojan Žalec v prispevku »Filozofski pristop Alme Sodnik, s posebnim ozirom na estetiko: kritični prikaz« piše o tem, da je Alma Sodnik raziskovala in prikazovala zgodovinski razvoj filozofskih problemov. Pri tem si je prizadevala, da bi se dokopala do pristne predstave o določenem mislecu. Nanjo naj bi imel velik vpliv France Veber, filozof, pri katerem je doktorirala. Žalec filozofinjin razvoj označi z besedami: od historične predmetne teorije do historičnega racionalizma. »Pri Sodnik pa njeno stališče o določenem problemu sploh ni pomembno, ampak je pomembna čim bolj verodostojna in popolna predstavitev nekega filozofa oz. razvoja filozofskega problema, pomembno je priti do avtentične predstave o določenem mislecu, na primer do »pristnega Aristotela« (str. 113). Alma Sodnik je verjela, da zgodovinski razvoj filozofskih problemov pomeni napredek spoznanja človeštva, to pa je napredek razumskega spoznanja, kakor poteka preko zgodovinskega razvoja filozofskih problemov. Žalec zatem prikaže zgodovinski razvoj estetskih problemov Alme Sodnik. Po filozofinjinem mnenju je bil Platon oče znanstvene estetike, razločuje pa med metafizično, spoznavnoteoretično, psihološko in družbenopolitično ravno estetike. Žalec poda strnjen povzetek predstavitve antične estetike v delu Alme Sodnik *Zgodovinski razvoj estetskih problemov* (označi ga *ZZE*). Glede empatije v okviru estetike po njegovem mnenju Alme Sodnik pripada pionirska vloga na Slovenskem. Filozof sklene, da ima njeno delo tako odlike kot pomanjkljivosti: odlike si je pridobila v Vebrovi filozofski šoli, npr. jasno in pregledno analizo ter dobro znanje jezikov, raziskovanje virov, dokumentarnost svojih trditev in razumljiv slog pisanja, za hibo pa ima Žalec nepoznavanje ali neupoštevanje odločilnih sprememb in spoznanj v sodobni filozofiji, npr. hermenevtičnega obrata. Ker teh sprememb ni upoštevala, je ostala ujeta v preseženo in neustrezno paradigmo, ki je bila zmes mentalistične novoveške paradigme (kot nasprotja hermenevtične) in scientizma, v katerem je tudi pristala.

Kljub svoji kakovosti naj bi ostala v okvirih stare filozofske misli, v njenem pisanju pa se razodeva tudi filozofska nemoč.

Filozofinja Nina Petek v svojem prispevku predstavi nekatera temeljna dognanja Alme Sodnik s področja raziskav epikurejske filozofije, raziskav, ki v slovenskem prostoru veljajo za pionirske. Alma Sodnik je izjemno vrednost pripisovala Epikurjevemu nazorom, ki so človekovo bivanje osmišljali na drugačen način kot predhodni filozofski sistemi. Podala je poglobljeno in strukturirano opredelitev filozofa do temeljnih vprašanj, ki jih je sama omejila na naslednje sklope: spoznavna teorija, nauk o naravi in etika. Pri rekonstrukciji filozofskega nauka epikurajcev se je opirala na zbirke fragmentov in študije svojih sodobnikov. Nina Petek prikaže Epikurjevo »filozofijo vrta« in se zamisli nad čistim užitkom obstajanja. »Umik iz javnega življenja in družbenopolitičnega dogajanja je Epikur prepoznal kot temeljni predpogoj za spokojno bivanje, ki je v njegovi filozofiji obveljalo za najvišje dobro« (str. 135). Težnjo k ugodju je Alma Sodnik opredelila kot pradejstvo obstoja. Z ugodjem je v epikurejstvu neločljivo povezana tudi krepost, vrhovna vrlina, imenovana preudarnost oz. pravilna presoja, ki omogoča ovrednotenje užitkov in vodi v pravno. Preudarnost je elementarna osnova ataraksije in hkrati počelo dobrega življenja. Ne moremo prijetno živeti, če ne živimo preudarno, pravično in dobro. Alma Sodnik je pozornost namenila tudi Epikurjevemu pojmovanju človekove svobode. Zanimalo jo je predvsem vprašanje, kako je filozofu uspelo svoj nauk o svobodi uskladiti z determinističnim atomizmom Demokrita. Ključna Epikurjeva novost je bila ideja o odstopu atoma od ravne črte. Epikur ni zanikal obstoja splošne zakonitosti vzročnosti, temveč je zavračal zgolj idejo o obstoju vseomogočne nujnosti, prav tako ni negiral eksistence bogov, opozarjal pa je na napačne in protislovne predstave ljudskih množic ter hkrati spodkopaval metafizične razprave o njih. Alma Sodnik je med drugim epikurejsko prosvetljenstvo in nauk o bogovih osvetlila na osnovi Epikurjevega pojmovanja sanj; tedaj je namreč veljalo prepričanje, da sanje prihajajo od bogov in imajo poseben pomen, ki razkriva prihodnost in pojasnjuje različne segmente človekovega vsakdana. V harmonični skupnosti enako mislečih Epikurjevih privržencev, ki so se sestajali na vrtu, je Alma Sodnik prepoznala veličino filozofove etike. Ta etika sega onkraj golega hedonizma in prizadevanja zgolj za lastno dobro. Bogov in smrti se ni treba bati, velik pomen pa ima prijateljstvo.

Teolog in filozof Janez Juhant piše o odnosu med filozofom in duhovnikom Alešem Ušeničnikom ter Almo Sodnik. Filozofinja je prikazala Uše-

ničnikovo delo ter ga umestila v slovensko neosholastično filozofijo in hkrati v evropski prostor, pri tem pa ostajala v objektivnih okvirih stroke. Ušeničnika je umestila v zgodovinski okvir razvoja sodobne filozofske oz. širše kulturne misli in poudarila, da razumevanje človeka zaznamujeta dve glavni smeri: materialna oz. čutnozaznavna in duhovna. Ušeničnik je bil po njenem mnenju filozof modernega formata. Kritična je bila do neotomizma na Slovenskem, češ da se ni razvijal v poglobitev filozofskih temeljev in duhovne ozaveščenosti, temveč je postal propagandno-apologetično in socialnopraktično sredstvo. Ušeničnikovo filozofsko delovanje je Alma Sodnik razumela kot celostno in za tedanji čas aktualno. »Posvečal se je skoraj vsem perečim filozofskim vprašanjem ter kritično preverjal in zavračal nasprotno ideje« (str. 161). Njun odnos je bil po Juhantovem mnenju zgleden in odprt, tako rekoč odnos dveh poglobljenih človeških in filozofskih duš. Razlika je v tem, da je Alma Sodnik izhajala iz predmetnostno-pozitivnih, to je izkustvenih temeljev resničnosti, Aleš Ušeničnik pa je preučeval skoraj vsa družbena vprašanja in tokove, še posebej sporno vlogo krščanskega stališča ter vpliv liberalizma in komunizma v družbi. »Razumljivo je, da je bil kot krščanski mislec kritičen tudi do vseh vrst pozitivizma. Zanj so bili ti tokovi resen izziv dotedanji krščanski družbenopolitični utemeljitvi življenja« (str. 163).

Posebno občuten je spominski zapis režiserke in scenaristke Helene Koder z naslovom »Za Almo«. Na začetku pravi: »Ta zapis nastaja izključno v želji in z namenom, da bi javni podobi zelo resne znanstvenice, filozofinje in prve ženske, ki je bila v Sloveniji, verjetno tudi v Jugoslaviji, imenovana za dekanjo, dodal nekaj njenih osebnostnih potez, ki jih minevanje časa izrisuje hkrati z ljudmi, ki so jo poznali« (str. 168). Sestavljen je iz osebnih spominskih utrinkov in drobcev družinske mitologije. Namen Helene Koder je bil opozoriti na Almino temeljitost, natančnost v izražanju, predanost delu s študenti pa tudi na to, kako sodobno je razmišljala. Njen mož Urban Koder je bil nečak Alme Sodnik. Ker je bilo njuno srečavanje globoko in osebno, se je spominja samo z imenom (drugi pisci v zborniku pa večinoma uporabljajo filozofinjin osamosvojen priimek v imenovalniku in s tem po vsej verjetnosti upoštevajo sodobne smernice glede spolov). Pozornost Helene Koder so pritegnile oči Alme Sodnik; v njenem pogledu je videla vse – zazrtost navznoter in odprtost navzven, filozofinja pa je ohranjala tudi otroško radovednost in prisrčnost. Do soljudi, zlasti mladih, je kazala strpnost in razumevanje. Ko je Urban Koder opustil medicino in se v celoti posvetil glasbi, mu ni nikoli očitala, da to ni bila prava izbira, saj je verjela je v njegov talent. Njena življenjska pot

je bila trnova: umrl ji je dveletni sinček, mož se je iz vojne vrnil bolan, kmalu je postala vdova. Zaradi vsega hudega se je njeno srce utrudilo, pravi Helena Koder. Preminila je leta 1965.

Omeniti velja, da so leta 1975 izšle *Izbrane razprave* Alme Sodnik. Zbral in uredil jih je filozof Frane Jerman ter predstavil filozofinjinu življenje in delo. V knjigo je uvrstil razprave o zgodovini filozofije, spoznavni teoriji, estetiki in nekaterih filozofih tedanjega časa. Kar nekaj piscev v zborniku omenja spoznanja iz Jermanove uvodne študije in njegovo vrednotenje filozofskega snovanja Alme Sodnik.

V zborniku *Alma Sodnik in njeno filozofsko delo* prevladuje spoštljiv odnos do filozofinje in njenega prispevka k filozofiji, polemični in kritični vidiki pisanja nekaterih avtorjev pa odpirajo nova hermenevitična vprašanja o zvestem branju izvirnih del na eni strani ter preinterpretaciji in ustvarjanju lastnih filozofskih pogledov na drugi strani. Očitno je, da je filozofinja z vsem tem še vedno navdih za filozofsko iskanje in nove odgovore na zapletena vprašanja.


Recenzija

Raid Al-Daghistani, *Razmišljanja o islamu: zbrani eseji*

Andrej Ule

Univerza v Ljubljani

andrej.ule@guest.arnes.si

 © 2023 Andrej Ule

Raid Al-Dagisthani, pri nas že znani strokovnjak za islamsko filozofijo in mistiko iraško-slovenskega rodu, ki deluje v okviru Centra za islamsko teologijo Univerze v Münstru, je letos pri založbi Logos izdal izbor svojih kratkih prispevkov na duhovne teme v jutranjih oddajah Prvega programa Radia Slovenija, Duhovna misel. V teh prispevkih je zajel zelo širok in razvejan šop tem, ki segajo od duhovnih razsežnosti posta do duhovnih stanj in doživetij v sufizmu, od prerokov (Abraham, Mohamed, Jezus) do sufijske etike, od ključnih islamskih in zahodnih filozofov (npr. Al-Kindi, Al-Ghazali, Avicenna, Ibn Al-Arabi, Aristotel, Heidegger, Wittgenstein) do mistike nasploh (npr. razmerje mistike in logike, bit in smrt, obstoj in kontemplacija), od odnosa med islamom in krščanstvom do estetike islama idr. Pri tem je uspel v koncentrirani obliki zajeti in podati osrednja težišča obravnavanih tem ter ob tem izreči še kako aktualno duhovno-etično poanto.

Kljub tej raznolikosti in širini lahko v podanih prispevkih zasledimo nekaj temeljnih tem in tudi misli, ki so prisotne v več prispevkih, npr. misel o tem, da islam izvorno stremi k harmonizaciji dveh svetov (stvarnosti), v katerih živi človek, notranjega in zunanjega, misel o resnični svobodi, ki naj bi bila v človekovi zmožnosti za samoodpovedovanje in za samonadzor vpričo zavedanja o Presežnem, kar mu omogoča preseganje omejitev njegovega naravnega stanja, pa misel o uskladitvi mistične kontemplacije s socialnim angažmajem, npr. v požrtvovalni skrbi za bolne, nemočne in revne, ter misel o tem, da prava mistika ne pomeni iracionalnosti, ezoterične sentimentalnosti ali sovražne sentimentalnosti, temveč dinamizacijo duha, razširitev zavesti, celovitejše spoznanje resničnosti in predružačenje lastnega značaja. Avtor od tod v nekakšnem kantovsko-mističnem obratu sklepa, da prava mistika »predstavlja pravi ›eksistencialni revolt‹ proti vsakršni obliki nedoletnosti, brezbriznosti, ignoranci

in ravnodušnosti« (str. 41). Človek zato ne potrebuje le »Sapere aude«, tj. upati si misliti z lastno glavo, ampak tudi »pogum za duhovni napor in vzpon k ›skrivnosti‹«. V tem smislu avtor postulira, da mistika ni protirazumska, temveč kvečjemu nadrazumska. Temelji na bitnostni izkušnji oz. neposredni izkušnji Biti, obenem pa to vednost zmore pretvoriti v notranje zrenje in spoznanje.

V neposrednem nasprotju z dogmatizmom islamskih dogmatikov in fanatikov pravoverja avtor ugotavlja, da zavest, ki sloni na mističnem spoznanju enosti Biti, »lahko ponudi trdno podlago za etiko strpnosti do vsakršne drugačnosti in osnovo za sprejemanje raznolikosti. Kultiviranje takšne zavesti in drže je jedro klasičnih sufijskih nauk, katerih cilj je med drugim uresničiti solidarnost in sočutje s celotnim stvarstvom. S tem pa muslimanski mistiki poskušajo uresničiti ideal, ki ga je postavil že sam prerok Mohamed, ko je dejal: ›Vse stvarstvo je otrok Boga‹« (str. 48). V tem smislu avtor ugotavlja, da je osnovna vrлина, ki jo izpostavlja mistična etika islama, ravno »junaška velikodušnost«. To pomeni »aktivni in učinkoviti altruizem, ki ne pomeni le strpnosti in solidarnosti, temveč zavestno in resno skrb za drugega« (str. 57).

V nadaljevanju se avtor odkrito zoperstavi tudi ortodoksno dogmatičnemu zoževanju pomena »šarije«, tj. islamskega prava, na skupek togih pravil in norm, ki avtoritarno urejajo patriarhalno zgradbo družbe, ki se le na videz sklicuje na *Koran* in Mohamedove misli, dejansko pa jih sprevrča v svoja nasprotja. V svoj prid navaja pomembno mesto v peti suri *Korana*, ki govori o božji skrbi za ohranjanje enosti človeka skozi upoštevanje različnosti in nasprotij med ljudmi: »Za vsakega od vas smo naredili zakon [šarijo!] in pot. Če bi hotel, bi vas Bog naredil za eno samo skupnost, ampak Bog vas hoče postaviti na preizkušnjo s tem, kar vam je dal. Tekmujte v dobrih delih! K Bogu boste vsi skupaj povrnjeni in poučil vas bo v tistem, o čemer ste si bili nesložni.«

Avtor ugotavlja, da v tem verzu beseda »šarija« nastopa kot »zakon« ali »postavba«, ki jo je Bog razodel različnim ljudstvom v različnih obdobjih in ima izvorni, presežni ter univerzalni značaj (str. 60).

Avtor te misli nadaljuje z izpostavljanjem človekove bistveno družbene in odnosne narave: »Človek je družbeno bitje. Kot tubit je hkrati tudi sobit. Biti med ljudmi in z ljudmi pomeni biti človeški. ›Jaz‹ obstaja, samo če obstaja ›mi‹. V odnosu do drugih in z drugimi človek razvija svoje občutenje in zaznavanja, mišljenje in vrline, oblikuje svojo identiteto in osebnost, išče svoj smisel. Kot tubit in sobit je človek hkrati vselej tudi bit-v-svetu. Svet torej ni zgolj prostor človekovega samospoznavanja in

samouresničevanja, temveč strukturni moment njegovega (pre)bivanja in delovanja. Svet z vsem svojim izobiljem in z vso svojo bedo, z vsemi svojimi lepotami in iluzijami je prostor človekovega obstajanja in postajanja« (str. 64).

V skladu s sufijsko kontemplativno etiko pa lahko človek v resnici svet kot prostor sobiti dojame le tedaj, če se zmore v sebi odpreti presežni Biti. To pa lahko stori le tedaj, če je sposoben iti v samoto in v tišini samote prisluhniti »glasu Biti«. To je pot v lastno notranjost, kjer »človek presega svetnost sveta, da bi se približal Presežnemu v sebi« (str. 64). Ena od oblik tovrstne duhovne osamitve je tudi post, kajti post je »prehod iz čutnosti v duhovnost, tako da se duhovno oblikuje ravno v soočanju s skrajnimi potrebami in mejami čutnega« (str. 73).

Na dinamiko neskončnega zastiranja in odstiranja v mističnem razkrivanju Skrivnosti se veže pravzaprav jedro islamske oz. sufijske mistike, namreč iniciacijska pot, kjer se duhovni popotnik v tišini kontemplacije skozi motrenje univerzuma kot duhovne celote obrne sam vase, v globino lastne duše, »katere breztalnost je Božji Logos, kajti ›On uvaja noč v dan in dan v noč, On ve, kaj nosite na dnu svojih src‹ (Sura 57: 6). V tem smislu je prerok Mohamed dejal: ›Ena ura kontemplacije je vrednejša od sedmih let bogoslužja« (str. 75).

Kontemplacija terjaja globoko izkušnjo molku. Avtor tej izkušnji posveti več svojih nagovorov. Pravi, da znati molčati pomeni govoriti navznoter. Molk zanj ni le začetek govora, temveč tudi njegova dovršitev. V tem smislu se neizrekljivo numinoznega izteka v polnost molčanja. Avtor po zgledu Al-Arabija razlikuje med »molkom jezika« in »molkom srca«. Pri tem »molk jezika« pomeni prekinitev govorjenja, »molk srca« pa preseganje samega mišljenja. Molčanje tako pomeni osrediščenje duha, pomiritev misli ter poenotenje in utišanje notranjih glasov (str. 84).

V knjigi se avtor sprašuje tudi o tem, če in kakšne nauke smo potegnili iz svojih izkušenj s pandemijo Corone. Meni, da to obdobje lahko razumemo kot obdobje eksistencialnega izziva in globinskega učenja. Zato se mu zdi pomembno, kako preživljamo pandemijo, in se sprašuje, kaj bo ostalo, potem ko bo pandemija mimo. Morda bo kriza porodila »novega človeka« (str. 95). No, danes že vemo, da se vsaj do zdaj ni zgodilo nič prelomno novega, morda bo res ostal zgolj spomin in bo »postkoronski človek« le idealna možnost.

Pomembno se mi zdi tudi avtorjevo zelo pozitivno vrednotenje vloge žensk v islamu, zlasti v islamski duhovnosti. Po njegovem mnenju so ženske v islamski zgodovini vseskozi imele močan vpliv na religijsko in druž-

beno življenje muslimanov: bile so prerokinje, pomembne teologinje, aktivno so nastopale pri oblikovanju in organiziranju religijsko-družbenega življenja ter imele pomembno vlogo na področju islamske mistike (str. 97). Med njimi izstopa znamenita iraška mistikinja Rabija Al-Adawija iz 8. stoletja, ki tudi mene nenehno spominja, da prave verske in še manj duhovne izkušnje ne vsebujejo ter ne implicirajo nobenih groženj in obljub. Rabija je namreč živela in izpovedovala zgolj čisto ljubezen do Boga. Nekoč je ob oznanjanju spoznanja, da je Bog čista ljubezen, nosila v eni roki gorečo baklo in v drugi vedro vode. Ko so jo ljudje spraševali, zakaj to počne, jim je z gorečim srcem odgovorila, da je »ogenj namenjen požigu raja, voda pa pogasitvi peklenkega ognja, zato da bi ljudje častili Boga le zaradi Boga samega, ne pa iz upanja na raj ali iz strahu pred peklom« (str. 97). Rabija se je tako vpisala med najbolj spoštovane in čaščene sufijske mistikinje ter mistike.

Avtor na več mestih v svoji knjigi ugotavlja Božjo nedostopnost in nepojmljivost. Pravi, da Bog »za mistika v svojem bistvu ostaja navsezadnje nedoumljiva in nespoznatna Skrivnost, ki se ji lahko ta le neskončno približuje« (str. 99). Mistiku »preostaja« le upanje na Božjo milost in zaupanje v Njegovo previdnost. Vendar nas v nasprotju s stereotipnimi predstavami o pasivistični vdanosti v Božjo voljo v islamu opozarja, da »predajanje Božji volji ni pasivizem in zgolj poudarjanje ›lastne ničnosti‹, temveč zaupanje v neskončni potencial naše ničnosti ravno vpricho Božje neizmernosti in vsemogočnosti« (str. 105).

V knjigi je še več zanimivih misli in poudarkov, ki bi jih bilo vredno omeniti, vendar je bolje, da si bralec, ki ga bo morda ta recenzija spodbudila k branju knjige, priskrbi to knjigo in jo prebere. Vendar jo je vredno brati počasi in s presledki, tako da se mu razprejo tudi »nenapisani«, a še kako pomembni deli knjige. Ti predstavljajo stopnice od molka jezika k molku srca.

Knjige *Razmišljanja o islamu* Raida Al-Daghistanija tudi nikakor ne gre razumeti ali razlagati kot nekakšno prepričevanje bralcev in bralk o lepotah ter vrednotah islama ali celo kot islamsko versko propagando. Ne, kvečjemu gre za vrsto prijaznih in tehtnih premislekov o duhovnem jedru islama, namreč kot celovite predanosti Bogu (*al-islam*), tudi izven specifičnih religijskih razlag in zapovedi.

V kratkem, a prodornem prispevku o tančicah resničnosti na str. 71 najdemo vsaj zame morda najglobljo misel knjige: »V dinamiki neskončnega zastiranja in odstiranja se torej mistik nenehno približuje poslednji Resničnosti – tisti najgloblji skrivnosti, ki je navsezadnje Skrivnost (*as-*

sirr) njegove lastne biti. To dialektiko med človekom in Bogom morda še najlepše ponazori naslednje sveto izročilo (*hadis qudsi*), v katerem Vsemogočni pravi: »Človek je moj misterij – Jaz pa njegov.« Le v tem smislu samospoznavanje vodi do spoznanja lastnega Pratemelja.«

Mislim, da se v tej misli skriva srce koranske oz., bolje, islamske mistike, ki je v nekem smislu vzporednica s skrivnostnim sovpadanjem med učlovečenim Bogom in poboženim človekom v podobi Jezusa v krščanstvu. V obeh primerih vidim namig na skupen misterij in tudi skupno bolečino človeka ter Boga vsled izgube živega odnosa drug do drugega pa tudi namig na »heretično« misel, da morebitna osvoboditev človeka od zapadlosti iluziji o njegovi končnosti in ločenosti od Boga sovpada s »sorodno« osvoboditvijo Boga od zapadlosti iluziji o njegovi neskončnosti ter ločenosti od človeka.

Pričakujem, da bo Raid še nadaljeval s svojimi dragocenimi prispevki na temo islamske mistike in s tem prispeval k širjenju medverskega sožitja ter razumevanja, ki ga zelo pogrešamo, ter k spoznanju, kako je lahko islamska duhovna kultura partner evropske (»zahodne«) kulture in ne le njen nasprotnik ali konkurent, kot nas prepričujejo religiozni in politični propagandisti spopada med kulturami.


Conference Report

XXIXth Bled Philosophical Conference

Niko Šetar

Univerza v Mariboru

niko.setar@um.si

 © 2023 Niko Šetar

The week spanning from Monday 4th until Friday 9th of June 2023 marked the 29th convening of the Bled Philosophical Conference, organised by professor Sarah Wright of the University of Georgia in association with co-organisers from University of Maribor and DAF (the Slovenian Association for Analytic Philosophy and Philosophy of Science), which was met with much enthusiasm among the participants, as it was the first Bled conference to take place after the Covid-19 pandemic-induced three-year hiatus.

The conference took place at Hotel Lovec's conference centre in the scenic town of Bled, Slovenia, and attracted a number of expert scholars from around the world – mostly from, but not limited to the countries within the European Union and the United States of America – not only as speakers, but also as audiences. Due to the number of participants, the usual two concurrent sessions in the Panorama conference halls were supplemented by a third one taking place in the hotel pub, which provided for an unexpectedly pleasant, intimate, and relaxed atmosphere.

The topic of this year's conference was 'Applied Epistemology: Virtue, Vice, and Bias,' which, in light of the fairly recent explosion of misinformation, has been the subject of extensive research among epistemologists, the representation of which gathered in the conference provided for over fifty excellent talks and presentations that addressed the titular topic from various approaches. Several talks focused on virtues and vices by either deepening the understanding and applicability of individual virtues or vices, enhancing existing accounts of virtue and vice, or presenting new conceptual virtues and vices. A significant set of other participants focused on vice-adjacent phenomena such as conspiracy theories, fake news, fanaticism, etc., and vice-epistemological accounts thereof. Most impressively, an unexpectedly large number of participants focused on deeply social aspects of epistemology, including epistemic and social injustice, testimonies, reparations, and so forth. Lastly, a number of presen-

tations turned out to be largely concerned with theoretical epistemology and only partially connected to the overall topic of the conference, but were by no means of any lesser quality on that account.

The Wednesday morning sessions, the only ones without concurrence, saw the addresses of three keynote speakers – David Sosa’s talk titled ‘Bias in Doubt’, Ernest Sosa’s ‘Methodology and Internalism Under a Dawning Light’, and Jennifer Lackey’s ‘Talking, Listening and Learning’. The latter was centred around a fascinating case of what we may call ‘tacit coercion’ of confession in a police interrogation, and emphasised the importance of first-hand epistemic engagement with bearers of truth, such as marginalised and oppressed groups, or in the case mentioned, victims of police coercion strategies and the like.

While it is extremely difficult, and, in light of the topic of the conference in question, almost impossible to select without bias the best of the best among the addresses given at the conference, especially while being limited only to the roughly third of them I had the opportunity to attend due to session overlap, I would like to highlight, for example, Heather Battaly’s ‘Fanaticism and Close-Mindedness’, wherein she argued that neither fanaticism nor close mindedness need to be vicious, and may indeed in right circumstances be considered virtuous. Additionally, I wish to give special mention to Nancy McHugh’s outstandingly active, hands-on approach to socio-epistemic issues in her community that she described in her ‘Extractive Knowledge: Challenges for Community Engaged Philosophy’, as well as Jonathan Matheson’s great justification of relying on expert opinion in ‘Why It’s Ok Not to Think for Yourself’, Gaile Pohlhaus’ ‘Intersectional Independence as Epistemic Resistance’, Simon Rippon’s conception of *Epistemic Lassitude* as a new type of epistemic vice that I believe fills an important niche in vice systemisation, and Benjamin McCraw’s ambitious epidemiological model of dissemination of vice in ‘Pathologies of Trust: Epidemiological Social Epistemology’.

Finally, I cannot emphasise enough the quality of other contributions at this year’s Bled conference. The entirety of the content was incredibly intellectually stimulating, and has, in the most constructive sense possible, opened to further investigation and research at least as many questions as it sought to answer, which is why we zealously anticipate and look forward to the next Bled Philosophical Conference on Epistemology in 2025, as well as to its Ethical counterpart in 2024.

Neznosna lahkost vrnitve diskurza o jedrskem orožju
The Unbearable Lightness of the Return of the Nuclear Weapons' Discourse

Sublimno in mondeno atomske bombe: prevračanje dualističnega mišljenja pri feminističnih in postkolonialnih kritikah jedrskega kompleksa
Pia Brezavšček in Katja Čičigoj · 11

The Mother of all BO(m)BS: Apocalyptic Visions
in *Twin Peaks: The Return*
Mirt Komel · 31

Konec koncev: konec ali nov začetek?
Lana Zdravković · 45

Nirvana is a Waking Nightmare
Primož Krašovec · 59

Pedagogika in filozofija *Pedagogy and Philosophy*

»O najljubših knjigah se je v šoli težko pogovarjati«
bralno izkustvo pri osmošolcih
Ana Vogrinčič Čepič · 79

Estetika brez filozofije
Varja Štrajn · 107

Miscellanea

Recenzija | Luka Trebežnik, *Svetloba na obzorju*
Igor Černe · 125

Recenzija | *Alma Sodnik in njeno filozofsko delo*
Marija Švajncer · 129

Recenzija | Raid Al-Daghistani: *Razmišljanja o islamu: zbrani eseji*
Andrej Ule · 139

Conference Report | xxixth Bled Philosophical Conference
Niko Šetar · 145

Anthropos 55 (1)